

КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

**ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ
ГУМАНІТАРНИХ НАУК**

№ 2(28)

2018

Наукове видання

**Альманах засновано
у 2004 році**

Затверджено:
вченою радою
філософського факультету
26 грудня 2018 року, протокол № 5

Атестовано:
Наказ МОН України № 1714
від 28.12.2017 (додаток 7)

Зареєстровано:
Державним комітетом
телебачення і радіомовлення України,
свідоцтво про державну реєстрацію
КВ №8937 від 05.07.2004 р.

Засновник та видавець:
Київський національний університет
імені Тараса Шевченка
Видавничо-полграфічний центр
"Київський університет"

Адреса видавця:
01061, м. Київ,
вул. Володимирська, 64/13, к. 233,
Київський національний університет
імені Тараса Шевченка,
філософський факультет
(044)2393457

On-line версія видання
<http://www.pphs.univ.kiev.ua>

Головний редактор:

Губерський Л. В., академік НАН України,
доктор філософських наук, професор,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка

Заступник головного редактора:

Шашкова Л. О., доктор філософських наук, професор,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка

Редакційна колегія:

Абсаттаров Р. Б., доктор філософських наук, професор

Андрущенко В. П., член-кореспондент НАН України, доктор
філософських наук, професор

Баумейстер А. О., доктор філософських наук, доцент

Єрмоленко А. М., доктор філософських наук, професор

Ільїн В. В., доктор філософських наук, професор

Кремень В. Г., академік НАН України, доктор філософських наук,
професор

Конверський А. Є., академік НАН України, доктор філософських
наук, професор

Лактіонова А. В., доктор філософських наук, доцент

Михальченко М. І., член-кореспондент НАН України, доктор
філософських наук, професор

Онищенко О. С., академік НАН України, доктор філософських
наук, професор

Панченко В. І., доктор філософських наук, професор

Предко О. І., доктор філософських наук, професор

Рижко В. А., доктор філософських наук, професор

Собольова М. Є., доктор філософських наук, Dr.Habilitation.

Щербина О.Ю., доктор філософських наук, доцент

Яскевич Я. С., доктор філософських наук, професор

Технічний редактор on-line версії видання

Товмаш Д. А., кандидат філософських наук, доцент

Автори опублікованих матеріалів несуть повну відповідальність за підбір, точність наведених фактів, цитат, економіко-статистичних даних, відповідної галузевої термінології, власних імен та інших відомостей. Редакція залишає за собою право скорочувати та редагувати подані матеріали. Рукописи та носії не повертаються.

ЗМІСТ

Круглий стіл "Філософських проблем гуманітарних наук"

Філософія у публічному просторі (Л. Шашкова, Л. Губерський, В. Приходько, А. Баумейстер, В. Ільїн, М. Бойченко, В. Гладких, Д. Чернецький, О. Якубін, З. Дубняк, А. Одинець).....	5
---	---

Статті

Баумейстер А. О. Ідентичність Європи: виклики і загрози	14
<i>THE PARIS STATEMENT. A EUROPE WE CAN BELIEVE IN</i>	
Бородіна Н. В. Ділема утилітаризму в кіновсесвіті Marvel	25
Голець О. Я., Ставинська І. В. Феномен блукаючих вогників у контексті символу елементу вогню	29
Малишена Ю. О. Коллективність знання: дискусії в контексті соціальної епістемології.....	38
М'ясоїд П. А. Суб'єктний підхід у психології і людина як предмет пізнання.....	41
Пенюк В. Б. Складність універсальності музичної мови в контексті полістилістичних тенденцій сучасного дискурсу: ретроспекція музичного висловлення.....	45
Рассудіна К. С. "Неправильне життя": біографія і біологія в перспективі зла смерті.....	49
Туренко В. Е. Епістемологічний зміст феномену любові в античності: історико-філософський контекст.....	53

Філософські студії молодих науковців

Вінтонів Ю. І. Богопокинутість: феномен, досвід, інтерпретації у персоналіях А. Камю та К. С. Льюїса	58
Кхелуфі А. Н. Деякі зауваги про роль релігії у філософії Джона Лока.....	64
Лігус М. В. Музичний перформанс як форма комунікації	68
Щербина Н. С. Потенціал методології британського емпіризму у вивченні концепту поваги	72
Рецензії	76
Автори	78

CONTENTS

Roundtable Discussion of "Philosophical Problems of the Humanities"

Philosophy in the Public Space (L. Shashkova, L. Hubersky, V. Prihodko, A. Baumeister, V. Ilin, M. Boichenko, V. Gladkykh, D. Chernetskiy, O. Jakubin, Z. Dubniak, A. Odynets)	5
---	---

Articles

Baumeister A. The Identity of Europe: Challenges and Threats	14
<i>THE PARIS STATEMENT. A EUROPE WE CAN BELIEVE IN</i>	
Borodina N. The Dilemma of Utilitarianism in the Marvel Universe	25
Golets O., Stavynska I. The Ignis Fatuus Phenomenon in the Context of the Fire Element Symbol	29
Malishena Y. Collectivity of Knowledge: Discussions of Social Epistemology	38
Miasoid P. Subject Approach in Psychology and Human as a Subject of Knowledge	41
Penyuk V. The Complication of Universal Musical Language in the Context of Polystylistical Tendencies of Modern Discourse: Retrospection of Musical Articulation.....	45
Rassudina K. "Wrongful Life": Biography and Biology in the Perspective of the Badness of Death	49
Turenko V. Epistemological Content of the Phenomenon of Love in Antiquity: the Historical and Philosophical Context	53

Philosophical studies of young scientists

Vintoniv Y. Godforsakenness as a Phenomenon and Experience in the Interpretation of the Lives of A. Camus and C. S. Lewis.....	58
Khelufi A. On The Role of Religion on John Locke's Philosophy	64
Lihus M. Musical Performance as a Form of Communication	68
Shcherbyna N. The Potential of British Empiricism Methodology in Studying the Concept of Respect	72
Reviews	76
Authors	78

Круглий стіл

"Філософських проблем гуманітарних наук"

Л. Шашкова, Л. Губерський, В. Приходько, А. Баумейстер,
В. Ільїн, М. Бойченко, В. Гладких, Д. Чернецький,
О. Якубін, З. Дубняк, А. Одинець

ФІЛОСОФІЯ У ПУБЛІЧНОМУ ПРОСТОРИ

Людмила Шашкова (модератор): щиро вітаю всіх учасників Круглого столу, який ми проводимо у міжнародний День філософії ЮНЕСКО 2018. Запропонована сьогодні до обговорення тема присвячена присутності філософії у публічному просторі. Безперечно, що така присутність є сутнісним виміром існування самої філософії і можемо свідчити, що останнім часом філософська проблематика активніше затребувана в суспільному дискурсі, що надихає до висновків про актуалізацію її значущості для розуміння тих процесів, які відбуваються в українському суспільстві. Проте філософія завжди цікавила більше людину особисто, вона в усі часи давала можливість людині вести діалог з самою собою про саму себе. Сподіваюсь, сьогоднішнє обговорення буде вельми цікавим і продуктивним. Розпочати запрошую доктора філософських наук, професора, академіка НАН України Леоніда Губерського.

Леонід Губерський: дякую за запрошення взяти участь в обговоренні надзвичайно важливої теми. З історії філософської думки знаємо, що стосунки філософії і широкого загалу ніколи не були простими. Філософія вчить світоглядному плюралізму та ідеологічній толерантності, критичному мисленню, сприяє звільненню від догматизму і духовному формуванню людини. Філософські системи знання – це цілі інтелектуальні світи, обґрунтовані й оригінальні. Філософії притаманне прагнення відкрити глибинні основи не лише природних систем, а й соціальних подій, людського мислення. Вона завжди представляє багатомірне, динамічне людське життя і тому філософія привертає увагу та викликає інтерес багатьох – як фахівців, так і пересічних людей. Філософія представляє світ через свої проблеми, принципи й поняття, які є результатом тривалої історії філософського пізнання світу і творчості багатьох пересічних людей, до якої ніколи не пізно залучитися.

Не слід забувати про те, що філософія від самого свого виникнення завжди апелювала до мислення людини, до її вміння формувати уявлення й знання про світ, про себе і своє місце у ньому. Як і саме мислення, філософія – це не просто сформульовані деякі обґрунтовані положення чи судження, це процес розмислів. Вона формує вміння мислити, залучає людину до діалогу з мислителями минулого і сучасності через опанування філософським знанням. Занурення у філософську проблематику розвиває мислення й розширює бачення світу, що є необхідним для будь-якої людини.

Загалом, хоч би які закиди не робилися щодо практичної корисності філософії, треба розуміти, що філософія ніколи не дає людині рецептів і безумовних схем життя і діяльності. Проте знайомство з її проблематикою може відкрити шляхи до відповідей на важливі життєві питання. Філософія може навчити толерантного сприйняття думок та позицій опонентів, а в контексті сучасної реальності, коли домінують фінансові, економічні, політичні виміри, філософія наголошує самоцінність людини незалежно від її статусу і здібностей.

Позитивним чинником сьогодні є той факт, що все більше людей цікавляться філософією поза академічними закладами і колами. Дійсно, така тенденція укріплюється і ставить чимало нових завдань для академічних філософів. Використати цю зацікавленість можливо не лише для популяризації філософського знання, але й для розширення числа тих, хто вчиться філософуванню. Попит на філософську обізнаність і освіту зараз стає затребуваний і це вкладається в тривалу європейську традицію.

Підкреслимо, що освіта завжди була і є важливою частиною суспільства, його зрізом, і те, що відбувається в суспільстві, має місце і в освіті. Для того щоб діяти в освітньому середовищі потрібно чітко розуміння того, чого хоче суспільство від освіти, інакше освіта, як підсистема соціуму, може чи перетворитися на самодостатній і самовідтворюваний процес, чи розчинитися у квазіформах, які далекі від конкретної людини і від суспільних потреб.

Питання про те, чому навчати і як, які пріоритети обрати в цьому контексті, які якості особистості мають бути сформованими насамперед і загалом, щоб людина знайшла своє місце в житті, була успішною, конкурентоздатною, зрештою, щасливою, постає як питання глобальне і центральне. Без його всебічного осмислення і на рівні академічної науки, і на рівні обговорення в колі широкої громадськості реформаторські кроки в освіті можуть мати лише частковий і тимчасовий успіх. Тим більше, що наше століття робить грандіозні виклики, світ навколо нас швидко змінюється, його важко охопити єдиним поглядом, передбачити головні вектори розвитку, запропонувати запобіжні культурні інновації. Поряд з відчутними перевагами, пов'язаними, насамперед, з можливостями вільного розповсюдження інформації, ідей, поглядів, переконань, товарів, вільного пересування по світу, інтеграції культурних надбань народів тощо, помітними є негативні наслідки глобалізації, зокрема, загроза втрати національної ідентичності, занепаду економіки, загострення міжетнічних відносин.

Важливим компонентом змісту освіти в економічно розвинених країнах є цінності, стиль і культура життєдіяльності європейського суспільства, ринок праці в цьому регіоні. Освіта розглядається як своєрідний ключ до майбутнього економічного процвітання, рушійна сила науково-технічного прогресу і паспорт індивідуального успіху. Упродовж часу своєї незалежності Україна випробувала чимало проектів перебудови свого буття і можна впевнено сказати, що подальший прогрес залежить саме від освічених, підготовлених людей з їх необхідними інтелектуальними і моральними якостями. Людина освічена, зокрема й в царині філософії, завжди в тренді, а висока якість освіти гарантує економічний розвиток будь-якої країни, і України також.

Людмила Шашкова: хочу надати слово Володимирі Приходько, оскільки він представляє запроваджену вперше цього року на філософському факультеті магістерську програму "Прикладна філософія" як один із її розробників і викладач цілої низки новітніх навчальних курсів.

Володимир Приходько: я радий вітати шановну публіку в університетській залі на нашому Круглому столі, присвяченому міжнародному Дню філософії ЮНЕСКО. Для нас як філософів – це безперечно свято, головний сенс якого криється у ритуалі, що своєю циклічністю постійно відтворює філософію, надаючи їй місце. Круглий стіл – це одна з форм такого ритуалу. Усі ми, присутні в просторі цієї аудиторії, причетні до дійсного існування філософії. Ми вже добре відчуваємо, що без нашого втручання в хід подій, вона не зможе далі існувати. Ми обтяжені певною місією її збереження.

Криза філософії сьогодні, на мій погляд, тому-то й переживається так болісно, що філософія вже немає статусу самозрозумілого авторитету, який вона мала або одноосібно, як в Античності, або у зв'язі з теологією чи наукою, як в Середньовіччі та Новому часі. Простіше кажучи, вона поступово втрачає свої звичні місця в просторі, які зараз піддаються ерозійному впливу доквіття. Навіть університети з їхнім академізмом не можуть гарантувати "світле майбутнє" для філософії, демонструючи тенденцію до витіснення філософських дисциплін.

Проте я хочу, щоб ми уважніше зупинилися на розумінні цієї кризи. Наприклад, її позірна негативність, насправду, нам говорить про те, що немає вже тих вищих, завірених традицією, цінностей, норм та правил, апеляція до яких забезпечувала би стабільність статусу філософії. Майже ні на кого не діє бравада зі самозвеличуванням філософів до культурної чи духовної еліти з додаванням просвітницьких акцентів (окрім, можливо, тих, хто прагне звеличитися над іншими за допомогою філософії). До того ж в Україні панує руйнівне цинічне упередження до філософії як до варіанту ідеології в дусі псевдо-марксизму, що тривалий час нав'язував примітивні схеми, видаючи їх за філософські ідеї. Ці негативні моменти можна назвати успадкованими.

Крім цих успадкованих, наявні також надбані від особливостей сучасних соціально-історичних умов негативні моменти, що відбиваються на характері філософських практик. Вони представлені надмірно спрощеним уявленням про філософію. На кшталт того, що будь-хто може стати філософом, транслюючи філософські тексти. Теза тут проста: кожен є філософом, оскільки усі ми мислячі істоти.

Мене ж більше цікавить проблемний, позитивний, бік нової ситуації, в яку потрапила філософія. Вона водночас отримує декілька перспективних напрямків розвитку. По-перше, не маючи певного академічного топоса, філософія має вступити в конкурентні стосунки, використовуючи увесь свій рефлексійний і методологічний потенціал. Проте, як на мене, конкуренція тут скоріше означає кооперацію. Філософія не витісняє науку, релігію чи мистецтво, а, навпаки, намагається підсилити їхній статус через смислове доповнення, я би назвав це так. Ось тут і з'являється місце для публічності філософії. По-друге, для неї відкривається перспектива формування публічних місць через вдосконалення і урізноманітнення засобів комунікації, аж до виходів у сферу повсякденності. Тут важливою є нова, як на мене, місія філософа як універсального перекладача.

Отже, шановні колеги, філософія вимагає змін, які би зробили її по-справжньому прикладною. При чому під цим слід розуміти, з одного боку, розвиток оригінальної кооперації як реакції на нову соціально-історичну конфігурацію простору, а з іншого – творчу роботу з комунікацією, використовуючи усі методологічні можливості, задля продукування нового простору, як філософського, так і навколофілософського.

Людмила Шашкова: я не відкрию великого секрету, якщо скажу, що останнім часом одним з найпопулярніших українських академічних філософів у соціальних мережах, на каналі YouTube є Андрій Баумейстер. Як Вам, пане Андрію, вдається лавірувати між академічністю і популярністю?

Андрій Баумейстер: коли кілька років тому в інтерв'ю газеті "День" я висловив думку про ренесанс філософії в Україні, більшість моїх колег це було сприйнято здебільше скептично. Сьогодні причин для скепсису поменшало. Але тепер тенденція зростання інтересу до філософії в широких колах освіченої публіки супроводжується поступовим зниженням статусу філософії на інституційному (академічному) рівні. Тобто відбувається рух у двох протилежних напрямках: з одного боку, запит на філософію у публічній сфері, а з іншого боку, – поступове зменшення "долі" філософської освіти в академічній сфері (скорочення годин, скорочення курсів з філософії на інших факультетах тощо). Про причини зазначених тенденцій я не буду тут казати, жанр короткої доповіді не дозволяє це робити. Важливіше поставити запитання: чи адекватно реагують академічні філософи на суспільний "запит"? Чи задовольняє академічна філософська наука публічний "попит на філософію"?

Розумію, що у багатьох моїх колег такі запитання можуть викликати обурення. Хіба личить філософам "вдовольняти" чийсь потреби? Хіба філософія не є справою "обраних"? Чи не ризикуємо ми, академічні філософи, виходячи "в народ", звести філософію до якогось елементарного примітивного рівня? Такі побоювання мають свої підстави. Але хто сказав, що у суспільстві існує попит на примітивну філософію? І хто сказав, що наша академічна філософія – спільнота "обраних"?

На мою думку, філософія має існувати одразу на двох рівнях: на академічному і публічному. Безперечно, університет є місцем, де можна і треба говорити про складні речі складною мовою. Саме університет – це своєрідна лабораторія наукового мислення, місце для наукових пошуків і досліджень. Без академічної філософії філософська думка занепадає, втрачає властиву їй глибину та масштаб. Втрачаються, врешті-решт, належні стандарти. Однак без "публічного існування" філософія ризикує замкнутися у своєрідне академічне "гетто", простір якого стає дедалі меншим. Якщо вона буде "тільки" академічною, якщо філософи не будуть реагувати на актуальні питання й виклики сьогодення, філософія поступово втратить свою головну суспільну роль: бути інстанцією критичного мислення й посередницею між різними дискурсами. Ще один важливий момент варто тут відзначити. Якщо академічні філософи відмовляться від своєї публічної ролі, їхнє місце, урахувавши вищезазначений інтерес, займуть інші персонажі. Це будуть псевдо-мислителі, популярні блогери й просто авантюристи. І якщо за таких умов філософія у своїй публічній іпостасі постане в доволі непривабливому вигляді, то звинувачувати в цьому філософи повинні будуть лише самих себе.

З вищесказаного випливають і деякі наслідки для академічних програм і курсів, що пропонуються на філософських факультетах. Варто приділити увагу таким напрямкам, як прикладна філософія (її варто відрізнити від публічної філософії). Прикладна філософія – це вміння працювати з актуальними питаннями сьогодення на рівні академічних стандартів. Окрім прикладної філософії, можна було би певну частину лекційних і практичних занять приділити шлі-

фуванню навичок, які уможливили випускникам філософських факультетів проявляти себе і на публічному рівні. Це наприклад, певні комунікативні навички, навички роботи з різними аудиторіями, вміння володіти різними "мовами" філософії (від академічної до "популярної", доступної для широких верств освіченої публіки).

Завершуючи свій короткий виступ, ще раз хочу відзначити: сьогодні філософія перебуває в новому соціально-культурному контексті, існує перед лицем нових викликів. Академічні філософи мають бути готовими до цих викликів і повинні враховувати цей новий контекст. А те, що філософія викликає все більшу зацікавленість з боку освічених кіл суспільства – це, безумовно, позитивне явище і гарний шанс для розвитку. Треба тільки правильно скористатися цим шансом...

Людмила Шашкова: надаю слово Володимирі Ільїну, він представляє Українське філософсько-економічне наукове товариство як його засновник і президент і має ґрунтовний досвід спілкування з економічними питаннями не лише з фахівцями і науковцями. Я передбачаю Ваш іронічний настрій, але все ж таки: чи можливо побудувати містки між академічним середовищем і публічним простором?

Володимир Ільїн: Я хотів би одразу сформулювати питання: **"Чи може "філію" – любов взаємна – бути публічною?"** Постановка проблеми "публічності" філософії потребує уточнення: вона ніколи не була "закритою", але для тієї частини суспільства, яка належала до інтелектуальної еліти (або вважала себе такою). Мати стосунок до філософії було почесно. Достатньо згадати слова Олександра Македонського: "Батьку я вдячний за те, що він дав мені життя, Арістотелю – за те, що відкрив його смисл". Сенека, як відомо, був вихователем імператора Нерона, імператор Марк Аврелій залишився в історії як філософ, король Пруссії Фрідріх II дружив з Вольтером, імператриця Росії Катерина II – з Дені Дідро, а король Пруссії Вільгельм Фрідріх III вважав за честь листуватися з І. Кантом. Таких прикладів на користь авторитету філософії дуже багато в історії.

Але для більшої частини "нарколонаукової" публіки філософія не була авторитетною наукою. Людину, яка жила в сфері розв'язання простих, "житейських" проблем, нездатність досягнути глибини філософського знання приводила до заперечення потрібності філософії за принципом: "Я не розумію, отже, воно не правильне і не потрібне". Більш зважений підхід вибудовував міркування: "філософія настільки серйозне заняття, що йому потрібно приділяти значну кількість часу, і водночас настільки не серйозне заняття, що на нього жаль витратити життя".

Публічність філософії обумовлена проблемами, які розв'язуються в ту чи іншу епоху. Наприклад, для Сократа важливо було визначити місце філософа в суспільній діяльності. Повне знання ремесла більш важливе за витончену діяльність, яка не поєднана з умінням рук. Філософ може краще лікаря розумітися в справах медицини, але до ліжка хворого всі люди запрошують лікаря. Спеціалізації вимагає кожна справа і справедливість, розсудливість також привілей спеціалістів: цар, тиран, економ, землероб посідають певне місце в суспільстві. Під час обговорення специфіки філософського знання Сократ в платонівських діалогах слова "наука" (епістеме), "мистецтво" (техне), "ремесло" (деміургія), "мудрість" (софія) вживає часто одне замість другого. Зрештою, у діалозі "Феаг" місце філософії визначається в зіставленні з діяльністю деміурґів. "Софія" серед інших людських спеціальностей визначається як наука управління людьми з доброї волі. Особливість цієї науки в тому, що вона перебуває під особливим захистом божества.

Дещо інше місце філософії і філософа сьогодні, коли немає божества (Бога). "Бог помер" (Ф. Ніцше) ще в XIX ст., а в XX-му "померла людина" (А. Мальро). У ситуації інформаційної (цифрової) епохи філософія максимально поступилася сучасним технологіям. А якщо згадати, що ми живемо в умовах "фінансової цивілізації", де все (або майже все) вирішують гроші, то філософія ще більше втрачає попит. Відбулося падіння престижу професії, зокрема у зв'язку з тим, що в радянську епоху її наділили ідеологічною функцією як мало не найголовнішою.

У роки мого навчання викладачі філософії переконували студентів природничих і технічних факультетів, що філософія – також наука, і її вивчення дуже корисне. Сьогодні таким самим чином філософія намагається довести свою корисність суспільству ринкової економіки. Забувши, що саме ринок із часів Сократа (головним обвинувачем якого – багатий торговець шкірами Аніт) був найбільш ворожою філософії стихією. І залишається таким і сьогодні. Модні філософські імена і філософські школи перетворюються на "товарні бренди".

І сама філософія трансформується в бік ринку. Декартівське "мислю – отже існую" поступається новій тезі – "мислю, отже, заробляю". Для філософа тепер головне завдання полягає не в поясненні світу, а в підлаштуванні до нього. На початку 90-х Річард Рорті в статті "Філософія і майбутнє" радить колегам-філософам брати за зразок юристів, інженерів, економістів, а не мудреців: "Сучасні філософи, подібно інженерам і юристам, спочатку повинні вяснити, що потрібно їхнім клієнтам". Очевидно, саме в цьому плані вона може бути потрібною. Про публічність говори-ти вже не доцільно.

Міркуючи про "космос" капіталізму, М. Вебер одним із майбутніх варіантів його розвитку бачить "вік механічного за-костеніння, наповнений судомних спроб людей повірити в свою значущість". Філософія в таких умовах стає типом професії "недосконалого виду". Доцільно згадати думку Дж. Мокіра, який наголошує на актуальності "корисних" знань. Саме вони "рішуче" і "ціленаправлено" породили сучасний матеріальний світ. Опір і неприйняття "корисних" знань до-волі значні, але сучасний світ інституціонально влаштований так, що ті, хто заперечує технології і позитивне (корисне) знання, зрештою будуть змушені змінити свою позицію. Питання в тому, як довго вони будуть чинити опір.

Ще один важливий аспект проблеми публічності філософії – її відносини з владою. Філософ не менше причетний до сфери влади, ніж до сфери науки. Сама філософія може існувати в умовах відносної демократії і як критика цієї демократії. Щойно демократія зникає, філософів або знищують, або в кращому разі роблять "служницею богослов'я" (влади). Влада, яка зменшує і ліквідує поле філософії, буде знищувати і народ. У свою чергу, народ, який не зумів змусити владу боятися і поважати себе, не може розраховувати на демократію і появу в своєму середовищі філо-софів. Сьогодні в українських ЗВО курси філософії зменшуються і зменшуються, а в такому "куцому" виді це вже не філософія. Більше прав одержує "корисне" знання, якому така скорочена філософія ("начебто" філософія) конку-рентною бути не може. За деспотичного, авторитарного режиму філософія "користі не дає", а шкода цілком можлива; для демократичної більшості (для "маси") філософія – даремне заняття, а філософ – дивак, який "сидить" в діжці. Філософу залишається бути лише співрозмовником для студента. Університет – це те публічне середовище, у якому філософія може претендувати на свою "корисність".

А як бути з претензією на "Універсум", або "ціннісно-смысловий Універсум", про який писав відомий український філософ Сергій Кримський? На нього, як і завжди, залишається запит, але далеко не в усіх. А філософія, як завжди, елітарне заняття. Філософія – не просто любов до мудрості. Адже "філія" – любов взаємна. Тому філософ насамперед той, кому "софія" відповідає взаємною любов'ю. А така любов не може бути публічною, а тільки особистісною. Уявіть, що всі "навчилися" філософії і стали Сократами. Як можна жити в такому суспільстві?

У романі Малькома Бредбері іронічний герой – філософ Кримінале висловлює таку думку: "Філософ – це просто "клоун" (блазень) думки, мислення. Він зобов'язаний презентувати себе мудрим, йому призначена така роль. Кожна епоха, кожна ідея вимагає, щоб він дав доступний розумінню портрет реальності". Але сьогодні такий "портрет" потрібен далеко не всім. Людство вже звикло жити в медіа-просторі, який далекий від істини, тривог душі і серця, хвилювань думки. Тому, можливо, якби з'явився новий Сократ, він знову був би засуджений більшістю на смерть.

Людмила Шашкова: хотілось би поставити питання Михайлу Бойченку: а в чому Ви вбачаєте відмінність між філософськими і довкола-філософськими роздумами?

Михайло Бойченко: у розумінні **філософії як концептуального мислення**. На перший погляд, нелегко відрізнити справжню філософію від схожих на неї за проблематикою та часто навіть за термінологією довкола-філософських розмислів. Інколи і самі філософи починають так захоплюватися популяризацією філософії серед широкої публіки, що втрачають строгість застосування філософської методології, наповнюють філософський словник понятійно непроясненими термінами та туманними метафорами, які не мають ані однозначного ціннісного призначення, ані хоча би натяку на функціональні зв'язки з поняттями.

Інколи видається нескладним відтворювати практику філософування у стилі М. Гайдеггера чи міфологізації за зразком Д. Толкієна, філософських проповідей Гілберта Кітта Честертона чи правової метатеорії Лео Штрауса, філософії логіки Уїларда Квайна чи релігійної філософії Христоса Янареса, мистецтвознавчих студій Умберто Еко чи філософії прав людини Мішеля Фуко, політичної аналітики Ноама Чомські чи економічних провидінь Маршала Маклюєна. Однак, без глибокого знання оригіналів з історії філософії та літератури, науки та мистецтва, релігії та політики, економіки та права, знання світової та вітчизняної історії такий автор гарантовано потрапить на псевдо-філософські манівці, які лише за зовнішньою подобою нагадуватимуть філософування.

Питання полягає не в тому, чи можна виходити за межі строго академічного дискурсу і академічного кола спілкування – це, безумовно, потрібно як самим філософам, так і суспільству, – але такі подорожі мають збагачувати обидві сторони, а не збіднювати: філософу варто нести у суспільство справжні філософські смисли й орієнтири і збагачувати усіх зацікавлених філософією відчуттям ціннісного смаку та понятійної культури, а суспільство не лише живить філософів новою драматичною мотивацією і несподіваними сюжетами для осмислення, але й саме в особі філософів отримує своїх невтомних, але доброзичливих критиків, які непомітно формують не лише суспільні смаки, але й суттєво коригують майбутній порядок денний не лише для наукової, але й для інших нефілософських спільнот.

Насправді відрізнити академічний підхід від неакадемічного – завдання важливе, але вторинне. Адже і всередині академічного середовища трапляються випадки більш чи менш акуратних з погляду оформлення наукового стилю письма текстів і їх авторів, які все ж по-справжньому не можна назвати філософськими. Філософ – дослідник, який здатен до концептуалізації. Є не так мало науковців, особливо серед видатних дослідників-першовідкривачів, які також демонструють блискучі зразки філософського мислення як елемент своїх науково-теоретичних і загальнометодологічних розробок. Досить згадати видатних фізиків ХХ ст. – Альберта Ейнштейна, Вернера Гайзенберга, Нільса Бора, математиків Георга Кантора, Курта Гьоделя, Альфреда Вайтгеда та багатьох інших учених, які дали світу прекрасні філософські ідеї. Однак усе ж концептуальне мислення – це відмінна риса саме для філософів. Тут концептуальність є нормою, а не винятком з правила, властивим переважно геніям. У науках достатньо деякої іскри концептуальності для успіху. У філософії неможливо мислити наполовину концептуально чи менше, чи навіть більше, ніж наполовину: тут або мислиш вичерпно концептуально і тоді ти – філософ, або ти не здатен на концептуалізацію і тоді ти не філософ.

Хоч скільки текстів з використанням філософських термінів написала людина, хоч які огляди і порівняння зробила – якщо ці терміни не мають понятійної основи, якщо не досягнуто в пізнавальній настанові формування цілісного концептуального каркасу, базованого на філософських категоріях, текст буде розпадатися у кращому разі на окремі цікаві судження, але аж ніяк не буде філософським текстом, а його автор не буде філософом. Результатом цього близького, схожого на філософію розмірковування ніколи не буде філософська позиція, бо філософська позиція неможлива без концептуалізації. Відповідно, і у високій теорії, і в прикладних, практичних питаннях або наявна концептуальна основа – і тоді присутня справжня філософія, або ця концептуальна основа відсутня – і тоді не врятує ніяка аналітика, метафізика та інші філософські словники і формальне звернення до філософської методології, а з іншого боку – не врятують також ніякі судомні спроби знайти філософію у "простоті" і "щирості" практики. Як теорія залишиться казуїстикою і грою в слова без концептуальної основи, так і практика буде набором незв'язних, непослідовних, псевдо-контекстуальних рішень, якщо за ними не буде концептуальної позиції, яка забезпечує послідовність і системність у будь-яких регіональних онтологіях та яких би то не було спеціальних і специфічних контекстах.

Чи може концептуальне мислення бути програмованим результатом навчання? Лише до певної міри. Звісно, напевно чи можливо стверджувати, що така здатність до концептуалізації зумовлена певним геном чи навіть набором генів. Швидше можна очікувати, що кожна людина більшою або меншою мірою здатна до концептуалізації. Але статистично можна впевнено стверджувати, що реалізує таку здатність все ж значна меншість людства. Для цього необхідні не лише генетичні сприятливі обставини, але й дружнє до критичного мислення культурне середовище виховання, належна освіта, орієнтована на заохочення творчих пошуків і вивчення кращих зразків концептуального мислення. Але головне – потрібне неперервне бажання самої людини мислити концептуально. Адже якщо будь-кому вдасться хоча би у незначному ступені відчути насолоду від того, наскільки просто можна розв'язувати дуже складні проблеми завдяки концептуальному їх подоланню, тоді важко людину утримати від прагнення розвинути у собі цю здатність. З іншого боку, тому, хто хоча би раз виявився здатним на власну концептуалізацію, стає важко, якщо не неможливо мислити не-концептуально. Увесь світ для такої людини з множини речей та знань перетворюється на єдину матрицю з багатьма варіаціями, кожна з яких постає як рецепт конструювання реальності.

Людмила Шашкова: у сьогоднішній дискусії бере участь Валентин Гладких, філософ і політичний оглядач, активний учасник багатьох дискусійних форматів у телеефірах з найактуальніших питань сьогодення. Чи вважаєте Ви, що філософські ідеї та аргументації сьогодні затребувані у громадських обговореннях?

Валентин Гладких: *філософія сьогодні перебуває між академізмом та вульгаризацією.* Розмірковуючи про місце і роль філософії у сучасному світі, на мою думку, треба зважати на кілька аспектів. По-перше, на неоднозначність самого розуміння того, чим власне є філософія. По-друге, кому і чому вона може бути потрібною сьогодні. По-третє, наскільки така потреба у філософії є об'єктивною (такою, що існує безвідносно до її усвідомлення чи не усвідомлення певним суб'єктом) або суб'єктивною (такою, що усвідомлюється або не усвідомлюється суб'єктом). По-четверте, хто і яким чином може задовольнити або задовольняє можливу потребу у філософії. І нарешті, наскільки 1) наше розуміння філософії 2) специфіка потреби (як усвідомленої, так і неусвідомленої) у філософії, 3) особливості задоволення цієї потреби впливають на філософію та сприйняття філософії?

Ретельне вивчення всіх зазначених аспектів виходить далеко за межі цієї доповіді, тому обмежимося лише побіжними зауваженнями і загальним висновком, який максимум можна сприймати виключно як тезу для подальшого обговорення та критики.

Отже, попри наявність на певних етапах своєї еволюції претензії на різні рівні "науковості" філософія, як на мене, це насамперед теоретична форма світогляду. Або як подекуди у найзагальнішому вигляді визначають філософію – це "раціональна самосвідомість людства". Причому особливим тут є не лише "зміст" – самосвідомість, але й спосіб творення цього змісту – раціональність. Цілком очевидно, що оскільки наявність свідомості та самосвідомості вирізняє людину поміж усього іншого і робить її буття особливим, потреба у "раціональній самосвідомості" – теоретичній формі світогляду – навряд чи зникне. Себто об'єктивна потреба у філософії існує і існуватиме доти, доки існуватиме потреба в самоусвідомленні.

Утім, із цього зовсім не виходить, що потреба у філософії з необхідністю усвідомлюється. Крім того, навіть за наявності такого усвідомлення, його рівень може бути різним як у окремих людей, так і в окремих суспільствах. І як би нам не хотілося, але "теоретична форма світогляду" – швидше ідеал, до якого прагнуть, ніж бодай кимось досягнута ціль. Важливим в цьому аспекті є також питання про шлях "прагнення" цього ідеалу: наскільки важливим у цьому процесі є вивчення історії філософії.

Вивчення історії фізики нічого не дає сучасному фізику і не є необхідним. Натомість важко сперечатися з Г. Гегелем, який стверджував, що єдиний спосіб опанувати філософію – це вивчити історію філософії. Крім того, за великим рахунком спосіб існування філософії – це критика, що вимагає якщо не глибокого знання історії філософії, то бодай знайомства з нею. А це вимагає щонайменше певних зусиль, докладати які далеко не у всіх є час, сили і бажання. Крім того, відкритим лишається питання щодо того, наскільки це можна зробити самостійно, без здобуття відповідної освіти – проходження необхідного вишколу.

Пояснити цю ситуацію можна за допомогою метафори. Об'єктивно існує потреба у здоровому способі життя, утім, далеко не всіма вона усвідомлюється. До того ж далеко не всі ті, хто усвідомлює доцільність здорового способу життя, насправді, ведуть такий спосіб життя. Крім того, цілком очевидно, що між здоровим способом життя, складовою якого є фізкультура, і спортом високих досягнень – прірва, оскільки спорт високих досягнень вимагає багаторічних, важких тренувань та самодисципліни, недосяжної для більшості фізкультурників (питання наявності чи відсутності таланту як передумови видатних досягнень досі лишається дискусійним). Така сама прірва є між тими, хто займається філософією, "прагнучи" ідеалу "раціональної самосвідомості", і тими, хто "задає стандарти" у цьому прагненні. Заради справедливості, треба зазначити, що прагнення ідеалу раціональності для себе зовсім не вимагає творення стандартів для інших. Так само як прекрасна фізична форма і відмінний стан здоров'я зовсім не вимагають встановлення світових рекордів.

Тут треба також звернути увагу на іншу крайність. Часто доводиться чути заяви про те, що вивчення філософії, зокрема читання всіх цих томів, які написали "римляни і греки для бібліотеки", – це марнування часу, бо "Критика чистого розуму" у житті ніколи не знадобиться. Треба чесно визнати, більшості тих, хто гортав сторінки "Критики чистого розуму", вона насправді в житті ніколи не знадобиться... Так само як не знадобляться диференціальне числення чи вміння вирішувати квадратні рівняння. Але може знадобитися здатність мислити, яка формується у процесі читання філософських творів; здатність до раціональної критики, яка розвивається у процесі філософських дискусій тощо. Гантели і штанги також нікому в житті не знадобилися, але фізична форма, досягнута завдяки вправам із гантелями, нікому не завадила, а декому, можливо, навіть врятувала життя.

Отже, заняття філософією безвідносно до того, чи вони є самодостатньою діяльністю, спрямованою на "встановлення стандартів раціональності" (неважливо, у ролі спортсмена або тренера), чи є лише допоміжним засобом розвитку інтелектуальних здібностей, які застосовуватимуться в інших сферах діяльності, є щонайменше корисними якщо не необхідними.

Потреба у філософії існує як для людства загалом, так і для окремого індивіда, навіть якщо не усвідомлюється. Заняття філософією не лише "примножують скорботу", але й дарують втіху. А головне – здатність мислити може принести знання, що є владою. Утім, усе це є лише приємним і корисним побічним продуктом – рекламним контрактом для олімпійського чемпіона. Головним для кожного, хто береться за вивчення філософії, як і дві з половиною тисячі років тому, лишатиметься любов до мудрості.

І тут варто зупинитися на останньому важливому аспекті.

Кількість примірників філософської літератури суттєво перевищує кількість студентів та викладачів філософських факультетів, що опосередковано свідчить про те, що коло осіб, які усвідомлюють потребу в "теоретичній формі світогляду", не зводиться до кількості тих, хто займається філософією професійно. І тут виникає запитання: наскільки сьогодні взаємодіють філософія академічна і філософія масова. У відповіді на це запитання проявляється основна небезпека для філософії, яка, з одного боку, може стати надмірно академічною і недосяжною для більшості зацікавлених людей, а з іншого боку, навпаки – вульгаризуватися і, утративши "теоретичність" і "раціональність", фактично стати тотожною "стихийному буденному світогляду".

Продовжуючи вже неодноразово використану аналогію, зазначу, що, можливо, варіантом вирішення цієї дилеми є приклад відносин між професійним спортом високих досягнень та масовим фізкультурним рухом. З одного боку, професійний спорт є не лише сферою, де встановлюються нові результати (стандарти), але й своєрідною лабораторією, де розробляються нові методи і методики досягнення цих результатів; водночас масовий фізкультурний рух не відокремлений від цих стандартів, а методики рано чи пізно стають досяжними практично кожному зацікавленому індивіду, що зрештою веде до суттєвого поліпшення загально рівня "аматорського спорту". Крім того, постійне спостереження за досягненнями професіоналів мотивує аматорів покращувати власні результати. І треба сказати, що сьогодні чимало аматорів у багатьох видах спорту демонструють результати, які ще вчора були недосяжними для більшості професіоналів.

Безумовно, філософія не спорт і проводити аналогії, мабуть, недоцільно хоча б тому, що у філософії, на відміну від спорту, відмінність між професіоналом та аматором не завжди помітна неозброєним оком. Утім, кожен, для кого філософія є сферою професійною діяльності, мусить усвідомлювати, що саме він/вона мусить визначати "стандарту", яких будуть прагнути інші, а тому, по-перше, мусить бути "на видноті" (давати можливість іншим бачити і чути себе. Пригадується сократівське "заговори зі мною, щоб я тебе побачив"); а по-друге, мусить бути "на висоті" – досягнення (Фалес таки мав рацію, коли довів корисність філософії розбагатівши), мислення, рівень усвідомлення проблем, підходи до їх розв'язання мусять відрізнятися у кращий бік від "середньостатистичних прикладів" і бути помітними навіть для неозброєного ока.

На жаль, принаймні наразі й принаймні в Україні, усього цього не спостерігається. Філософи, за рідкісним виключенням, або сховалися в академічних вежах зі слонової кістки, або замкнені у своїх "інтелектуальних гетто". А між тим, хоч як це парадоксально, "академізм" і "снобізм" професійних філософів з необхідністю веде до "вульгаризації" масової філософії. Запобігти цьому можна лише максимально якісно і професійно задовольняючи потребу у філософії тих, хто цю потребу усвідомлює, і працюючи над виникненням такої потреби у тих, хто наразі її не усвідомлює.

Людмила Шашкова: у роботі круглого столу беруть участь магістри, які навчаються за спеціальністю "філософія". Це наші колеги, які активно залучаються до вітчизняного філософського дискурсу. Цікаво почути, як вважає Денис Чернецький, – що надає дієвості формату присутності філософії в публічному просторі?

Денис Чернецький: Вихід філософії в публічний простір – це питання, яке відкривається по свіжих слідах. Наприклад, можна сказати, що філософія, в її найбільш широкому розумінні, майже ніколи не зникла з публічного простору. Але коли йдеться про академічну філософію, то тут радше варто говорити про несистемне і локалізоване зародження стосунків. Тому я б акцентував увагу не на філософії в публічному просторі, а на філософіях.

Філософи вже давно не є носіями істини чи істинного знання, хоч подібні претензії мають деякі сучасні інтелектуали. Це ускладнює ситуацію публічності, адже з перенесенням філософії в публічний простір також переноситься і диспут, ідеологічні, світоглядні, моральні, звичаєві настанови конкретного філософа. І якщо академічні війни філософських позицій для студентів-філософів стають підґрунтям майбутньої самоідентифікації, то в публічному просторі ситуація ускладнюється непередбаченою слухача. Може, це прозвучить дещо пафосно, але якщо відбувається публічна війна філософій, то, так чи так, будуть жертви. І ними переважно ставатимуть нові адепти філософій. Не варто забувати також про те, що, на відміну від навчання на профільних факультетах, слухачі обмежують свій освітній простір кількома філософами, які, на їхню думку, найповніше допомагають їм наблизитися до обраної сфери. За таких умов філософ стає іноді не просто лектором і ретранслятором певних знань, але й наставником і джерелом обґрунтування позиції. Це своєрідна форма філософського монологу. І зрозуміло, що людині, для якої філософське поле є новим, буде доволі складно вибудувати критичну позицію щодо певних суджень публічного філософа.

Таким чином, перед нами постають дві засадничі проблеми: по-перше, відповідальності за висвітлення ідеї і деконструкції позиції, переконань слухача з неакадемічного філософського простору; по-друге – навмисне уникнення гострих дискусій і заочна критика опонентів, а отже, некритичний характер публічної філософії. Я пропоную поставити під питання позитивну роль філософії: урахувати ризики відсутності діалогу між публічними філософами і задуматися над наслідками впливу філософії на суспільство. Це не нівелює важливості публічності філософів, але дозволить уникнути багато проблем і закидів до філософії загалом.

Думаю, що ми всі знайомі з випадками, коли прочитання Ф. Ніцше, К. Маркса чи М. Гайдеггера без попередньої підготовки призводило до радикалізації їх ідей. Мене особисто бентежить зростання в Україні праворадикальних і ліво-радикальних рухів, а також все частіші випадки закладання в їх ідеологічний фундамент викривлених позицій філософів ХХ ст. Академічна філософія тут не може стояти осторонь. Йдеться не про виправлення помилок чи апеляцію до експертної позиції, а про створення простору для діалогу, де вона конкуруватиме з філософськими ідеями й легітимуватиме власну значливість для суспільства.

З погляду цього треба розрізнати:

- переконання філософа, які відображаються у публічному висловленні власної позиції: саме тут виникає найбільше питань і криється найбільша небезпека. Досвідчений лектор може зруйнувати світоглядну ідентичність слухача, вдаючись до витончених ідейних маніпуляцій. Негативний аспект – у нав'язування авторитетності власної позиції. Для недопущення подібних випадків саме і необхідні публічні диспути філософів;
- інструментарій філософії – я маю на увазі функціональний зріз академічної філософії. Тобто те, що філософія може дати особистості й суспільству.

Філософія не лише розвиває критичне мислення – бачити суспільну роль філософії виключно в цьому є її необхідним обмеженням. Вона навчає приймати і розуміти позицію іншого. Це надбання плюральності сучасної культури, де серед хаосу ідей зароджується інтелектуальна толерантність. Не лише критикувати й підважувати – але й змінюватися, бачити власні помилки і визнавати їх.

У сьогоднішній дискусії пролунала думка про те, що філософія не потребує ходіння в народ. Але як тоді люди будуть дізнаватися про філософію? У найкращому разі – через філософську літературу (Х. Л. Борхес, Ж.-П. Сартр, Г. Гессе). Але здебільшого цей шлях починається з езотеричної літератури, спрощеного прочитання Ф. Ніцше, З. Фрейда й К. Маркса. Таким чином філософи гублять власну аудиторію і поступово втрачають соціальну цінність.

Це очевидні речі, однак сучасних українських філософів, які займаються системним PR і просуванням у медіа, можна перелічити на пальцях. XXI ст. не терпить елітарності: навіть масова культура, яка в XX ст. зазнавала нищівної критики філософів, наразі працює на кілька рівнів. Одним із них є висвітлення філософських проблем і ідей. Публічна філософія розширює горизонт особистості, дає їй можливість взяти більше від культури. Розвиток критичного мислення, формування толерантного ставлення до Іншого і розширення культурного простору – це те, що може дати публічна філософія сучасному українцю.

Людмила Шашкова: хочу надати слово Олексію Якубіну і запитати: Ви водночас є і політичним аналітиком, експертом у цій царині, і академічним викладачем, як з Вашого погляду, чи існує, або ж залишається в українському суспільстві, яке є значною мірою заполітизованим, запит на знання філософське?

Олексій Якубін: питання зв'язку знання, влади, політики часто баналізується. Або звучать тривіальні для європейської традиції відсилання до платонівського "філософа на троні" (хоч би що це означало насправді) і беконівської крилатої фрази "знання – це влада" або в стилі панівної в нашій країні риторики "управлінського неолібералізму" чути мантри – "нам потрібні технократи у владі, без жодної політики".

Що обертається на ситуацію, коли значна частина суспільства залишається взагалі без засобів впливу на ту політику, що її пропонують технократи. Які дуже часто, проте, пропонують дуже ідеологізовані політичні рішення в інтересах далеко не більшості. А якщо спробувати до цих розлогих дискурсів додати критичну роль філософії (прикладних філософів) чи соціальних наук в широкому розумінні, в процесах роботи з політикою – це може взагалі видасться збиваючим з пантелику.

Проте лише в першому наближенні адже саме вони мають концептуально-когнітивні моделі осмислення цих речей – і це точно додасть кращого прояснення наявних зв'язків. Арістотель виокремлював три типи знання, які доповнюють один одного. "Епістема" – 1) знання істини/хиби – логічно не суперечливе знання про сутність речей/ідей, знання загальних принципи. "Техне", 2) – знання, як щось робити – наприклад, пекти хліб чи щось будувати, і 3) "фронеzis" – знання моменту й контексту. Якщо ці типи пов'язати з політикою – як сферою нашого спільного буття, тим, що нас зв'яже – то всі вони можуть бути з нею кореспондовані. Хоча й у різних пропорціях. І в різний час.

Видається очевидним, що освоєння політики починається з усвідомлення її загальних правил та принципів побудови – проте це може лише сформувати уявлення про її форму. Сама форма не вказує якими є конкретні політики. Як чашка не вказує, що з неї ви будете пити – воду, каву чи ще щось. Але ця форма-структура створює можливість взагалі їх проявлення. Тобто засадничо вона є плюралістичною, ну або ліберальною. В сучасних умовах таку роль часто виконує Конституція. Як гарантія прав і свобод громадян. І засадничих політичних відносин – право обирати і бути обраними. Межами тут є заборона тих конкретних політик – які можуть зруйнувати саму конституцію. В європейському контексті – це фашизм і нацизм. Саме вони не повинні "звучати в політії" адже не визнають цю засадничу структуру. Хочуть її зруйнувати. Тобто пропонують не політичне життя або до чи постполітичне. Але виникає багато сумнівів: чи в такому разі зможе існувати конкретний "поліс" і ми в ньому – адже "за межами полісу можуть жити тільки Боги та звірі" (той самий Арістотель). Такий погляд може видатися дещо ангажованим, чим він насправді й є. Це щось із серії габермасівського "конституційного патріотизму" і орієнтації на історичність.

Рівень "техне" не обов'язково пов'язаний з системним уявленням про політику та її принципи. Навпаки, тут можуть бути присутні конкретні управлінці, функціонери, активісти і часто, політики – вони займаються політикою повсякденно і буденно – але не дуже над нею міркують структурно поза межами своїх дій. Тут "дії" це і рішення, розв'язання чи створення проблем для інших мешканців політії. Для них це рутинна. Часто на рівні – так треба робити чи ці речі діють. Політика тут – це конкретні дії. І знання-вміння щодо них. Цьому теж можна навчитися. Можна розуміти змісти цих одиничних дій у прив'язці до епістемічної структури політики (яка самими учасниками може видаватися природною, хоча по суті вона є штучною – створеною самими людьми). Цим часто займаються представники різних соціальних наук. З іншого, якщо ми говоримо про режими, де влада обирається – то і більшість громадян знає про цей тип беручи участь у виборчих рутинізованих процедурах.

І "фронеzis" – це рівень мислення у термінології Арендт. Тобто те, що є діалогом самим з собою про політику, конкретний вибір і кроки в ній. Але він відбувається наодинці – а от його результати можуть бути помітними іншим, як в повсякденному житті, так і у вигляді певних виражених сенсів про політику. І парадоксальність цього рівня в тому, що він є засадничо притаманним всім людям, як "політичним тваринам". Ми його здобуємо соціалізуючись, засвоюючи мову. Але з іншими можемо поділитися лише його результатом – а не самим мисленням. Тож знати про політику, не обов'язково означає мислити про неї або в ній, цим фронеzisним знанням. Це часто може бути небезпечним, адже такі відповіді можуть бути нам неприємними, вести до кар'єрних проблем, або взагалі остаркізму в політичному житті. Інколи, навіть ті, хто вивчають політику волюють не мислити про неї, а залишатись на рівні вже існуючих формальних концертів. А от далеко від академії людина може почати мислити. І знаходити відповіді якими вже зможе поділитися з іншими. Адже ми всі знаємо відповіді. Проте не завжди готові вдаватися до мислення для їх отримання. Тим паче, що в нас є й два інші типи знання про політику.

Людмила Шашкова: до нашої дискусії долучаються аспіранти. Златиславе (Златислав Дубняк), а чи маєте Ви вже деякі "польові" дослідження сьогоднішньої тематики?

Златислав Дубняк: я вважаю, що "**філософія на шляху до публічності**". За останнє десятиліття в Україні помітним став поступовий вихід філософії у широку публічну сферу. Доречно згадати круглий стіл "Філософська думка" (Пролеєв Сергій, Кебуладзе Вахтанг, Богачов Андрій. Філософія у публічному просторі: Між академічністю й популярністю. Круглий стіл "Філософської думки". Філософська думка, № 1. 2017). Це відбувається завдяки різним процесам, серед яких: університетські ініціативи, зустрічі філософських клубів, майстер-класи філософів на освітніх платформах, YouTube-матеріали філософів, видання популярних філософських праць і перекладів, публікації філософами газетних статей тощо. Сьогодні з'являються щоразу більше зацікавлених філософськими літературою й поглядом на світ. Для кожного, хто розуміє філософію як спільне людське призначення, хто розглядає здатність філософувати як невід'ємну складову цивілізованості, останні зрушення в бік публічності дарують надію і натхнення. Однак наразі масштаби цих змін невеликі, а фактори протидії залишаються доволі міцними.

Крайній варіант непорозуміння між академічними філософами і широкою неакадемічною спільнотою – це взаємна відчуженість. Широкий загальний нашої суспільства не розглядає філософію як цінне чи бодай цікаве заняття. У дію входять різного кшталту стереотипи стосовно абстрактності, непрактичності і догматичності філософських знань. З іншого боку, філософи закриваються в межах свого академічного середовища (університетів, інститутів), не бажають зіштовхуватись із непередбаченою публікою. На щастя сьогодняшній рух на зустріч один одному розпочинається. Як мінімум, частина із менш-більш освіченої публіки нині проявляє інтерес до філософських матеріалів і подій. Згадані вище зміни створюють можливості принаймні для того, щоб ті, хто мають необхідні інтелектуальні задатки чи культурні цінності могли прилучитися до багатства філософії. На мою думку, щоб ця конструктивна тенденція продовжувала набирати оберти і охоплювала ширше коло людей, зі свого боку, академічні філософи повинні вести роботу над собою в аспекті адаптації філософування до нетипової аудиторії.

Згідно з моїми спостереженнями, на цьому шляху філософам варто уникати деяких крайнощів. По-перше, вихід у публічний простір, залучення широкої аудиторії містить загрозу перетворення філософського дискурсу в засіб емоційного задоволення, об'єкт споживання, предмет видовища, іншими словами, у все що завгодно, окрім діяльності й методу пізнання. Основний меседж філософії – це раціональне розкриття того, що окрім "видимого" світу існує світ "невидимий, окрім "звичного" світу – "інший" світ, а також того, що людина має прямий доступ до зміни себе й оточуючого світу. Культура філософування з давніх часів побудована на цих засновках. Тож відхилення від цієї основи збиває філософію на манівці. Це поширена проблема там, де філософія стає публічною, адже запити публіки завжди тягнуть до "видимих" благ на зразок гедоністичного задоволення чи утилітарної користі.

По-друге, академічним філософам притаманно зберігати всі свої наукові звички, навіть коли вони спілкуються з нефармовою аудиторією. Часте використання спеціальних термінів, високий стандарт вимог до співрозмовників, відсторонений спосіб комунікації – усі ці шаблони зберігаються в невідповідних умовах. Переїнятися філософією непередбаченої людини за таких обставин майже неможливо. Сьогодні в Україні збільшується кількість філософів, що стають публічними. Але вони знаходять успіх, з ними бажає спілкуватися аудиторія тоді, коли вони готові змінити частину своїх академічних методів і настанов. Взаєморозуміння і потреба у філософії з'являються у просторі, де оперують художніми образами і метафорами, наводять точні ілюстрації ідей, приділяють увагу типово людському (повсякденності, почуттям, цінностям), розглядають один одного як рівних учасників дискусії, застосовують ефективну координацію дій тощо. Нова аудиторія потребує нового комунікативного й педагогічного підходу.

Зв'язок між філософом і широким колом суспільства залежить і від низки інших чинників, як, наприклад, фінансування експертних послуг видавництвами й освітніми платформами, актуальний рівень попиту у населення тощо. Не зважаючи на складну сукупність чинників, на мій погляд, майбутня публічність філософії лежить в руках самих філософів. Один з наступних кроків у нашій ситуації – це прийняття специфіки ширшого публічного кола й адаптація філософування до неї. Здається, що, лише відштовхуючись від подібної установки можливе поступове формування інтелектуальної культури народу і попиту на філософію; сподіватися на самостійне формування інтересу до філософії у суспільстві – занадто оптимістично.

Людила Шашкова: варто згадати, що деякі філософські і міждисциплінарні теми останнім часом є надзвичайно популярними і користуються підвищеним інтересом серед людей більш-менш причетних до сучасної науки і технологій, принаймні всі ми сьогодні є користувачами їх найновітніших досягнень. Анна Одинець навіть запропонує деякі розв'язки в царині однієї з таких тем – філософії свідомості.

Анна Одинець: я назвала би свій виступ так: **"Свідомість як "схема уваги" за Майклом Грациано і штучний інтелект"**. У публічному просторі існують кілька філософських тем, які останні роки незмінно є у тренді не тільки для вчених, але й для звичайних людей. Це філософія свідомості та штучний інтелект. А їх об'єднання гарантовано викликає живі палкі дискусії. Пропоную розгляд нової гіпотези стосовно першої теми та її інтерпретація у другій.

Зустрічаючи нову теорію, я завжди співвідношу її з власним світовідчуттям. Ця гіпотеза в нього вписується.

Майкл Грациано – американський професор психології і неврології в університеті Принстона, така міждисциплінарна сфера інтересів привела його до створення нової гіпотези про природу свідомості, яку він назвав *"схемою уваги"*. *"Увага, – пише автор, – це метод обробки даних, тобто спосіб, яким мозок нормує свої обчислювальні ресурси"*. Це метод, який еволюційно виник, ускладнився та є контрольований головним мозком для виділення критично важливих чинників для виживання. Це здатність фокусуватися та вносити предмет фокусування в загальну схему попереднього отриманого досвіду (кожне окреме яблуко ми миттєво розпізнаємо та відносимо до класу яблук). Вся інформація, яка потрапляє до мозку не могла оброблятися з однаковою якістю, тому важливо було виділяти найважливіші сигнали (Graziano, MSA. God, Soul, Mind, Brain: A Neuroscientist's Reflections on the Spirit World. – Teaticket MA : Leapfrog Press, 2010).

Але як від обробки даних здійснюється перехід до свідомості? М. Грациано вважає, що вся справа в контролі та моделювальній здатності. Щоб контролювати складне явище потрібно його спростити, потрібно створити його модель: *"увявіть собі військового генерала з його іграшковими арміями, розташованими на мапі: ця модель дає йому просте, але корисне уявлення – нехай і не зовсім точне, але доволі зручне, щоб розробити військову стратегію"*. Так і мозок, обробляючи, спрощуючи предмет чи явище, привласнює його собі – вносить у власну схему. Коли мозок направляє свою увагу на модель X, він приписує досвід моделі X собі для того щоб відслідковувати фокус уваги, який постійно змінюється. Кожен новий рух реєструється, спрощується та вноситься в вже існуючу схему. Мозок припише собі властивість X і на неї буде спрямована увага.

Основою теорії схеми уваги служить проста ідея: свідомість є схематичною моделлю стану уваги. У цій гіпотезі свідомість не є емерджентною властивістю, або метафізичним випромінюванням, вона є самою інформацією, що обчислюється експертною системою. Тобто абсолютною матеріально обумовленою властивістю. Когнітивний "механізм" може отримувати доступ до інформації, формулювати її та повідомляти в формі мови. Коли мозок говорить про те, що він свідомий, він передає певну інформацію, оброблювану всередині нього, як і будь-яку іншу доступну йому інформацію. Немає ніякої необхідності перетворювати щось в примарну субстанцію, обмірковувати, а потім повертати назад в світ причин і наслідків.

Другий важливий момент – це постійна спрямованість на обчислення уваги іншої особи. (Б усвідомлює, що Х). Це соціальний інтелект. Реконструкція фокусу уваги іншого на предмет. До цього додається третя важлива риса: обчислення проводяться не тільки щодо того, що інша особа усвідомлює, що Х, а також про те, що "я усвідомлюю, що Х". Коли ми інтроспектуємо власне усвідомлення або приймаємо рішення про наявність або відсутність нашого власного усвідомлення того чи іншого предмета, ми покладаємося на ту саму схему, досвід якої полягає в обчисленні інформації про обзнаність інших людей.

Свідомість найкраще можна описати як модель сприйняття. Це не тільки та інформація, яка може бути вербалізована, це цілий комплекс складних обчислень, який містить насамперед просторове відчуття. Усвідомлене сприйняття, наприклад, іншої людини, це не просто моделювання її думок та емоцій, а моделювання цих властивостей в певному просторі, локалізація, орієнтація та прив'язка до певного місця. *"Ми не просто реконструюємо, що Білл вважає це, відчуває це і розуміє іншого, але ми сприймаємо ті ментальні атрибути, як локалізовані всередині і виходячи з Білла. У цій гіпотезі, через використання механізму соціального сприйняття, ми привласнюємо власність усвідомлення розташуванню всередині себе"*.

Самосвідомість є особливою через те, що наш організм у безперервному доступі сам до себе, він спроможний аналізувати власний стан більш повно та детально, ніж інших людей. Усе дивовижно логічно.

Виходячи з такого розуміння, легко піти на крок вперед до штучного інтелекту. Якщо взяти до уваги те, що інтелект і біологічний і технічний опирається на обчислювальні здатності, то ми бачимо багато спільного. Перш за все, для обчислення потрібна матеріальна основа. Вона є в людей, є і в техніки (бо будь-яке штучне творіння існує або на базі матеріальних автономних процесорів, або під'єднані до серверу, але безперечно мають "тіло"). З приводу вхідних даних різниця тільки в їх різноманітті. Найпростіше з текстовими даними – мовою, бо врешті-решт будь-який ШІ зараз запрограмований якоюсь мовою. Уже важче з образною інформацією, бо її обчислення потребує більших потужностей. Але це тільки питання часу, коли будуть відтворені всі п'ять основних перцепцій. Принцип залишиться таким самим. У робототехніці є поняття про "теорію управління", і воно говорить нам про те, що якщо машина, така як мозок, контролює щось, то вона має внутрішню модель цієї речі. Вона точно так, як людський мозок, систематизує та фільтрує, залишаючи загальний образ, точно так "прописаний" на матеріальному носії, як і у людини. Отже, ШІ – за доволі високого рівня обчислення – здатний "усвідомлювати" навколишнє (Graziano, MSA; Kastner, S (2011). Human consciousness and its relationship to social neuroscience: A novel hypothesis. *Cog Neurosci.* 2 (2): 98–113).

Але навколишнє ніколи не може бути статичним, воно завжди динамічне. Тому, обчислюючи вхідну інформацію, машина так само буде відносити в категорію "особа" всіх, хто буде мати набір певних рис. А отже, приписувати їй такі ж властивості, які матиме сама, а отже, стежити за фокусом уваги іншої особи. Так штучний інтелект долучиться до соціального інтелекту.

Із самосвідомістю теж аналогічно. Машина матиме більш деталізовані дані про власний стан, зможе обробляти їх постійно так, як людина рефлексує над своїми. Уявлення моделі власної істоти, компактно зібране у схему уваги до себе, буде створювати так, як створює у людини відчуття власного Я. А локалізація, яка обумовлюється безперервним потоком просторових даних, допоможе це "власне Я" розмістити саме "тут". Тут – всередині власного тіла і, одночасно, розташовану в цьому часі і просторі.

Хіба не з цього складається свідомість? Це розуміння, хто ти; розуміння, де ти; розуміння, хто/що навколо; моделювання можливих майбутніх подій та пам'ять про минулі! (M. Graziano, MSA How the light gets out. [<https://aeon.co/essays/how-consciousness-works-and-why-we-believe-in-ghosts>]).

Для мене гіпотеза свідомості як схем уваги М. Граціано виявилася дуже переконливою. Вона демонструє, на яких засадах формується свідомість у людей і з цих засад можна розглянути можливість існування свідомості у машин і штучним інтелектом. А ця проблематика і фахівцям, і пересічним людям прояснює можливі майбутні перспективи.

Людмила Шашкова: усі учасники Круглого столу зазначили, що тема, порушена в обговоренні, надзвичайно актуальна й важлива. Я погоджуюсь з тим, що вона важлива і як дискусійна для науковців, і як практично-прикладна. Сучасна людина (а це ми з вами) протягом життя лише одного покоління є свідком, учасником і навіть дівцем процесів зміни не одної, а цілої низки культурних періодів, або навіть епох. Якщо раніше людина орієнтувалася на визначену структуру культурних цінностей, які регулювали життя багатьох поколінь протягом цілих століть, то в ситуації сьогодення здатність до культурної трансформації стала необхідною умовою адаптації людини до контекстуальних змін. Це означає акцентування здатності працювати не лише зі знаннями, а й культурними ситуаціями, різними ментальностями, ба більше – не маніпулювати інформацією з конкретної галузі знань, а вміти утворити культурну ситуацію, яка породжує вміння працювати зі смислами. У такому аспекті, безперечно, значний евристичний потенціал мають, на мою думку, заняття філософією, ознайомлення зі світовою філософською спадщиною. І людині це потрібно насамперед задля того, щоб сформувати і запропонувати нові альтернативи для себе, а, можливо, і для інших.

Учасники дискусії висловилися щодо цілої низки питань, починаючи зі з'ясування наявності кризи філософії чи її ренесансу в Україні, необхідності для філософа "ходіння в народ" чи сидіння у "вежі зі слонової кістки", і врешті-решт – оптимістичного чи скептичного налаштування з приводу зростання інтересу до філософії в широких колах і зниження її статусу на академічному рівні. Кожен з учасників дискусії позначав нові виклики, що постають перед філософією, і необхідність враховувати новий контекст, в якому існує філософія.

Отже, філософія лише на шляху до публічності, а щоби залишатися в цій сфері, з'ясовується, потрібна "любоб взаємна", не бути монологічною, а вести діалог чи полілог. Тому життєво необхідним для філософів є продукування нового простору комунікації, як філософського, так і навколо філософського, використовуючи рефлексійні й методологічні можливості філософії, спрямовані на розширення смислових горизонтів, розвиток критичного мислення, розуміння інтелектуальної і смисложиттєвої позиції іншого. За словами одного з учасників, не лише критикувати й підважувати – але й змінюватися.

Дякую всім за участь, глибокий рівень обговорення, щирість і зацікавленість у висловленні власної думки!

А. О. Баумейстер

доктор філософських наук

ІДЕНТИЧНІСТЬ ЄВРОПИ: ВИКЛИКИ І ЗАГРОЗИ

Здійснено аналіз головних ідей Паризької Декларації, яку наприкінці 2017 р. проголосили 13 провідних європейських інтелектуалів. Що становить європейську ідентичність? Які джерела сформували сучасну Європу? Які загрози і виклики стоять перед Європою сьогодні? Зроблено спробу відповісти на ці питання.

Ключові слова: істинна і хибна Європа, спільне благо, національна держава, європейські цінності.

1. Паризька Декларація "Європа, у яку ми можемо вірити" – одна з головних інтелектуальних подій 2017 р.

Сьомого жовтня 2017 р. в інтернеті було опубліковано текст Паризької декларації під назвою "Європа, в яку ми віримо". Текст підписали 13 провідних європейських інтелектуалів, серед яких такі видатні мислителі, як Роберт Шпеман (*Robert Spaemann*), Ремі Браг (*Rémi Brague*), Роджер Скрутон (*Roger Scruton*), П'єр Манан (*Pierre Manent*) та ін¹. На початку текст з'явився одразу

¹ Оскільки нашу політично-філософську традицію не можна вважати достатньо зрілою, не буде зайвим коротко представити вітчизняному читачу авторів Декларації.

Філіп Бенетон (*Philippe Bénétton*) – французький політолог, професор в Університеті міста Ренн. Ремі Браг (*Rémi Brague*) – французький філософ, фахівець з арабської філософії, філософії релігії та середньовічної філософії. Емерит-професор Університету Париж I (Сорбона) і "кафедри Романо Гвардіні" в Мюнхенському університеті Людвіга Максиміліана. Український читач може ознайомитися з поглядами Ремі Брага, прочитавши книжку "Європа, римський шлях" (російський переклад – Долгопрудный, 1995) і його блискучу статтю "Мови та традиції, що лежать в основі філософії Європи" у першому томі Європейського словника філософій під редакцією Барбари Кассен (Київ, Дух і літера, 2009). Шанталь Дельсоль (*Chantal Delsol*) – французький філософ, історик. Професор політичної філософії в університеті Марн-ла-Валле. Позиціонує себе як "ліберал-консерватор". У 1993 заснувала Інститут Ханни Арендт (на Дельсоль філософія Арендт вплинула ще в студентські роки). Роман Йох (*Roman Joch*) – чеський політик, публіцист, політичний коментатор і перекладач. Позиціонує себе як "ліберал-консерватор". Ланці Андраш (*Lánczi András*) – угорський консервативний філософ, політик. Ришард Легутко (*Ryszard Legutko*) – польський філософ і політик. Перекладач й інтерпретатор творів Платона (діалогів "Федон", "Євтифрон", "Апологія Сократа", "Критон"). З 2009 року – депутат Європейського парламенту, член партії "Право і справедливість". П'єр Манан (*Pierre Manent*) – французький політичний філософ. Викладає у Вищій школі соціальних наук. Знаний дослідник ліберальної традиції. У 2005 році в київському видавництві "Дух і літера" вийшла його книжка "Інтелектуальна історія лібералізму". Янне Холанд Матларі (*Janne Haaland Matlary*) – норвезький політолог, консервативний політик. В студентські роки навернулася у католицизм. Була радницею Папи Йоана Павла II. Далмасіо Негро Павон (*Dalmacio Negro Pavón*) – іспанський професор-емерит політичних наук в католицькому університеті Сан Пабло (Мадрид). Дослідник лібералізму. Роджер Скрутон (*Roger Scruton*) – англійський філософ і консервативний мислитель. Його "Коротка історія новітньої філософії" була видана у 1998 році в київському видавництві "Основи". Російською перекладена книжка Скрутона "Кант, краткое введение". Роджер Скрутон має прекрасний сайт, який я рекомендую відвідати нашим читачам. Роберт Шпеман (*Robert Spaemann*) – німецький філософ, один із найвпливовіших католицьких мислителів німецькомовного світу. Учень Йоахіма Ритера. Сфера його наукових інтересів – політична філософія (студії, присвячені Бональду, Фенелону, Руссо), моральна філософія й філософія релігії. Йому належить ідея "Історичного словника філософії" (так званий, "Ритеровський

на дев'яти європейських мовах (тепер на сайті текст представлений у 24 мовних версіях).

Без перебільшення цей документ можна вважати однією з головних інтелектуальних подій минулого року. Текст Декларації складається із 36 невеличких параграфів. Автори (представники десяти європейських країн – Франції, Німеччини, Іспанії, Чехії, Угорщини, Польщі, Голландії, Великобританії, Норвегії та Бельгії) говорять про Європу як про свою спільну Батьківщину. На їхню думку сьогодні Європа перебуває в дуже небезпечному стані, оскільки потрапила в полон хибного розуміння самої себе і власної історії. Автори Декларації розуміють своє завдання як виконання інтелектуального обов'язку: здійснити чесний і правдивий аналіз ситуації, в яку потрапила Європа й запропонувати шляхи можливого виходу з кризи.

Європейська преса (я маю на увазі провідні газети, а не другорядні Інтернет-ресурси) обійшла публікацією Декларації красномовним мовчанням². Начебто текст написали не провідні європейські мислителі, а якісь маргінали-консерватори, думка яких навряд чи варта уваги широкого загалу читачів. Утім ідеї, висловлені в Декларації є настільки важливими й актуальними, що вони потребують не тільки активного поширення, але й критичного обговорення. Для цього на мою думку, треба спочатку чітко зрозуміти, чого ми точно не можемо приписати авторам тексту, потім варто уважно проаналізувати основні положення Декларації і, нарешті, спробувати оцінити як рівень діагностики, так і рівень терапії, що їх пропонують знані європейські мислителі.

2. Критика упереджень щодо ідей, висловлених у Декларації

Отже, почнемо з упереджень. Одразу можна відкинути перше можливе упередження, що декларацію створили якісь маргінальні й нікому невідомі "інтелектуали", а тому їхній текст не вартий серйозної уваги. Імена свідчать самі за себе. Більшість авторів – авторитетні філософи, професори провідних європейських університетів. Деякі з них мають ще й солідний політичний досвід, а тому немає жодних підстав вважати їх

словник", найавторитетніший філософський словник минулого століття). Роберт Шпеман є принциповим опонентом Юргена Габермаса (критичні статті Шпемана, спрямовані проти головних ідей Габермасової дискурсивної етики жваво обговорювалися у німецькомовній філософській літературі 60-х-80-х років минулого століття). Берт Ян Спрют (*Bart Jan Spruyt*) – голландський історик, журналіст і консервативний письменник. Маттіас Шторме (*Matthias Storme*) – бельгійський юрист і консервативний філософ.

² Винятком була коротка та іронічна замітка Симона Штрауса в *Frankfurter Allgemeine Zeitung* від 14.10.2017 (у цій короткій рецензії автори Декларації фігурують як "група консервативно мислячих інтелектуалів").

відірваними від життя мрійниками, що ностальгують за вигаданим минулим.

Друге упередження стосується політичних поглядів авторів тексту. Навіть у публічній полеміці, яку ініціювала в українському просторі моя невеличка публікація у газеті "День"³, головні закиди полягали в тому, що текст Декларації створили закоренілі консерватори-ретрогради, які ненавидять усе сучасне й прогресивне і прагнуть повернути нас в архаїчні часи "страшного Середньовіччя. На це можна відповісти так.

По-перше, політичний консерватизм сам по собі є легітимною інтелектуальною позицією, що спирається на потужну традицію і має багато прихильників у сучасній Європі. Дуже небезпечним симптомом є теперішні спроби маргіналізувати консервативну думку, ототожнюючи її з новітніми популістськими політичними течіями і радикальними правими рухами. І дуже прикро, що саме сьогодні, коли існує нагальна потреба в серйозному і виважененому діалозі, одна зі сторін намагається створити примітивний і міфічний образ опонента за дуже простою схемою. Спочатку опонент описується в самих чорних фарбах, проголошується ворогом усього прогресивного й передового, а потім недвозначно нас підштовхують до висновку, що мовляв і вести діалог з таким опонентом не має жодного сенсу. З таким опонентом необхідно боротися не раціональними аргументами, а *іншими засобами*. Що це за інші засоби, ми добре знаємо з сучасних прикладів (і на цьому постійно наголошують автори Декларації)⁴. Ідеться або про замовчування, або про маніпулятивні практики, або про прямі й відверті заборони. Цікаво, що реакція європейських ЗМІ і представників ліво-ліберального табору була і є красномовним підтвердженням інтелектуального діагнозу авторів Декларації.

По-друге, не всі автори Декларації є консерваторами у класичному сенсі. Частина з них позиціонує себе як ліберал-консерватори. Автори тільки вітають прогрес і реформи (§ 5) (хоча критикують міф про невпинний прогрес). Їхні симпатії на боці відкритого суспільства: "У минулому європейці боролися, щоб зробити наші політичні системи відкритішими для громадянської ініціативи, і ми по праву цим пишаємося" (§ 5). Автори закликають до взаємодовіри у публічному просторі (§ 6), до активної участі в обговоренні сучасного стану, в якому перебуває Європа, і до спільного пошуку шляхів подолання кризи. Нарешті, автори закликають до відновлення справжнього лібералізму (§ 25). Тобто, перед нами яскравий приклад *ідеї відкритості*. Ми тут бачимо мислителів, які є палкими прибічниками *відкритого суспільства*, де панує дух діалогу, а не дух ізоляціонізму й нетолерантності.

Ще одне упередження пов'язане з переконанням, що перед нами звичайний приклад старого жанру під назвою "загибель Європи". У цьому контексті авторів Декларації намагаються ставити в один ряд з "аналіти-

ками" сумнівних маргінальних газет та інтернет-серсурсів, які регулярно пишуть про "смерть Заходу" і проголошують близьке пришествя якогось нового світового порядку. З такими дешевими критиками і пророками автори Декларації не мають нічого спільного. Вони бачать себе носіями європейської культури і беруть на себе роль захисників справжньої Європи. Наприклад, деякі їхні тези звучать доволі жорстко. Справді, деякі звороти близькі до жанру публіцистичного памфлету. Однак не варто забувати, що перед нами – не академічний розлогий трактат (а більшість авторів видали багато таких трактатів, написаних на високому академічному рівні), а саме *декларація*. Ідеї декларації мають бути висловлені лаконічно і чітко, поєднуючи інтелектуальну глибину з риторичною майстерністю. Текст адресований не тільки вузькому колу інтелектуалів, а широким колам освіченої публіки. Ті, хто вимагає від цього тексту академічної поміркованості, по-перше, змішують літературні жанри, а, по-друге, вдаються до відвертої маніпуляції.

3. Аналіз головних положень Паризької Декларації. Що таке "справжня Європа"?

Тепер час проаналізувати головні положення Декларації. Через увесь текст червоною ниткою проходить протиставлення справжньої і хибної Європи. "Справжній Європі загрожують задушливі лещата, що їми нас здавлює хибна Європа... Ми захищатимемо, підтримуватимемо та відстоюватимемо справжню Європу" (*the real Europe, das wahre Europa, Europe véritable, l'Europa vera*) (§ 4)⁵. Що таке "справжня Європа"? Це спільнота народів⁶, що утворює єдність-у-різноманітності⁷ (§7). Різноманітність націй, мов, культур і традицій співіснує в єдиному духовному чи символічному просторі. Ідеться про своєрідну культурну єдність, про певний універсалізм. Власне, протиставлення справжньої і хибної Європи в тексті набуває форми протиставлення двох типів універсалізму (про це докладніше – далі). Ця духовна єдність, що визначає ідентичність справжньої Європи, постала з кількох джерел.

Передусім культурна єдність Європи сформувалася під впливом *християнства* (§§ 9–10). Тут важливо відзначити кілька нюансів. Християнство (особливо на латинському Заході) сприяло утворенню особливої форми універсалізму. Його дієвими силами були не так політична влада й економічні чинники, як (більшою мірою) ідеї і чесноти. Християнські інтелектуали не тільки зберегли античну спадщину, але надали античній традиції статус необхідного культурно-освітнього канону. Латинське християнство сформувало нове уявлення про владу й уможливило те, що можна назвати *світською політикою* (в Античності політика була невіддільна від релігії) й *автономією особи*. Іншими словами, єдність християнського світу спиралася переважно на ідеї, символи, чесноти (теологічні, етичні й громадянські), а не на певну політичну владу. Європейська єдність довгий час трималася не на жорсткому політико-правовому конструкті. Це надавало Європі специфічних рис відкритості й динамічності. Європа формувалася як *відкритий проект*. Чим більше на перший план почали виступати винятково світські чинники (свідомо послаб-

³ 31 жовтня 2017 року у газеті "День" я опублікував блог під назвою "Спокуси фальшивої Європи. Чому паризька декларація провідних філософів є надзвичайно важливою саме зараз". Я сам дізнався про Декларацію випадково, завдяки вже згаданій мною рецензії у *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. Треба сказати, що моя публікація викликала неабияке пожвавлення й ініціювала цілу публічну дискусію. Від самого початку мене, як і авторів Декларації, було звинувачено в тих самих "гріхах": архаїчний консерватизм, ресентимент, безпідставний алярмізм, вигадання неіснуючих проблем, намагання повернутися до "темного Середньовіччя" і багато іншого (у подібному дусі).

⁴ Цю тезу добре ілюструє фрагмент з § 23: "Тим, хто намагається протистояти такій фатальності інкримінують злочинну ностальгію та анафематствують як расистів чи фашистів".

⁵ Оскільки текст існує в різних мовних версіях, іноді важливо і корисно порівняти ці різні версії, щоб відчутти, наскільки кожна мова нюансує й по-своєму інтерпретує здавалося б спільний зміст. А щоби не переважувати основний текст статті іншомовними зворотами, я буду подавати їх у зносках.

⁶ a community of nations (eng), une communauté de nations (fr), comunità di nazioni (it), eine Gemeinschaft von Nationen (dt), wspólnota narodów (pl).

⁷ Einheit-in-Vielfalt, unity-in-diversity, unité-dans-la-diversité (fr).

ляючи християнські впливи), тим більш жорсткою і закритою ставала модель європейської єдності. "Не випадково занепад християнства в Європі збігся з новими спробами встановлення політичної єдності: імперії грошей та норм, що стверджується за допомогою універсальних псевдо-релігійних сентиментів, що їх наразі конструює Європейський союз" (§ 9)⁸. Ідейно-культурній єдності християнства автори Декларації протиставляють псевдо-релігійний універсалізм (*pseudo-religious universalism*) грошей і жорсткого нормативного регулювання в рамках ЄС. Це дуже важливий нюанс. Хибна Європа наразі будується на засадах світського універсалізму, на принципах секулярної квазі-релігії, доволі агресивної, авторитарної, навіть з елементами "м'якої" тиранії. Хибна Європа, спираючись на штучний і жорсткий універсалізм, є насправді *закритим проектом*.

Другим важливим джерелом Європи є *Античність*, класичний спадок Греції та Риму. "Ми впізнаємо себе в літературі античної Греції та Риму. Як європейці ми боремося за велич класичних чеснот"⁹. "Суворі чесноти стриманих римлян та гордість громадянської участі та філософського запитування греків¹⁰ не поринули у забуття у справжній Європі".

Третє джерело автори не називають прямо, але про нього постійно йдеться у перших дванадцяти параграфах Декларації. Це джерело – *єпоха Модерну*. Саме в цю епоху постали національні держави. "Ідея імперії тривалий час не втрачала своєї привабливості, однак, врешті-решт модель національної держави взяла гору, адже саме вона пов'язує народ з його суверенітетом. Відтоді національна держава стала прикметною рисою європейської цивілізації" (§ 7). Ця теза свідчить проти того, аби вважати авторів Декларації прибічниками ідеї середньовічної імперії або якоїсь її модернізованої версії (на кшталт теократичного ідеалу Володимира Соловйова). Національні держави – продукт Модерну і, вважаючи Європу спільнотою національних держав, автори Декларації недвозначно апелюють до Модерну як одного з джерел європейської єдності. Навіть трагічний досвід ХХ століття не знищив спільну європейську спадщину, а, навпаки, посилив усвідомлення її важливості і укріпив європейську ідентичність (§ 8). "Це і є свідоцтво глибоко космополітичної цивілізації: ми не прагнемо примусової та нав'язаної єдності імперії" (там само)¹¹. Цікавий ню-

⁸ Ця важлива теза в різних мовних версіях набула різного вираження. В англійській версії: "It is no accident that the decline of Christian faith in Europe has been accompanied by renewed efforts to establish unity – an empire of money and regulations, covered with sentiments of pseudo-religious universalism, that is being constructed by the European Union". Німецькомовна версія у порівнянні з англійською, напрощуд лаконічна: йдеться про спробу "eine politische Einheit zu schaffen – ein Imperium durch die Europäische Union" ("створити політичну єдність – імперію через Європейський Союз). У французькій й італійській версіях вживаються звороти відповідно *sentiments pseudo-religieux universels* і *sentimenti di universalismo pseudoreligioso*.

⁹ nous luttons pour la grandeur des vertus classiques (fr), we strive for greatness, the crown of the Classical virtues (eng). Німецька версія звучить романтичніше: "Als Europäer streben wir nach Größe, der Krone der klassischen Tugenden der Antike".

¹⁰ Мені як філософу цікаво зазначити, що *spirit of philosophical inquiry* (eng) і *l'esprit de questionnement philosophique* (fr) у німецькомовній версії передається як *der Geist philosophischen Zweifels* (у цих трьох версіях йдеться відповідно про "філософські дослідження", "філософські запитування" й "філософські сумніви").

¹¹ "This testifies to the depth and power of Europe as a civilization that is cosmopolitan in a proper sense" (eng). У французькій версії також йдеться про *une civilisation profondément cosmopo-*

ans. Зворот "космополітична цивілізація" вказує на те, що автори приймають не тільки досягнення епохи Модерну, але й високо оцінюють спадок Просвітництва.

Отже, що ж таке "справжня Європа" на думку авторів Декларації? Це символічна (духовна, ідейна) єдність різних національних держав, різноманітних культур, мов і традицій. Ця єдність утворилася завдяки трьом головним джерелам: християнству, античному спадку й завдяки ідеям, що сформувалися в епоху Модерну. Визначальними елементами цієї єдності є християнський монотеїзм, висока оцінка раціональності (нагадаю, що університети виникли саме на латинському Заході у ХІІІ ст., а діалоги Платона зберегли для нас візантійські монахи у ІХ ст.), система теологічних, етичних і громадянських чеснот, висока правова культура, ідея автономії особи, ідея людської гідності, відкритість до діалогу і взаємного обміну ідеями та досягненнями, нова ідея політичної влади тощо. В цілому, саме тому, що форма існування Європи – це єдність-у-різноманітності, "справжня Європа" утворилася й століттями існувала як *відкритий і спільний проект*.

Може виникнути запитання: а хіба сучасна Європа не відповідає цим стандартам? Хіба її єдність сьогодні не визначається наведеними властивостями? Автори Декларації відповідають на ці запитання негативно. В цьому і полягає сьогодні головна загроза: Європа зраджує власній ідентичності, відмовляючись від власного культурного спадку. Той проект, що розвивається сьогодні, є хибною Європою. Що таке "хибна Європа"? І чому вона містить серйозні культурні і політичні небезпеки? Давайте уважно прослідкуємо за логікою авторів Декларації.

4. Що таке "хибна Європа" і які загрози з нею пов'язані?

Якщо образ "справжньої Європи" у тексті Декларації потребує уважної реконструкції (що я й намагався зробити у попередньому підрозділі статті), то головні риси "хибної Європи" представлені цілком виразно. Йдеться про штучний конструкт, що спирається на секулярну релігію, на своєрідний контр-образ християнства. Прихильники хибної Європи "створюють власне лжехристиянство універсальних прав людини" (§ 13).

Автори Декларації намагаються виявити основні лінії спотворення справжньої Європи. Передусім вони звертають увагу на хибний образ свободи, проголошуваний адептами нового порядку: свобода витлумачується ними радше як "звільнення від усіх обмежень" (§ 14). Така свобода породжує лише "лібертаріанський гедонізм", що викликає відчуття "нудьги і втрати сенсу"¹². "Наше суспільство занурюється в індивідуалізм, відчуженість та бездіяльність"¹³. Замість того, щоб бути вільними, ми прирікаємо себе на порожній конформізм культури, заснованої на споживацтві та медійних взірцях. Наш обов'язок – оголосити правду: покоління 1968 зруйнувало, але нічого не вибудувало. Воно створило

lite. Зовсім інший акцент ставиться у німецькомовній версії: "Dies beweist die Tiefe und Kraft der europäischen Zivilisation, die in einem angemessenen Sinne weltoffen ist" ("Це є доведенням глибини і сили європейської цивілізації, що у відповідному сенсі є відкритою світу").

¹² "Der liberale Hedonismus führt oftmals zu Langweile und einem Gefühl der Sinnlosigkeit" (dt). "Libertine hedonism often leads to boredom and a profound sense of purposelessness" (eng). "L'hédonisme libertain mène souvent à l'ennui et au sentiment d'inutilité" (fr). Польська версія: "Libertyński hedonizm prowadzi często do nudzi i głębokiego poczucia bezcelowości".

¹³ У німецькомовній версії – Individualismus, Isolation und Ziellosigkeit ("безцільність"). Individualism, isolation and aimlessness (eng.); l'individualisme l'isolement et le désœuvrement (fr.).

порожнечу, яку сьогодні заповнюють соціальні мережі, дешевий туризм та порнографія" (§ 15). Погодьтеся, звучить сильно. Але назвати це надмірним перебільшенням аж ніяк не можна. Авторі виявляють одразу кілька аспектів спотворення й обмеження свободи. На одному полюсі – внутрішня порожнеча, відчуженість, втрата моральних орієнтирів, збіднення духовного світу індивіда, а на іншому полюсі – посилення зовнішнього контролю¹⁴, обмеження свободи слова, уникання гострих дискусій. "Хибна Європа не сприяє культурі свободи. Вона просуває продиктовану ринком культуру гомогенізації і політично нав'язаного конформізму" (§ 16). У цій діагностиці спотворення свободи (§§ 15–16) ключові образи – безликість, позбавлення сенсу, безцільність, нудьга, влада посередності. Авторі навіть кажуть про "тиранію технократів" (§ 19), про особливий клас євро-чиновників, які "позбавляють Європу політичного життя". "Це м'яка, втім реальна¹⁵ тиранія, якій ми зобов'язані протистояти" (§ 19).

Інша лінія спотворення європейської ідентичності – хибний образ культури. Авторі піддають критиці проєкт мультикультуралізму, зображуючи його як карикатуру на ідею християнської універсальної любові до ближнього (§ 7)¹⁶. Однак насправді цьому проєкту відводилася роль терапевтичного знаряддя для зняття культурних напружень (§ 18). Спроба, як відомо, виявилася невдалою¹⁷.

Після лаконічного, але доволі змістовного аналізу загроз, пов'язаних з конструюванням хибної Європи, автори Декларації особливу увагу приділяють відповідальності інтелектуалів за те, що відбувається в європейською політикою та культурою в останні десятиліття. Довгий час університети були тими просторами інтелектуальної відкритості, тими дискусійно-критичними майданчиками, в яких обговорювалися актуальні проблеми сучасності й шукалися виходи з кризових ситуацій. "Найпершим стрижнем європейської думки була суворі дисципліна інтелектуальної чесності та пошук об'єктивності" (§ 21)¹⁸. Цей ідеал критичного мислення й пошуку об'єктивності "змінився протягом двох останніх поколінь". Тепер в університетах панує дух конформізму і нетерпимості до інакodomства. "Наші університети стали дійовими особами культурної руйнації" (там само). Знову сильний зворот. Однак досвід останнього часу тільки підтверджує цей діагноз. Наприклад, серед представників двох останніх поколінь німецьких філософів (на відміну від їхніх університетських учителів), переважають настрої, що утримання філософа від публічної активності (висловлювання про актуальні проблеми суспільства) – це радше благо, ніж недолік.

¹⁴ "Правила, зазвичай створені безликими технократами на побігеньках у можновладців, регулюють наші професійні відносини, ділові рішення, освітню кваліфікацію, засоби масової інформації та медіа-розваги".

¹⁵ réelle (fr), increasingly real (eng), coraz bardziej realna tyrania (pl), immer realere Tyrannei (dt).

¹⁶ "Парадоксальним чином, європейський мультикультурний проєкт, відкидаючи християнське коріння Європи, перебільшено та викривлено експлуатує християнський ідеал універсальної любові до ближнього".

¹⁷ Але скільки було квазі-інтелектуального галасу, скільки було написано монографій і статей, проведено конференцій протягом двох останніх десятиліть минулого століття! Тепер про це мало хто згадує...

¹⁸ la recherche de l'objectivité (fr), objectivity (eng); Objektivität (dt).

5. Як протистояти викликам і загрозам хибної Європи?

Після запропонованої авторами Декларації критичної "діагностики часу", неодмінно виникає питання "що робити"? Чи є ефективні засоби протистояння загрозам хибної Європи? Чи існує для сучасної Європи альтернатива тому шляху, яким вона рухається в останні десятиліття? Авторі вважають, що альтернатива існує.

1. Передусім важливо позбавити хибну Європу її ідеологічного фундаменту, *відмовитися від фальшивої форми універсалізму у вигляді секулярної квазі-релігії*¹⁹. Ця теза звучить як заклик до *ре-секуляризації* (тобто, відновлення світськості!) у публічній сфері (§ 24)²⁰. Цікавий аргумент. По-перше, він свідчить проти тлумачення Декларації як якогось проєкту нового середньовіччя, як заклик до архаїзації. По-друге, автори переконані, що головне джерело сучасних європейських проблем – світоглядне, ментальне. Нав'язуваний європейськими технократами штучний інтелектуальний конструкт (світська квазі-релігія) (1) *паразитиє на християнстві* (з одного боку, відмовляючись від християнства, а з іншого боку, – використовуючи деякі християнські ідеї в їх секуляризованій і спотвореній формі), (2) *відкидає класичну спадщину* Греції та Риму (заперечуючи систему чеснот і концепції блага та осмисленого життя) і (3) *заперечує головні здобутки Модерну* (руйнуючи європейську політичну систему як спільноту національних держав). Оскільки ця квазі-релігія агресивна й нетерпима, оскільки вона вимагає сліпої віри і закрита для аргументів, її треба *піддати раціональній деструкції*. Передусім це має стати завданням інтелектуалів, оскільки справа виглядає не такою простою. Йдеться про серйозний інтелектуальний виклик: виявити повну безпідставність, суперечність і непослідовність поширеної серед технократичних європейських еліт квазі-релігії. Зрозуміло, що буде спротив (реакція на публікацію Паризької Декларації – повне тому підтвердження). Але завдання не є неможливим.

2. Другий важливий крок – це *відновлення справжнього лібералізму*. Цей процес лібералізації автори пов'язують з поверненням до прозорості і неспотвореної мови діалогу, до прозорих дискурсів, завдання яких полягає не у приховуванні й затемненні реального стану речей, а в розумінні того, що відбувається. "Майбутнє Європи має бути ліберальним у найкращому сенсі цього слова, себто слід відстоювати ґрунтовні публічні дискусії вільні від ризику насильства і примусу"²¹ (§ 25).

3. Відмова від штучної квазі-релігії й відновлення публічних дискусій уможливить *появу політиків нового типу* (§26). Усі ми сьогодні відчуваємо кризу політичних еліт. Коли політики перекривають шляхи повноцінної публічної комунікації, коли вони уникають обговорення

¹⁹ "Універсалізм та універсалістські претензії хибної Європи – це не що інше як ерзац-релігії, що послуговуються власним Символом віри і власними анафемами. Це потужний опіум, що паралізує Європу як політичне тіло. Ми мусимо наполягти, аби релігійні прагнення належали суто релігійній сфері, а не політичній, і аж ніяк не царині бюрократичної адміністрації" (§ 24).

²⁰ "Задля того, щоб віднайти здатність до політичних та історичних дій, треба знову секуляризувати європейське публічне життя". Ist es notwendig, das öffentliche Leben in Europa zu re-säkularisieren (dt); it is imperative that we re-secularize European public life (eng); il est impératif de relaïciser la vie publique européenne (fr). В італійській версії йдеться про повну секуляризацію політичного життя Європи (la vita politica dell'Europa).

²¹ Ця фраза звучить майже в дусі комунікативної філософії К.-О. Апеля й Ю. Габермаса.

складних питань, політика перетворюється на дешеве шоу, на мистецтво приховування й маніпуляцій. Автори Декларації коротко описують чесноти відповідальних політиків, які ставляться з повагою до культурної спадщини Європи і шукають визнання власного народу, а не вигаданого "міжнародного товариства", яке насправді є "піар-службою олігархії"²².

4. Ще один важливий крок – *відродження національної єдності та солідарності*. Йдеться про ідею спільного блага (яка в Декларації згадується неодноразово) і про зміну ставлення до міграційної політики (§§ 27–28).

5. Ще одна теза авторів Декларації, яку я вважаю вельми актуальною і яка викликає потужну критику з боку опонентів, це ідея *відновлення соціальних і культурних ієрархій*. "Здорова демократія²³ потребує соціальних і культурних ієрархій, які сприяють прагненню до досконалості і шанують тих, хто служить спільному благу. Вартує відновити почуття духовної величчя та належно її вшанувати, аби наша цивілізація змогла протистояти зростаючій могутності багатства, з одного боку, і вульгарним розвагам, з іншого" (§ 29). Здається ця теза суперечить ідеям егалітаризму і рівності прав громадян. Вона сьогодні може видаватися недемократичною і несучасною. Чому? А тому що прибічники хибної Європи вживають мову, що переставляє акценти й спотворює сенси. Насправді авторам ідеться не про якісь нові групи привілейованої аристократії. Ідеться про важливу роль моральних авторитетів, позиція яких не залежить від впливу великих грошей або від тиску вульгарної посередності. Європа успадкувала від античності уявлення про чесноти й ідею людського вдосконалення. Християнство посилило ці уявлення, додавши до античного списку ще авторитет святості й духовної аскези. Автори вказують на незаперечний факт: без моральних авторитетів, тільки орієнтуючись на культ багатства і розваг, демократичне суспільство не може повноцінно функціонувати й розвиватися. "Справжні²⁴ ієрархії сприяють соціальному добробуту" (§ 29).

6. Запропоновані кроки мають сприяти *відновленню моральної культури*. У цьому контексті йдеться про відновлення концепції добродесного й осмишеного (наповненого) життя. "Європа не зможе розквітнути, якщо не відродиться спільне прагнення до піднесеного життя та до досконалості"²⁵ (§ 30).

7. Автори виступають за *повернення економіці соціального* (я б сказав – гуманітарного) *виміру*. Дуже небезпечно поширювати ринкову логіку на все суспільство (наприклад, на політику, науку, культуру, на соціальні стосунки). "Ми не можемо дозволити, щоб усе було

²² У тексті Декларації це зворот, що приховує у собі доволі сильний критичний потенціал. "...Solche Politiker gieren nicht nach Applaus der 'internationalen Gemeinschaft', die tatsächlich nur der PR-Abteilung einer Oligarchie ist" (dt). "...The 'international community', which is in fact the public relations apparatus of an oligarchy"(eng). У польській версії це звучить лаконічніше, але не так сильно: "...która tak naprawdę jest wizerunkowym narzędziem oligarchii".

²³ Healthy democracy (eng); eine funktionierende Gesellschaft (dt); une démocratie saine (fr).

²⁴ saines hiérarchies (fr.), a proper hierarchy (eng); eine richtige Hierarchie (dt); una giusta gerarchia (it); właściwa hierarchia (pl).

²⁵ "Europe cannot flourish without a restoration of a communal aspiration toward upright conduct and human excellence" (eng). У німецькомовній версії йдеться про відновлення "des gemeinschaftlichen Strebens nach aufrechtem Verhalten und menschlicher Größe".

на продаж. Процвітаючі ринки потребують правової держави²⁶, націленої на більше, ніж на просту економічну ефективність" (§ 31).

8. Відновлення справжньої Європи потребує *реформування освіти й повернення до високих культурних стандартів*. Якщо сьогодні університети не виконують своїх функцій, – бути, з одного боку, просторами збереження й передачі традиції, а з іншого, – місцями відкритих інтелектуальних дискусій і бастіонами критичної раціональності, то нинішня університетська освіта має зазнати суттєвих змін. Це стосується і зміни ставлення до культури. "Ми повинні відродити європейську елітарну культуру²⁷, визначаючи піднесене і прекрасне за наш спільний еталон, і, відкидаючи деградацію мистецтв до форми політичної пропаганди" (§ 32).

9. Список необхідних кроків для відновлення справжньої Європи доповнюється тезою про *важливість традиційних сімейних цінностей* (§ 33).

Текст Декларації завершується закликом до активної співучасті у відновленні справжньої Європи (§§ 35–36).

6. Відповідальність інтелектуалів: висновки і перспективи

Після запропонованого аналізу головних положень та ідей Декларації варто сказати кілька підсумкових слів й поговорити про перспективі реалізації шляхів виходу з кризи.

По-перше, факт публікації тексту Декларації безперечно є проявом інтелектуальної мужності. В сучасній Європі існує багато інтелектуалів, які думають схожим чином, але при тому вони не ризикують висловити свою позицію так прямо і публічно. Тиск академічного середовища, перспектива не отримати гранти чи потрапити під ліво-ліберальну критику – це доволі реальні фактори впливу. Тут кожний має обирати: що для нього має пріоритет – академічний комфорт чи істина.

По-друге, на мою думку, діагностика, запропонована в тексті Декларації, цілком коректна і повністю відповідає реальному стану речей. Комусь тези Декларації можуть видатися занадто різкими й полемічно-загостреними. На це я відповідаю так: перед обличчям реальної небезпеки треба називати речі своїми іменами. Питання не в тому, наскільки різкими є певні висловлювання. Питання полягає в тому, наскільки ці тези є обґрунтованими. На моє глибоке переконання, кожний параграф Декларації можна розгорнути в окреме дослідження, яке можна підтвердити сильними аргументами й реальними фактами.

По-третє, з необхідністю виникає запитання, чи можливо змінити ситуацію, що склалася. Чи можна насправді протистояти небезпекам хибної Європи? Наскільки життєздатними є запропоновані авторами Декларації кроки виходу з існуючої кризи? На ці запитання я відповім так: людська історія (політична, соціальна, культурна, економічна) не є чимось на кшталт природного процесу, де діють сліпі й невідворотні сили. Історія завжди й на кожному своєму повороті містить альтернативи й різні варіанти подальшого розвитку. Ми наразі перебуваємо на важливому повороті. Нас намагаються переконати в безальтернативності того шляху, який обрала сьогодні Європа (за визначенням авторів Декларації, "хибна Єв-

²⁶ l'Etat de droit (fr), rule of law (eng), Rechtsstaat (dt).

²⁷ "We must also renew the high culture of Europe..." (eng). Німецькомовна версія має суттєвий додаток: "Wir müssen auch die hohe Kultur und das ästhetische Ideal in Europa erneuern" (курсив – А.Б.) (dt).

ропа"). Однак багато хто в Європі і світі відчуває, що *теза про безальтернативність є глибоко хибною*. Все залежить від волі й інтелектуальної мужності тих, хто бачить Європу іншою, для кого європейська традиція,

великий спадок Античності, християнства і європейського Модерну не є порожніми словами. Автори Декларації застерігають від пасивності й закликають до активної співучасті. Варто прислухатися до їхніх слів...

Baumeister A.

THE IDENTITY OF EUROPE: CHALLENGES AND THREATS

In article analyzed the main ideas of the Parisian Declaration which was declare by 13 leading European intellectuals in 2017. A false Europe threatens us; The false Europe is utopian and tyrannical; We must defend the real Europe; Multiculturalism is unworkable; A culture of repudiation has taken hold; Elites arrogantly parade their virtue; We must turn back ersatz religion; We must restore a true liberalism; We should renew national unity and solidarity; We must restore moral culture; Education needs to be reformed; Populism should be engaged; Our future is the true Europe; We must take responsibility. What makes the European identity? What sources created modern Europe? What threats and calls face Europe today? In article try to make sense of these questions.

Keywords: true and false Europe, commonwealth, national state, European values.

THE PARIS STATEMENT¹

A EUROPE WE CAN BELIEVE IN

1. *Europe is our home.*

Europe belongs to us, and we belong to Europe. These lands are our home; we have no other. The reasons we hold Europe dear exceed our ability to explain or justify our loyalty. It is a matter of shared histories, hopes and loves. It is a matter of accustomed ways, of moments of pathos and pain. It is a matter of inspiring experiences of reconciliation and the promise of a shared future. Ordinary landscapes and events are charged with special meaning—for us, but not for others. Home is a place where things are familiar, and where we are recognized, however far we have wandered. This is the real Europe, our precious and irreplaceable civilization.

2. *A false Europe threatens us.*

Europe, in all its richness and greatness, is threatened by a false understanding of itself. This false Europe imagines itself as a fulfillment of our civilization, but in truth it will confiscate our home. It appeals to exaggerations and distortions of Europe's authentic virtues while remaining blind to its own vices. Complacently trading in one-sided caricatures of our history, this false Europe is invincibly prejudiced against the past. Its proponents are orphans by choice, and they presume that to be an orphan—to be homeless—is a noble achievement. In this way, the false Europe praises itself as the forerunner of a universal community that is neither universal nor a community.

3. *The false Europe is utopian and tyrannical.*

The patrons of the false Europe are bewitched by superstitions of inevitable progress. They believe that History is on their side, and this faith makes them haughty and disdainful, unable to acknowledge the defects in the post-national, post-cultural world they are constructing. Moreover, they are ignorant of the true sources of the humane decencies they themselves hold dear—as do we. They ignore, even repudiate the Christian roots of Europe. At the same time they take great care not to offend Muslims, who they imagine will cheerfully adopt their secular, multicultural outlook. Sunk in prejudice, superstition and ignorance, and blinded by vain, self-congratulating visions of a utopian future, the false Europe reflexively stifles dissent. This is done, of course, in the name of freedom and tolerance.

4. *We must defend the real Europe.*

We are reaching a dead-end. The greatest threat to the future of Europe is neither Russian adventurism nor Muslim immigration. The true Europe is at risk because of the suffocating grip that the false Europe has over our imaginations. Our nations and shared culture are being hollowed out by illusions and self-deceptions about what Europe is and should be. We pledge to resist this threat to our future. We will defend, sustain and champion the real Europe, the Europe to which we all in truth belong.

+ + +

5. *Solidarity and civic loyalty encourage active participation.*

The true Europe expects and encourages active participation in the common project of political and cultural life. The European ideal is one of solidarity based on assent to a body of law that applies to all, but is limited in its demands. This assent has not always taken the form of representative democracy. But our traditions of civic loyalty reflect a fundamental assent to our political and cultural traditions, whatever their forms. In the past, Europeans fought to make our political systems more open to popular participation, and we are justly proud of this history. Even as they did so, sometimes in open rebellion, they warmly affirmed that, despite their injustices and failures, the traditions of the peoples of this continent are

¹ <https://thetrueeurope.eu/a-europe-we-can-believe-in/>

ours. Such dedication to reform makes Europe a place that seeks ever-greater justice. This spirit of progress is born out of our love for and loyalty to our homelands.

6. *We are not passive subjects.*

A European spirit of unity allows us to trust others in the public square, even when we are strangers. The public parks, central squares and broad boulevards of European towns and cities express the European political spirit: We share our common life and the *res publica*. We assume that it is our duty to take responsibility for the futures of our societies. We are not passive subjects under the domination of despotic powers, whether sacred or secular. And we are not prostrate before implacable historical forces. To be European is to possess political and historical agency. We are the authors of our shared destiny.

7. *The nation-state is a hallmark of Europe.*

The true Europe is a community of nations. We have our own languages, traditions and borders. Yet we have always recognized a kinship with one another, even when we have been at odds—or at war. This unity-in-diversity seems natural to us. Yet this is remarkable and precious, for it is neither natural nor inevitable. The most common political form of unity-in-diversity is empire, which European warrior kings tried to recreate in the centuries after the fall of the Roman Empire. The allure of the imperial form endured, but the nation-state prevailed, the political form that joins peoplehood with sovereignty. The nation-state thereby became the hallmark of European civilization.

8. *We do not back an imposed, enforced unity.*

A national community takes pride in governing itself in its own way, often boasts of its great national achievements in the arts and sciences, and competes with other nations, sometimes on the battlefield. This has wounded Europe, sometimes gravely, but it has never compromised our cultural unity. In fact, the contrary has been the case. As the nation states of Europe became more established and distinct, a shared European identity became stronger. In the aftermath of the terrible bloodshed of the world wars in the first half of the twentieth century, we emerged with an even greater resolve to honor our shared heritage. This testifies to the depth and power of Europe as a civilization that is cosmopolitan in a proper sense. We do not seek the imposed, enforced unity of empire. Instead, European cosmopolitanism recognizes that patriotic love and civic loyalty open out to a wider world.

9. *Christianity encouraged cultural unity.*

The true Europe has been marked by Christianity. The universal spiritual empire of the Church brought cultural unity to Europe, but did so without political empire. This has allowed for particular civic loyalties to flourish within a shared European culture. The autonomy of what we call civil society became a characteristic feature of European life. Moreover, the Christian Gospel does not deliver a comprehensive divine law, and thus the diversity of the secular laws of the nations may be affirmed and honoured without threat to our European unity. It is no accident that the decline of Christian faith in Europe has been accompanied by renewed efforts to establish political unity—an empire of money and regulations, covered with sentiments of pseudo-religious universalism, that is being constructed by the European Union.

10. *Christian roots nourish Europe.*

The true Europe affirms the equal dignity of every individual, regardless of sex, rank or race. This also arises from our Christian roots. Our gentle virtues are of an unmistakably Christian heritage: fairness, compassion, mercy, forgiveness, peace-making, charity. Christianity revolutionized the relationship between men and women, valuing love and mutual fidelity in an unprecedented way. The bond of marriage allows both men and women to flourish in communion. Most of the sacrifices we make are for the sake of our spouses and children. This spirit of self-giving is yet another Christian contribution to the Europe we love.

11. *Classical roots encourage excellence.*

The true Europe also draws inspiration from the Classical tradition. We recognize ourselves in the literature of ancient Greece and Rome. As Europeans, we strive for greatness, the crown of the Classical virtues. At times, this has led to violent competition for supremacy. But at its best, an aspiration toward excellence inspires the men and women of Europe to craft musical and artistic works of unsurpassed beauty and to make extraordinary breakthroughs in science and technology. The grave virtues of the self-possessed Romans and the pride in civic participation and spirit of philosophical inquiry of the Greeks have never been forgotten in the real Europe. These inheritances, too, are ours.

12. *Europe is a shared project.*

The true Europe has never been perfect. The proponents of the false Europe are not wrong to seek development and reform, and there is much that has been accomplished since 1945 and 1989 that we should cherish and honor. Our shared life is an ongoing project, not an ossified inheritance. But the future of Europe rests in renewed loyalty to our best traditions, not a spurious universalism demanding forgetfulness and self-repudiation. Europe did not begin with the Enlightenment. Our beloved home will not be fulfilled with the European Union. The real Europe is, and always will be, a community of nations at once insular, sometimes fiercely so, and yet united by a spiritual legacy that, together, we debate, develop, share—and love.

+ + +

13. *We are losing our home.*

The true Europe is in jeopardy. The achievements of popular sovereignty, resistance to empire, cosmopolitanism capable of civic love, the Christian legacy of humane and dignified life, a living engagement with our Classical inheritance—all this is slipping away. As the patrons of the false Europe construct their faux Christendom of universal human rights, we are losing our home.

14. *A false freedom prevails.*

The false Europe boasts of an unprecedented commitment to human liberty. This liberty, however, is very one-sided. It sells itself as liberation from all restraints: sexual freedom, freedom of self-expression, freedom to "be oneself." The Generation of '68 regards these freedoms as precious victories over a once almighty and oppressive cultural regime. They see themselves as great liberators, and their transgressions are acclaimed as noble moral achievements, for which the whole world should be grateful.

15. *We are regulated and managed.*

For Europe's younger generations, however, reality is far less gilt with gold. Libertine hedonism often leads to boredom and a profound sense of purposelessness. The bond of marriage has weakened. In the roiling sea of sexual liberty, the deep desires of our young people to marry and form families are often frustrated. A liberty that frustrates our heart's deepest longings becomes a curse. Our societies seem to be falling into individualism, isolation and aimlessness. Instead of freedom, we are condemned to the empty conformity of consumer- and media-driven culture. It is our duty to speak the truth: The Generation of '68 destroyed but did not build. They created a vacuum now filled by social media, cheap tourism and pornography. Individualism, isolation, and aimlessness are widespread.

16. *We are regulated and managed.*

At the same time that we hear boasts of unprecedented liberty, European life is more and more comprehensively regulated. Rules—often concocted by faceless technocrats in league with powerful interests—govern our work relationships, our business decisions, our educational qualifications, our news and entertainment media. And Europe now seeks to tighten existing regulations on freedom of speech, an aboriginal European freedom—freedom of conscience made manifest. The targets of these restrictions are not obscenity or other assaults on decency in public life. Instead, Europe's governing classes wish to restrict manifestly political speech. Political leaders who give voice to inconvenient truths about Islam and immigration are hauled before judges. Political correctness enforces strong taboos that deem challenges to the status quo beyond the pale. The false Europe does not really encourage a culture of freedom. It promotes a culture of market-driven homogeneity and politically enforced conformity.

17. *Multiculturalism is unworkable.*

The false Europe also boasts of an unprecedented commitment to equality. It claims to promote non-discrimination and the inclusion of all races, religions and identities. Here, genuine progress has been made, but a utopian detachment from reality has taken hold. Over the past generation, Europe has pursued a grand project of multiculturalism. To demand or even promote the assimilation of Muslim newcomers to our manners and mores, much less to our religion, has been thought a gross injustice. A commitment to equality, we have been told, demands that we abjure any hint that we believe our culture superior. Paradoxically, Europe's multicultural enterprise, which denies the Christian roots of Europe, trades on the Christian ideal of universal charity in an exaggerated and unsustainable form. It requires from the European peoples a saintly degree of self-abnegation. We are to affirm the very colonization of our homelands and the demise of our culture as Europe's great twenty-first century glory—a collective act of self-sacrifice for the sake of some new global community of peace and prosperity that is being born.

18. *Bad faith grows.*

There is a great deal of bad faith in this thinking. Most in our governing classes doubtless presume the superiority of European culture—which must not be affirmed in public in ways that might offend immigrants. Given that superiority, they think that assimilation will happen naturally, and quickly. In an ironic echo of the imperialist thinking of old, Europe's governing classes presume that, somehow, by the laws of nature or of history, 'they' will necessarily become like 'us'—and it is inconceivable that the reverse might be true. In the meantime, official multiculturalism has been deployed as a therapeutic tool for managing the unfortunate but 'temporary' cultural tensions.

19. *Technocratic tyranny increases.*

There is more bad faith at work, of a darker kind. Over the last generation, a larger and larger segment of our governing class has decided that its own self-interest lies in accelerated globalization. They wish to build supranational institutions that they are able to control without the inconveniences of popular sovereignty. It is increasingly clear that the 'democratic deficit' in the European Union is not a mere technical problem to be remedied by technical means. Rather, this deficit is a fundamental commitment, and it is zealously defended. Whether legitimated by supposed economic necessities or autonomously developing international human rights law, the supra-national mandarins of the EU institutions confiscate the political life of Europe, answering all challenges with a technocratic answer: There is no alternative. This is the soft but increasingly real tyranny we face.

20. *The false Europe is fragile and impotent.*

The hubris of the false Europe is now becoming evident, despite the best efforts of its partisans to shore up comfortable illusions. Above all, the false Europe is revealed to be weaker than anyone imagined. Popular entertainment and material consumption do not sustain civic life. Shorn of higher ideals and discouraged from expressing patriotic pride by multiculturalist ideology, our societies now have difficulty summoning the will to defend themselves. Moreover, civic trust and social

cohesion are not renewed by inclusive rhetoric or an impersonal economic system dominated by gigantic international corporations. Again, we must be frank: European societies are fraying badly. If we but open our eyes, we see an ever-greater use of government power, social management and educational indoctrination. It is not just Islamic terror that brings heavily armed soldiers into our streets. Riot police are now necessary to quell violent anti-establishment protests and even to manage drunken crowds of football fans. The fanaticism of our football loyalties is a desperate sign of the deeply human need for solidarity, a need that otherwise goes unfulfilled in the false Europe.

21. A culture of repudiation has taken hold.

Europe's intellectual classes are, alas, among the chief ideological partisans of the conceits of the false Europe. Without doubt, our universities are one of the glories of European civilization. But where once they sought to transmit to each new generation the wisdom of past ages, today most within the universities equate critical thinking with a simple-minded repudiation of the past. A lodestar of the European spirit has been the rigorous discipline of intellectual honesty and objectivity. But over the past two generations, this noble ideal has been transformed. The asceticism that once sought to free the mind of the tyranny of dominant opinion has become an often complacent and unreflective animus against everything that is our own. This stance of cultural repudiation functions as a cheap and easy way of being 'critical.' Over the last generation, it has been rehearsed in the lecture halls, becoming a doctrine, a dogma. And to join in professing this creed is taken to be the mark of 'enlightenment,' and of spiritual election. As a consequence, our universities are now active agents of ongoing cultural destruction.

22. Elites arrogantly parade their virtue.

Our governing classes are advancing human rights. They are at work fighting climate change. They are engineering a more globally integrated market economy and harmonizing tax policies. They are monitoring progress toward gender equality. They are doing so much for us! What does it matter by what mechanisms they inhabit their offices? What does it matter if the European peoples grow more sceptical of their ministrations?

23. There is an alternative.

That growing scepticism is fully justified. Today, Europe is dominated by an aimless materialism that seems unable to motivate men and women to have children and form families. A culture of repudiation deprives the next generation of a sense of identity. Some of our countries have regions in which Muslims live with an informal autonomy from local laws, as if they were colonialists rather than fellow members of our nations. Individualism isolates us one from another. Globalization transforms the life prospects of millions. When challenged, our governing classes say that they are merely working to accommodate the inevitable, adjusting to implacable necessities. No other course is possible, and it is irrational to resist. Things cannot be otherwise. Those who object are said to suffer nostalgia—for which they deserve moral condemnation as racists or fascists. As social divisions and civic distrust become more apparent, European public life grows angrier, more rancorous, and no one can say where it will end. We must not continue down this path. We need to throw off the tyranny of the false Europe.

+ + +

24. We must turn back ersatz religion.

The work of renewal begins with theological self-knowledge. The universalist and universalizing pretensions of the false Europe reveal it to be an ersatz religious enterprise, complete with strong creedal commitments—and anathemas. This is the potent opiate that paralyzes Europe as a political body. We must insist that religious aspirations are properly the province of religion, not politics, much less bureaucratic administration. In order to recover our political and historical agency, it is imperative that we re-secularize European public life.

25. We must restore a true liberalism.

This will require us to renounce the mendacious language that evades responsibility and fosters ideological manipulation. Talk of diversity, inclusion and multiculturalism is empty. Often, such language is deployed as a way to characterize our failures as accomplishments: The unravelling of social solidarity is 'actually' a sign of welcome, tolerance, and inclusion. This is marketing language, a language meant to obscure reality rather than illuminate. We must recover an abiding respect for reality. Language is a delicate instrument, and it is debased when used as a bludgeon. We should be patrons of linguistic decency. Recourse to denunciation is a sign of the decadence of our present moment. We must not tolerate verbal intimidation, much less mortal threats. We need to protect those who speak reasonably, even if we think their views mistaken. The future of Europe must be liberal in the best sense, which means committed to robust public debate free from all threats of violence and coercion.

26. We need responsible statesmen.

Breaking the spell of the false Europe and its utopian, pseudo-religious crusade for a borderless world means fostering a new kind of statesmanship and a new kind of statesman. A good political leader stewards the commonweal of a particular people. A good statesman views our shared European inheritance and our particular national traditions as magnificent and life-giving, but also fragile gifts. He does not reject that inheritance, nor does he chance losing it all for utopian dreams. Such leaders covet the honors bestowed upon them by their people; they do not lust for the approbation of the 'international community,' which is in fact the public relations apparatus of an oligarchy.

27. We should renew national unity and solidarity.

Recognizing the particular character of the European nations, and their Christian mark, we need not be perplexed before the spurious claims of the multiculturalists. Immigration without assimilation is colonization, and this must be rejected.

We rightly expect that those who migrate to our lands will incorporate themselves into our nations and adopt our ways. This expectation needs to be supported by sound policy. The language of multiculturalism has been imported from America. But America's great age of immigration came at the turn of the twentieth century, a period of remarkably rapid economic growth, in a country with virtually no welfare state, and with a very strong sense of national identity to which immigrants were expected to assimilate. After admitting large numbers of immigrants, America closed its doors very nearly shut for two generations. Europe needs to learn from this American experience rather than adopt contemporary American ideologies. That experience tells us that the workplace is a powerful engine of assimilation that a generous welfare system can impede assimilation and that prudent political leadership sometimes dictates reductions in immigration—even drastic reductions. We must not allow a multicultural ideology to deform our political judgments about how best to serve the common good, which requires national communities with sufficient unity and solidarity to see their good as common.

28. Only empires are multicultural.

After World War II, Western Europe cultivated vital democracies. After the collapse of the Soviet Empire, Central European nations restored their civic vitality. These are among Europe's most precious achievements. But they will be lost if we do not address immigration and demographic change in our nations. Only empires can be multicultural, which is what the European Union will become if we fail to make renewed solidarity and civic unity the criteria by which to assess immigration policies and strategies for assimilation.

29. A proper hierarchy nourishes social well-being.

Many wrongly think Europe is being convulsed only by controversies over immigration. In truth, this is but one dimension of a more general social unraveling that must be reversed. We must recover the dignity of particular roles in society. Parents, teachers and professors have a duty to form those under their care. We must resist the cult of expertise that comes at the expense of wisdom, tact and the quest for a cultured life. There can be no renewal of Europe without a determined rejection of an exaggerated egalitarianism and the reduction of wisdom to technical knowledge. We endorse the political achievements of the modern era. Each man and woman should have an equal vote. Basic rights must be protected. But a healthy democracy requires social and cultural hierarchies that encourage the pursuit of excellence and give honor to those who serve the common good. We need to restore a sense of spiritual greatness and give it due honour so that our civilization can counter the growing power of mere wealth on the one hand and vulgar entertainment on the other.

30. We must restore moral culture.

Human dignity is more than the right to be left alone, and doctrines of international human rights do not exhaust the claims of justice, much less of the good. Europe needs to renew a consensus about moral culture so that the populace can be guided toward a virtuous life. We must not allow a false view of freedom to impede the prudent use of the law to deter vice. We must be forgiving of human weakness, but Europe cannot flourish without a restoration of a communal aspiration toward upright conduct and human excellence. A culture of dignity flows from decency and the discharge of the duties of our stations in life. We need to renew the exchange of respect between social classes that characterizes a society that values the contributions of all.

31. Markets need to be ordered toward social ends.

While we recognize the positive aspects of free-market economics, we must resist ideologies that seek to totalize the logic of the market. We cannot allow everything to be for sale. Well functioning markets require the rule of law, and our rule of law should aim at more than mere economic efficiency. Markets also function best when they are nested within strong social institutions organized on their own, non-market principles. Economic growth, while beneficial, is not the highest good. Markets need to be oriented toward social ends. Today, corporate gigantism threatens even political sovereignty. The nations need to cooperate to master the arrogance and mindlessness of global economic forces. We affirm the prudent use of government power to sustain non-economic social goods.

32. Education needs to be reformed.

We believe Europe has a history and culture worth sustaining. Our universities, however, too often betray our cultural heritage. We need to reform educational curricula to foster the transmission of our common culture rather than indoctrinating young people into a culture of repudiation. Teachers and mentors at every level have a duty of memory. They should take pride in their role as a bridge between generations past and generations to come. We must also renew the high culture of Europe by setting the sublime and the beautiful as our common standard and rejecting the degradation of the arts into a kind of political propaganda. This will require the cultivation of a new generation of patrons. Corporations and bureaucracies have shown themselves to be poor stewards of the arts.

33. Marriage and family are essential.

Marriage is the foundation of civil society and the basis for harmony between men and women. It is the intimate bond organized around sustaining a household and raising children. We affirm that our most fundamental roles in society and as human beings are as fathers and mothers. Marriage and children are integral to any vision of human flourishing. Children require sacrifice from those who bring them into the world. This sacrifice is noble and must be honoured. We endorse prudent social policies to encourage and strengthen marriage, childbearing, and childrearing. A society that fails to welcome children has no future.

+ + +

34. *Populism should be engaged.*

There is great anxiety in Europe today because of the rise of what is called 'populism'—though the meaning of the term seems never to be defined, and it is used mostly as invective. We have our reservations. Europe needs to draw upon the deep wisdom of her traditions rather than relying on simplistic slogans and divisive emotional appeals. Still, we acknowledge that much in this new political phenomenon can represent a healthy rebellion against the tyranny of the false Europe, which labels as 'anti-democratic' any threat to its monopoly on moral legitimacy. The so-called "populism" challenges the dictatorship of the status quo, the 'fanaticism of the centre,' and rightly so. It is a sign that even in the midst of our degraded and impoverished political culture, the historical agency of the European peoples can be reborn.

35. *Our future is the true Europe.*

We reject as false the claim that there is no responsible alternative to the artificial, soulless solidarity of a unified market, a transnational bureaucracy, and glib entertainment. Bread and circuses are not enough. The responsible alternative is the true Europe.

36. *We must take responsibility.*

In this moment, we ask all Europeans to join us in rejecting the utopian fantasy of a multicultural world without borders. We rightly love our homelands, and we seek to hand on to our children every noble thing that we have ourselves received as our patrimony. As Europeans, we also share a common heritage, and this heritage asks us to live together in peace as a Europe of nations. Let us renew national sovereignty, and recover the dignity of a shared political responsibility for Europe's future.

Philippe Bénéton (France)
Rémi Brague (France)
Chantal Delsol (France)
Roman Joch (Česko)
Lánczi András (Magyarország)
Ryszard Legutko (Polska)
Pierre Manent (France)
Janne Haaland Matlary (Norge)
Dalmacio Negro Pavón (España)
Roger Scruton (United Kingdom)
Robert Spaemann (Deutschland)
Bart Jan Spruyt (Nederland)
Matthias Storme (België)

Н. В. Бородіна

кандидат філософських наук

ДИЛЕМА УТИЛІТАРИЗМУ В КІНОВСЕСВІТІ MARVEL

Присвячено аналізу етичних орієнтирів сучасного молодого покоління. Матеріали та методи дослідження засновані на дилемі вагонетки. Кіновсесвіт Марвел розглядається як сучасна інтерпретація конфлікту утилітаризму та деонтології, який пропонує візуалізацію та конкретні приклади вирішення дилеми утилітаризму. Виявлено основні напрями сучасних тлумачень І. Канта, Д. Лока та Дж. Бентама та збудовано найбільш послідовну модель розв'язання запропонованої дилеми.

Ключові слова: Утилітаризм, деонтологія, дилема вагонетки, кантіанство, superhero studies.

Згідно з останніми дослідженнями, *Harvard moral sens test*, утилітаризм є найбільш розповсюдженою концепцією сьогодення. Опитування, що здійснили вчені США, Німеччини та Канади виявило, що більшість людей є утилітаристами, до того ж кількість утилітаристів серед чоловіків більше, ніж серед жінок [1]. Крім того, для більшості утилітаризм асоціюється з раціональним, тобто правильним вибором.

Як це впливає на суспільство? Класична версія утилітаризму Дж. Бентама звучить заспокійливо: утилітаризм полягає у сприянні "найбільшому щастю" (задоволенню) для "найбільшого числа людей" [2]. Але вже в 1967 р. Філіппа Фут показала, що утилітаризм може бути загрозливим явищем для всього людства, та взагалі доволі неприємним світоглядом, що спотворює розуміння людяності (особливо якщо ви і станете той самою меншістю, якою пожертвують задля блага та користі найбільшого числа людей) [3]. Дилема вагонетки, яка вже стала класичною для етичних досліджень, демонструє нам зневагу до цінності людського життя, якщо воно може врятувати життя більшої кількості людей.

Але людство не приречене. Саме зараз формується покоління, яке зможе розв'язати дилему вагонетки та залишитись людиною, тому що їхні моральні орієнтири змінились. Не останню роль у цьому зіграли фільми Marvel.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Вплив фільмів Марвел на формування етичних норм вивчали такі видатні дослідники, як Дж. Дейли, Р. Девидсон [4] та Д. Ленгли Т.[5], найбільш відомі роботи Майкла Д. Уайта [6]. Серед робіт всесвітньовідомих філософів слід відмітити дослідження У. Еко [7] та С. Жижека [8], але вони не стосуються саме Марвелівського всесвіту, проте аналізують співвідношення супергероїв коміксів та моралі.

Для російськомовного середовища характерно вороже ставлення до коміксів Марвел [9], а Україна багато в чому наслідує це хибне побоювання, що американська поп-культура коміксів погано впливає на дітей. Дослідження фільмів Марвел вважаються "моветонам" та відчайдушно ведеться пошук "альтернативних героїв". Але деякі елементи *superhero studies* все ж таки існують, наприклад, у роботах К. Райхерта [10] та Д. Дмитрієвої [11; 12].

Багато питань, пов'язаних з етикою супергероїв Марвел, не є вирішеними, і головною метою цього дослідження є як саме всесвіт Марвел вирішує моральні дилеми, що пов'язані з утилітаризмом.

Всесвіт Марвел є типовим "мотиваційно-підлітковим", він демонструє "покращену" версію людей, яких хотілось би наслідувати. Як нещодавно промовив студент на іспиті: "Якщо на парах обговорювали б Марвел, тоді студенти ходили б на пари частіше". Але якщо обговорювати Марвел на парах, наприклад з ра-

діо-конструювання було б не доречно, то на парах з етики – це вже є необхідністю.

Якщо перші фільми кіновсесвіту немов би знайомили глядачів з героями, то останні вже демонструють не аби який рівень володіння етичною проблематикою. Насамперед це стрічки "Протистояння", "Дедпул-2", та "Війна нескінченності".

Перша спроба екранізації коміксів Марвел відноситься ще до 1969 року, але етичні проблеми вийшли на перший план у 2000-х роках у зв'язку з екранізацією "Людей Ікс", де були показані ксенофобія, булінг та інші гострі соціальні проблеми. Першим фільмом, який демонструє проблеми саме утилітаризму, можна вважати "Протистояння" (оригінальна назва "Громадянська війна"). Сюжет фільму дещо відрізняється від оригінальних коміксів – а саме у суті суперечки між головними персонажами. Як у захваті писали дослідники, виявилось, що Капітан Америка (Cap) – кантіанець, а от Залізна людина (*Ironman*) – послідовник Дж. Бентама.

Вони посварились через питання реєстрації людей з надздібностями, що мало "навести лад" у суспільстві, де кожна нова людина зі здібностями супергероїв призводила до нових війн та руйнувань. У кожного з героїв з'явилися свої послідовники.

Як тезово фіксує проблему М. Уайт [6]:

*Ironman завжди прагматичний і утилітарний, він прагне принести найбільше щастя або благополуччя якомога більшій кількості людей. Він був першим з героїв, які почули про запланований закон, і він сперечався з Конгресом проти нього, запевняючи їх, що герої можуть контролювати себе, і їхня свобода для урядового нагляду допомогла їм краще захистити людей. Але як тільки закон був прийнятий, Ironman адаптувався до нової ситуації і вирішив, що підтримувати закон – це найкращий спосіб рухатися вперед, і люди так будуть відчувати себе більш безпечно.

*Капітан Америка довгий час був рішучим захисником пріоритету цінності кожної людини над прагматикою. Його моральні принципи ґрунтуються на поняттях деонтології, яка фокусується на питаннях правильного і неправильного, а не кращого або гіршого. Він бачив у реєстрації загрозу основним громадянським свободам людей, які присвятили своє життя захисту інших, а також безпеку для їх близьких, якщо їх таємні особистості будь-коли будуть розкриті, тому з самого першого дня він виступав проти будь-яких зусиль, включаючи зусилля Залізної людини по забезпеченню реєстрації. Кеп погодився з тим, що Ironman сказав Конгресу про важливість того, щоб герої могли вільно допомагати людям, не будучи пов'язаними бюрократичною тяганиною, але його рішення чинити опір реєстрації було засноване більше на ідеї, що це було неправильно, пред-

ставляючи собою незаконне обмеження прав і свобод людей, які намагаються захистити людей" [6].

М. Уайт дуже детально описав конфлікт, але не зробив однозначного висновку. Справді, фільм не демонструє нам, які погані утилітаристи. Навпаки, у більшості глядачів симпатії залишаються на боці Залізної людини: вона хоче порядку, її дії виглядають більш раціонально. Пересічному глядачеві не зовсім зрозуміло, які цінності відстоює Кеп, та що такого страшного в реєстрації. У вітчизняному медіа-просторі це взагалі нагадує війну релігійних забобонів щодо реєстрації за допомогою ідентифікаційного коду і позиція Кепа здається чимось подібним до аргументації релігійних фанатиків.

Але утилітаризм Залізної людини призводить до того, що її друзі-бунтівники становляться в'язнями-заручниками системи. Ігонпан приніс їх в жертву і повинен був би нескінченно спостерігати за їхніми стражданнями – якщо вони не втекли б. Чи насправді його мета "користі для більшості" виправдовувала такі засоби, які прийняла влада? Фільм залишає питання відкритим, тимчасово знімає гостроту дилеми утилітаризму у дусі Лао Цзи: не хвилюйтесь та не робить зайвого – доля сама покарає винних та наведе лад. В'язні самотужки виборюють собі свободу та зникають з горизонту Залізної людини, тому питання "чи виправдовувала мета засоби?" також зникає.

Фільм демонструє перемогу Кепа? Ні. Як зазначає М. Уайт: "Кеп не зміг оцінити вартість своєї принципової позиції, як з точки зору фізичних втрат для життя і майна, так і віри й волі американського народу, якого він присягнувся захищати. Це відповідає сильній критиці деонтології: що вона санкціонує ідею "хай звершиться правосуддя, хоч небеса впадуть", ігноруючи наслідки в гонитві за тим, що правильно. Зверніть увагу, що це майже дзеркальна протилежність вислову "цілі виправдовують засоби": в обох випадках або слідство, або принцип має абсолютний пріоритет над іншим, розкриваючи крайню природу утилітаризму і деонтології, коли вони розуміються дуже спрощено і без достатніх нюансів" [6].

Деонтологія вчить нас, як правильно. Утилітаризм учить – як краще. Іноді це буває несумісним. Фільм намагається наслідки – моральні страждання, якщо ти обираєш утилітаризм, або погіршення ситуації для багатьох людей – якщо ти обираєш деонтологію. Поки що вирішень немає, є тільки інструменти для аналізу дилеми утилітаризму.

Проблема повертається з новою глибиною у фільмі "Війна нескінченності". Віжн, один із супергероїв, стає потенційною загрозою для всесвіту, якщо його знищити, то так буде краще для всіх. Але Віжн не зробив нічого поганого. Він нікого не скривдив та не збирається надалі це робити. Він тільки володіє каменем (точніше, камінь є частиною його самого), якщо відібрати який, то антагоніст Танос отримає абсолютну владу.

Це та сама класична дилема вагонетки: несправна вагонетка/трамвай мчить по трасі і не може гальмувати, але все ж має можливість перемикається з однієї колії на іншу. На його шляху (якщо нічого не перемикає з коліями) перебувають п'ять осіб і будуть збиті. Однак, якщо трамвай поїде на другу колію, там загине тільки одна людина. Утилітарна думка виражається просто – дійте так, щоб найбільш хороши результати мала найбільша кількість людей. Відповідно до цієї позиції, правильно перемикнути стрілки, щоб врятувати п'ять осіб протягом іншого життя. Причина цього в тому, що утилітаризм фокусується не на моралі дії як такої, а на тому, чи є ця дія неправильно або правильно залежно від її результатів або наслідків.

Перемикаючи стрілки, щоб навмисно вбити людину на шляху візка, здавалося б жахливим дією, але оскільки вона призводить до ефективного порятунку п'яти інших життів, утилітаризм оголошує її самим етичним варіантом.

Танос не вагався б а ні хвилини – якщо раціональним та правильним буде вбити людину для загального блага та користі більшості – потрібно зробити саме так. Танос взагалі дуже відрізняється від класичного злочинця – лиходія, з якими зазвичай воювали супер-герої. У контрасті з іншими лиходіяями, які хочуть щось зруйнувати та увергнути всесвіт у Хаос, Танос не лиходій Хаосу, він лиходій Порядку. Він той самий прибічник закритого суспільства, що малював К. Поппер у творі "Відкрите суспільство та його вороги". Танос є лиходієм Порядку, надмірного порядку, що відбирає свободу волі, не зважає на людей у гонитві за загальним благом/ ідеальною Державою/ всесвітньою справедливістю. До того ж Танос уособлює дещо спрощену концепцію Мальтузіанства, згідно з якою ресурсів може всім не вистачити [13].

Щоб остаточно натякнути нам, що Танос утилітарист, нам показують, як він жертвує єдиною істотою, що для нього дорога – це його донька Гомора. Страждання Таноса виглядають дещо крокодиловими, але його міркування з приводу загального блага звучать дуже переконливо та навіть викликають емпатію.

Танос має перед очима приклад – його планета загинула, тому що мешканці не зрозуміли, що мають тільки один вибір – або всі загинуть через нестачу ресурсів, або врятується половина, яка позбудеться зайвої половини.

Але тут ми стикаємося з принципом, який свого часу обґрунтував Д. Лок та підтримував І. Кант – кожна людина має цінність.

Відкриття "рівноцінності" кожної людини приписують Д. Локу, хоча вперше про цю проблему заговорив ще Перикл: "немає потреби, – пише Перикл, – прискіпуватися до сусіда тільки через те, що він вирішив жити по-своєму [14, с. 211]." Але в Перикла це ще натяками, а вже Д. Лок обґрунтовує всебічно, так щоб ця тема стала "мейнстрімом".

Д. Лок описує природний стан як стан "повної свободи стосовно їхніх дій і стосовно розпорядження своїм майном і особистістю". Це стан "рівності, за якого вся влада і вся юрисдикція є взаємними, – ніхто не має більше іншого" [15]. Концепція вихідної рівності людей (*tabula rasa*) є підґрунтям для того, щоб не наносити збитку життю, здоров'ю, свободі та власності іншого, вимагає миру і збереження всього людства.

Але коли Д. Лок обґрунтовує права і свободи кожної людини, він робить це через доцільність – тобто він розмірковує не деонтологічно, а як утилітарист. "Чесноти здебільшого схвалюють не тому, що вони вроджені, а тому, що корисні [...]. Добром ми називаємо те, що здатне викликати або збільшити наше задоволення або зменшити страждання або ж забезпечити зберегти нам володіння будь-яким іншим благом чи відсутність якогось зла" [15]. Тому, незважаючи на те, що він вважається засновником ліберітарних принципів, саме він підтримував ідею работоргівлі. У ситуації Таноса Д. Лок був би, найшвидше, на боці Таноса.

А от вже І. Кант аргументує моральність не через доцільність чи корисність, а через саму себе. Вчинки повинні бути моральними, тому що вони повинні бути такими, а не тому що це нам корисно, або корисно більшості: "Моральний обов'язок є необхідність [здійснення] вчинку з поваги до закону. До об'єкта як результату мого вчинку я хоча і можу мати схильність, але ніколи не можу відчувати повагу саме тому, що він тіль-

ки результат, а не діяльність волі" [16]. За І. Кантом, регулятор вибору вчинку не залежить від ваших схильностей, або від вашого оточення, або від бажань більшості. За І. Кантом, у моральному вчинку залишається тільки одне, що могло б визначити волю: об'єктивно – закон, а суб'єктивно – чиста повага до цього практичного закону, отже, максима – слідувати такому закону навіть на шкоду всім моїм схильностям.

Маніфест анти-утилітаризму у виконанні І. Канта звучить так: "Моральна цінність вчинку полягає не в результаті, що від нього очікується, отже, також і не в будь-якому принципі [вчинення] вчинків, який потребує запозичення своєї спонукальної причини від цього очікуваного результату. Адже до всіх цих результатів (власного приємного стану і навіть сприянню чужому щастю) могли б привести й інші причини, і для цього, отже, не було потрібно волі розумної істоти, але ж в ній одній можна знайти вище і безумовне благо. Тому тільки уявлення про закон сам по собі, яке є, звичайно, тільки у розумної істоти, може становити настільки бажане благо, яке ми називаємо моральним і яке є вже в самій особистості, що надходить згідно з цим поданням, а не очікується ще тільки в результаті [вчинку]" [16].

І. Кант жив ще до епохи тотального утилітаризму, але передчував її та застерігав: якщо ми засновуємо права на обчисленнях того, що принесе найбільше щастя, то мораль залишається в уразливому становищі. І. Кант заперечує сам засіб обґрунтування моралі через доцільність або наші бажання, або наші спостереження. Влучний коментар щодо позиції І. Канта належить М. Сенделу: "Кант каже: мораль не можна засновувати на чисто емпіричних міркуваннях на кшталт інтересів, бажань, потреб і переваг, які можуть бути у людей в певний момент. Ці фактори-змінні і випадкові, а тому навряд чи можуть служити основою універсальних моральних принципів на кшталт загальних прав людини. Але більш фундаментальне твердження І. Канта полягає ось у чому: обґрунтування моральних принципів уподобаннями і бажаннями (навіть бажанням щастя) вводить в оману щодо суті моралі. Утилітаристський принцип щастя "анітрохи не сприяє створенню моральності, так як зовсім не одне і те ж зробити людину щасливою або навіть зробити його гарним; зробити хорошого людини розумним розуміють свої вигоди або ж зробити його добрим". Підстава моралі на інтересах і перевагах знищує гідність людини, навчаючи нас не відрізняти правильне і неправильне, а тільки одному – як краще розраховувати" [17].

Д. Лок обґрунтував важливість кожної людини так, щоб було зрозуміло утилітаристам, І. Кант обґрунтував з допомогою самодостатньої та самоцінної ідеї моралі. Чому ж утилітаристів, які вирішують "перевести стрілку вагонетки", все ж таки більше?

На обговоренні дилеми вагонетки на студентських семінарах мені часто задають питання: "Невже ви не розумієте, що перевести стрілку краще?"

Одну з найкращих відповідей дає Кеп: "We don't trade lives". Не зважаючи на небезпеку, він відмовляється пожертвувати Віжном. Він не виграє і не програє, і у фіналі ми все одно бачимо те, що побачили, якщо б Кеп погодився: жертва утилітаристів призводить до нескінченних страждань тих, які врятувались.

Ми бачимо світ врятованих: кожен з них уникнув жакливого долі тих робітників, що були розчавлені вагонеткою (у ролі вагонетки була рукавиця Таноса): "Кожна людина, що залишилась живою після фатального удару Таноса, занурюється в глибину скорботи і втрати, доля, яку деякі можуть вважати навіть гірше смерті. Це пре-

красна ілюстрація того, що саме робить утилітаризм таким небезпечним. Легко мати справу з мораллю у кількісних одиницях – скільки життів врятовано, поставлено під загрозу тощо. Але вплив навіть одного втраченого життя настільки великий, що безвідповідально навіть намагатися прийняти цей математичний підхід у першу чергу" [18].

Фільм справив дуже болісне враження на глядачів, та кінокритики зі здивуванням запитували: невже нам продемонстрували триумф утилітаристів? Але хочеться спитати, а де саме там триумф? Танос втратив єдине важливе для нього – доньку. Він страждає не менше, а може більше за всіх інших. Фільм немов би натякає: "переведіть стрілку вагонетки – пожертвуйте кимось заради загального блага" та остаток життя ви будете мріяти про психолога, який би допоміг вам якось впоратись із душевною біллю, порожнечою та іншими симптомами "синдрому того, що врятувався".

Це дуже значний аргумент для утилітаристів, які все міряють з позиції користі – запитати, у чому саме користь? Хто став щасливим після "торгування життями", проти якого так застерігав Кеп?

Якщо у "Війні нескінченності" ми бачимо трагічну версію дилеми, то у "Дедпул-2" ми бачимо комічну. Одна з версій дилеми розповідає нам про товстуна, якого можна скинути з мосту, щоб врятувати п'ять робітників. От саме такого товстуна нам демонструє цей фільм. Поганий, невірноважений негарний товстун, який може становити величезну загрозу людству, тому від нього потрібно позбутися. Але зараз він ще не становить загрозу. Оскільки є підлітком. Але коли він подорослішає, то його вже ніхто не зможе зупинити. Тому якщо вбивати – то треба вбивати зараз, коли його здібності ще не повністю прокинулись.

Ми вже знаємо, що відповів би Д. Лок, який все міряв користю для людства. Саме так відповіли б утилітаристи. Але фінал не очікуваний. Якщо треба кимось пожертвувати, вирішує Дедпул, то єдиною людиною, якою я можу пожертвувати, – є я сам. Це єдиний прояв утилітаризму, який не суперечить моральному закону. Він рятує товстуна ціною власного життя і саме це переконує підлітка не знищувати людства у майбутньому.

Саме такого повороту можна очікувати від наступної частини Месників – хтось з Месників, скоріш за все Кеп, як найбільш послідовний противник утилітаризму, повинен перемогти утилітаризм його ж зброєю – скласти такий варіант, який дозволить зберегти загальне благо, і при цьому залишитись людиною, що не втратила своїх моральних принципів.

Але що ж там з вагонеткою? Якщо хочеш врятувати робітників від вагонетки – роби це сам, без допомоги скидання товстуна, або переведення стрілок на іншу людину. Утилітаризм ловить нас у хибну дилему: начебто є тільки два вибори: пожертвувати меншим, або пожертвувати більшим. Але вибір завжди більше ніж два варіанти. Самопожертва також має свої приховані недоліки: насправді ти жертвуєш не тільки собою, але й своїми близькими. Наприклад, нещодавно у новинах розповідали про героїчний вчинок дівчини, що пішла до збройних сил України воювати на сході та трагічно загинула, а її маленька дитина залишилась без опіки. Це приклад хибного героїзму: війну на Сході не врятувала ця жертва, а от для дитини буде дуже болісним рости без батьків.

Тобто, якщо в тебе є близькі, ти не можеш вирішити дилему утилітаризму? Ми повинні чекати на Кепа, або якогось іншого героя-одинака, хто зможе розв'язати цю проблему замість нас?

Ні, насправді розв'язання цієї проблеми не залежить від наявності/відсутності близьких. Фактор близьких робить вибір більш болісним, і у Кепа (згідно з коміксами) залишилась маленька дитина, яку він приховував від усіх інших. Але близькі люди повинні зрозуміти, що якщо б він не намагався врятувати світ ціною власного життя, якщо б він упустив можливість допомоги – це був би вже не Кепа.

Тому, якщо в нас і вмикається когнітивне упередження "ефект свідка", коли ми вирішуємо, що від нас нічого не залежить та хтось інший допоможе, ми повинні усвідомлювати, що це є проявом нашої слабкості.

Вибір залежить саме від нас – цьому вчать фільми Марвел. Якщо в тебе немає над-здібностей (як, наприклад, у Залізної людини), ти теж можеш врятувати світ та розв'язати будь-яку проблему. Але для розв'язання моральних проблем треба пам'ятати, що твої вчинки можуть бути не корисними, але вони мають бути правильними та зважати на цінність кожної людини.

Висновки. Етичні орієнтири сучасного молодого покоління формуються на підставі вирішення класичної дилеми утилітаризму та деонтології. Щоб вирішити цю дилему зараз – замало класичних аргументів Д. Лока, І. Канта та Дж. Бенґама. Ми повинні бачити конкретні приклади поведінки послідовного утилітариста/прибічника деонтології та можливість проаналізувати всі наслідки його вчинків. Саме таку можливість дає нам кіновсесвіт Марвел. Марвел показує, що серед утилітаристів немає тих, що виграли: незважаючи на те, що події складаються так, як вони планували, вони отримують відчай та "синдром того, що вижив". Але і у прибічників деонтології є недоліки – їхня позиція не завжди виграє та не приносить користі людству. Але дозволяє людству залишатися людством, що все ж таки є головним у питаннях моралі.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Friesdorf R. Gender differences in responses to moral dilemmas: A process dissociation analysis / R. Friesdorf, P. Conway, B. Gawronski // Personality and Social Psychology Bulletin. – 2015. – № 41. – С. 696–713.
2. Bentham J. An Introduction to the Principles of Morals and Legislation [Electronic resource] / Bentham J. – Access mode : <https://librivox.org/an-introduction-to-the-principles-of-morals-and-legislation-by-jeremy-bentham/>
3. Philippa Foot. The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect in Virtues and Vices / Foot Philippa. – Oxford : Basil

- Blackwell, 1978. (Originally appeared in the Oxford Review, Number 5, 1967.)
4. Daily J. The Law of Superheroes / James Daily, Ryan Davidson. – Pasadena: Avery, 2013. – 320 p.
5. Langley T. Captain America vs. Iron Man: Freedom, Security, Psychology / Travis Langley. – N. Y. : Sterling, 2016. – 192 p.
6. White M. D. The Virtues of Captain America: Modern-Day Lessons on Character from a World War II Superhero / Mark D. White. – Hoboken : Wiley-Blackwell, 2014. – 256 p.
7. Эко У. Миф о Супермене / Умберто Эко ; пер. с англ. и итал. С. Серебряного // Роль читателя. Исследования по семиотике текста. – СПб. : Симпозиум ; М. : РГГУ, 2005. – С. 177–206.
8. Жижек С. Следы События: Бэтмен возрождается снова / Славой Жижек ; пер. с англ. Е. Феткуловой // Киногид извращения: кино, философия, идеология : сб. эссе. – Екатеринбург : Гонзо, 2014. – С. 432–459.
9. Ионов А. Мегapolis должен быть разрушен. Почему супергерои опасны для населения / Алексей Ионов // Мир фантастики. – 2015. – № 137: Январь. – С. 94–101 с ил. – (Врата миров. Реальность фантастики)
10. Райхерт К. Superhero studies как автономная научная дисциплина [Электронный ресурс] // Молодой ученый – 2017. № 10. – Режим доступа : <http://docplayer.ru/37083774-Superhero-studies-kak-avtonomnaya-nauchnaya-disciplina.html>
11. Дмитриева Д. Анатомия образа супергероя [Электронный ресурс] / Дарья Дмитриева. – Режим доступа : http://polit.ru/article/2015/02/14/ps_comics/
12. Дмитриева Д. Век супергероев. Истоки, история, идеология американского комикса / Дарья Дмитриева. – М. : Изотека, 2015. – 320 с.
13. Мальтус Т. Опыт о законе народонаселения [Электронный ресурс] / Т. Мальтус. – Режим доступа : <http://www.e-reading.club/book.php?book=150911>
14. Поппер К. Открытое общество та його вороги / К. Поппер ; пер. з англ. О. Коваленко. – К. : Основи, 1994. – 444 с.
15. Локк Д. Сочинения : в 3-х т. Т.1. Опыт о человеческом разумении (Философское наследие. Т. 93) [Электронный ресурс] / Д. Локк. – М. : Мысль, 1985. – 621 с. – С. 78–582. – Режим доступа : <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000468/index.shtml>
16. Кант И. Основы метафизики нравственности [Электронный ресурс] / И. Кант // Сочинения в шести томах. – М. : Мысль, 1965. – Т. 4. – Ч. I. – 544 с. – С. 211–310. – Режим доступа : <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000503/st000.shtml>
17. Сэндел М. Справедливость: как поступать правильно? [Электронный ресурс] / М. Сэндел. – Режим доступа : <http://ogrik2.ru/b/majkl-sendel/spravedlivost-kak-postupat-pravilno/6770>
18. Roberts D. The irresolvable moral dilemma at the heart of Avengers: Infinity War [Electronic resource] / D. Roberts. – Accessed mode: <https://www.vox.com/summer-movies/2018/5/17/17343442/avengers-infinity-war-captain-america-thanos-sequel-moral-dilemma>

Borodina N.

THE DILEMMA OF UTILITARIANISM IN THE MARVEL UNIVERSE

The article is devoted to the analysis of ethical guidelines of the modern young generation. Materials and methods of research are based on the dilemma of the trolley. Students of ONPU took part in the conducted poll. The research revealed that the majority of students are utilitarian's, and explanation to them the disadvantages of utilitarianism is almost impossible in terminology of classical philosophy (Kant and others), because they are preferring a criterion of usefulness, not correctness. Through the study of the moral aspect of the Marvel universe heroes, it is possible to help modern young people to consider utilitarianism from the other side, to see all its disadvantages and advantages. Universe of Marvel is considered as a contemporary interpretation of the conflict of utilitarianism and deontology, which offers visualization and specific examples of the solution of the dilemma of utilitarianism. The study identified the main directions of modern interpretations of Kant, Locke and Bentham built the most consistent model solution of proposed dilemma.

Key words: Utilitarianism, deontology, the dilemma of the trolley, Kantianism, superhero studies.

O. Golets

Candidate of Sciences in Philosophy

I. Stavynska

Bachelor

THE IGNIS FATUUS PHENOMENON IN THE CONTEXT OF THE FIRE ELEMENT SYMBOL

This research is devoted to the ignis fatuus folklore in Japanese, British and Slavic tradition. Previous criticism has had the tendency to view the ignis fatuus phenomena within the frame of a single folklore tradition, while this article aims to explore the phenomena through the comparison of three traditions and in the broader context of the element of fire. We attempt to determine universal and unique aspects of the ignis fatuus phenomena in the three folklore traditions and also distinguish how and to what extent the fire element symbolism is present in the descriptions of the phenomena. The research is interdisciplinary: on one hand, it widely uses materials from the field of folkloristics, and on the other – this material is considered within the broader context of the "religious thinking". Also, we provide a glossary of Japanese ignis fatuus-related phenomena, which is an original translation of Japanese-language materials studied by one of the authors in Japan, and also a glossary of the ignis fatuus-related phenomena from the folklore of the British Isles.

Key words: *the symbol of fire, the ignis fatuus phenomenon, the folklore of the British Isles, the Slavic folklore, the Japanese folklore.*

Introduction. The concept that the world consists of certain primary elements can be found in several different cultures, e. g. the five-element concept in the Indian Vedas [1] and Chinese Wu Xing [2] and various teachings about primary elements of the Greek [3] and Jewish philosophers [4]. The list of the primary elements varies from culture to culture, but they are often found in different combinations including elements symbolically marked as earth, fire, water, metal, air, aether (air and aether may not be synonymous) and wood. Such concepts are first born and explained within the frames of philosophical thought, but later they become employed in various other practices such as healing, divination and art. One vivid example is the Chinese Wu Xing conceptual scheme, which describes the constantly moving cycle of five elements-phases (earth, metal, water, wood and fire), which is the basis for all things and states, and which is born of the interaction between the two main cosmic forces, yin and yang. This is one of the basic concepts of Chinese philosophy, but it is also widely employed in various spheres of Chinese traditional culture, namely feng shui, astrology, music, traditional Chinese medicine, martial arts, et cetera [2].

This article focuses on one of the principal elements of the aforementioned concepts – the element of fire. We believe that in many aspects the symbol of fire can be universal for different cultures and in this paper we will analyse how this symbolism manifests in different mythological and religious traditions, mainly focusing on the ignis fatuus folklore in Japanese, British and Slavic culture. "Ignis fatuus" ("foolish fire") is the general term for a wide variety of lights of an unknown origin – a phenomena found in many countries all over the world. These are commonly described as bluish flames, blue or yellow globes or candle lights that float and bob mysteriously at night in isolated areas. To this category are also ascribed phenomena that take other forms and appear in different circumstances, but they all seem to have one common element – the presence of the fire element, and also the fact that the light behaves in a strange way or its origin is unknown. The ignis fatuus phenomenon has been so far considered mostly in the context of a single folklore tradition. Most information on the ignis fatuus phenomenon can be found in encyclopedic works such as "The Encyclopedia of Ghosts and Spirits" [5]

and "Fairies: A Guide to the Celtic Fair Folk" [6] for British tradition, encyclopedia "Slavic antiquities" [7] for the Slavic tradition and bestiary "The Illustrated Night Parade of a Hundred Demons" [8] for the Japanese tradition – thus, the phenomenon was considered to belong to the list of other "mysterious phenomena" of the respective traditions and was rarely studied on its own, something which would allow us to see how the ignis fatuus-related phenomena differ across the folklore of a single folklore tradition. And, most importantly, as far as we are aware, this is the first time when the phenomenon is studied in the broader context of the fire element and grounding on the comparison of different traditions. We highlighted the presence of the fire element symbolism in the ignis fatuus phenomena for the first time regarding the Japanese ignis fatuus folklore, but this is the first time that we attempt to give a detailed analysis of the phenomena based on a large amount of multi-language (Japanese, English, Ukrainian, Russian and Polish) material of three different traditions. Also, we provide a glossary of Japanese ignis fatuus phenomena: an original translation of Japanese-language materials studied by one of the authors at Osaka University in Japan during a scholarship program kindly provided by the Japanese government (MEXT), and also a glossary of British Isles ignis fatuus-related folklore.

In this article we will widely use material from the field of folkloristics, but will also consider it within the broader frame of "religious thinking". The key method we use in this research is the phenomenological approach, which allows us to carry out such interdisciplinary research. The phenomenological method has so far been successfully applied to studies in sociology, psychology, art, religion, et cetera [9]. The phenomenological approach to the study of religion aims to extract religious phenomena from their surroundings and understand them as they appear to us, avoiding any apologetic goals which are often present in religion studies [10, 595-598]. Applying this to the ignis fatuus folklore, this method allows us to explore the phenomena within the frames of the folklore and religious traditions themselves, without attempting to give an objective answer to the questions "what are ignes fatui actually?" and "do they exist at all?"

The ignis fatuus phenomenon seems to be one of many manifestations of the fire symbol in mythological and reli-

gious culture. But before analysing how and to what extent the fire element symbolism is present in the will-of-the-wisp folklore, let us first look at the main ways the fire element is interpreted in mythological and religious discourse.

Firstly, we can see the fire element appear in the later stages of cosmogonic myths – when, after the world with all its basic characteristics has been created, people receive fire from a higher power. A vivid example would be the story of Prometheus from Greek mythology, or lesser-known stories from the Midrash (Jewish oral tradition), in which God, after creating the world and man, on the sixth day shows man how to use fire [4]. In such stories the fire element would appear to indicate a transition from man's natural way of life (the nature state) to his ability to build his own new world – the culture.

Secondly, in religious context we can see the fire element symbolism appear when there is a need for a transformation of a certain phenomenon or the world in general. If we appeal to the well-known concept (found in various religious and philosophical traditions, starting from the Jewish and the Ancient Greek traditions) that each object is a combination of form and matter, we could say that fire destroys the "form" of an object, bringing it back to the state of the initial "matter", from which the object starts its new existence. It is interesting that in the Jewish tradition darkness is considered to be a radical manifestation of the fire element [4]. Darkness, in which there are no distinct forms, is the initial primary element, from which the transformation starts. This is of course reminiscent of creation myths, where the world's birth begins from the state of darkness – the formless state.

Thirdly, classic culturological works [11, 1498-1518] distinguish two opposite functions of fire – solar and purificatory. In the solar function terms, fire is likened to the sun and, according to the logic of contagious magic, lighting ritual bonfires on earth will "invite" the sun and the blessings connected with it from the higher, sacred space to the human world. The purificatory function is explained as the ability of fire to destroy the negative effect of natural and supernatural forces [11, 1498-1518]. In this case fire destroys, but also grants a renewal, bringing an object back to the state of the initial purity. A vivid example of this function can be the Christian portrayal of the Apocalypse [12, 3:6-14], when God inflicts fire on the Earth in order to purify it from sin, or the widely-known myth of the phoenix which dies in fire and is reborn from fire. The two aforementioned functions of fire were widely studied on the example of rituals connected with solstice. Researchers interpreted the tradition of lighting bonfires and jumping over them in two ways: as a desire to feel closer to the sun or as a wish to get rid of the old, to go through a purification.

We can see that in all the above-mentioned examples there is a transformation occurring. It can be a transition from a natural world to the world of culture or, as in the event of the solar and purification symbolism, an object isn't simply purified, but also transformed into a new, more ideal form. Fire can be also thought to destroy an object's old form (interpreted as the profane one) in order to create a new form (interpreted as the sacred one) [13, p. 244]. In all these examples fire establishes a connection between two worlds – the sacred and the profane – and provides a transition between them. This might be the reason why in many religious stories we can see a clear association between fire and the "higher powers". In such stories appearance of fire (often an unusual one) can signify contact with the sacred.

Fire element can indicate a disguised or an undisguised influence of the "other", "higher" world on the "profane" world. Vivid examples would be the widely-known biblical story of God appearing on mount Sinai in a flame of fire in a

bush [14], various mythical stories of deities descending to the human world riding fiery chariots or appearing in an aureole of fire, or fire appearing by the will of "higher entities".

In these types of stories fire does not look like ordinary fire, familiar to us in everyday-life, but rather has an atypical, unusual appearance. It can be the colour which is unusual, or the atypical circumstances of its appearance (such as self-ignition of an object which precedes an appearance of a higher entity in religious texts, or the ascent of the Holy Fire in Christianity), or its unexpectedness and uncontrollability (e.g. the fire which destroyed Sodom and Gomorrah) [15, 19:24-25]. In all these cases the fire element seems to be the symbolical signifier showing that something will differ from the usual course of events. It marks a point after which a transformation will occur, and the world (or a person) will not be the same.

Now that we have distinguished the main ways of fire element interpretation, let us look at the phenomena of the ignis fatuus in Japanese, British and Slavic folklore. In this research we consider a wide range of phenomena, which share the presence of the fire element and the fact that the fire is thought to be of a mysterious origin. We will also pay attention to the way the phenomena are interpreted in every single case in order to see if there could be any tendencies that might be common for the fire element-related phenomena.

1. The Ignis Fatuus Phenomena in Japanese Folklore. In Japanese the general name for the phenomenon is *kaika*, which can be translated as "mysterious fire" (the first character *kai*, *kei/ayashii* means "mysterious, strange, suspicious" [16] and the second character is *hi/ka* – "fire" [17]. Another common term is *onibi*: the first character *kei/oni* in modern Japanese stands for the mythical ogre-like creature named *oni*, but it is likely that this character used to denote a wide range of supernatural beings in general, including ghosts and animal-like creatures [18]; the second character *hi/ka* is again "fire" [17]. Thus, *onibi* can be interpreted as "fire, caused by supernatural creatures".

Now let us look at the features that seem to be prominent for the Japanese tradition. As we attach the translated glossary of all Japanese ignis fatuus-related phenomena we studied in the end of the article, we will refrain from giving any detailed examples of the legends in this section and will only mark references to the corresponding legends.

In Japanese folklore will-of-the-wisps most often appear in remote and desolate areas. They are usually described as fire orbs (often of blue or white colour), which do not radiate heat (even in the case of *noujukubi*, which is reminiscent of an actual bonfire). In all legends known to us they appear at night or at twilight. The prominent Japanese scholar Toriyama Sekien, who collected materials on Japanese folklore and the will-of-the-wisp phenomena in particular, referred to the time of twilight as *oumagatoki* – "the time when one can meet evil spirits" [8, p. 108]. Twilight, being a transition between day and night, was believed to be the time when boundaries between worlds disappear, and various representatives of "other worlds" (such as ghosts, spirits and other mythical creatures) can manifest in the human world. We should note that here and further, whenever speaking of "otherworld", we imply that different mythical creatures might belong to different types of "otherworld". The word "otherworld", although clearly opposed to the "human world", can actually refer to different kinds of worlds – such as the upperworld and the underworld in various mythologies, or the concept of parallel worlds in Buddhism. In the concept of *oumagatoki* belief the "otherworld" is feared and seen as hazardous, although this attitude does not always apply to Japanese folklore.

Records of Japanese folklore are rich in ignis fatuus-related phenomena and we suggest to categorize the legends in the following way:

1.1. Ignis fatuus as a Signifier of Activity of the "Otherworld" Representatives. In Japanese folklore ignis fatuus is often associated with various representatives of the "otherworlds". In this event the phenomena are explained as lanterns lit by foxes-shape-shifters (*kitsune*) and shape-shifters-racoons (*tanuki*); it is also believed that the breath of a magical heron can radiate glow and cause the ignis fatuus phenomenon (*kitsune-bi*, *tanuki-bi*, *aosagi-bi* legends). In most cases this kind of ignis fatuus doesn't contact with people, although sometimes it can be interpreted as a death omen or can be used for harvest divination. Thus, in these stories the ignis fatuus seems to accompany representatives of the "other" worlds, who can have access to fundamentally other powers (such as knowledge of the future). It should be noted that the folklore doesn't record any kind of emotional reaction of people who met this kind of ignis fatuus. There also seem to be no taboos or warnings connected with the phenomena. Thus, in these legends the attitude to the "otherworld" appears to be mostly neutral, people don't come in direct contact with this type of ignis fatuus.

1.2. Ignis fatuus as a Signifier of the "Otherworld". Quite commonly ignis fatuus of the Japanese tradition can appear on its own, but always in a locus associated in the mythological mind with the category of "the other". Remote and often desolate areas such as mountains, seas, forests and fields are the opposite of the habitual space of "home", and these areas can be thought to be the cross points between the human world and the otherworld [19, 167–169]. Thus, the ignis fatuus appearing in these kinds of areas might be understood as the signifier of the "otherworld". There are many legends that fall into this category: *noujukubi* – half-transparent fire reminiscent of a bonfire, which can be seen after rain in mountains or on village pathways; *chouchinbi* – a fire orb that floats above pathways between rice fields; *shiranui* – mysterious fires that appear in the sea; *roujin-no-bi* – a fire orb seen in remote corners of mountains, accompanying an old man. These fires almost never come in contact with people (only *roujin-no-bi* can be an exception if a certain taboo is broken). The attitude towards these phenomena is indifferently neutral, only the *shiranui* fires are described as a beautiful and charming phenomenon mysteriously catches the eye.

1.3. Ignis Fatuus as an Embodiment of a Dead Man's Soul. A dead man's soul or blood can turn into an ignis fatuus, especially if the death was unnatural and accompanied by rage (death at war, execution for a crime that one did not actually commit, death as a religious sacrifice – see the *furari-bi*, *kosenjou-bi*, *kazenbou*, *haka-no-hi* legends). Some legends explain that turning into an ignis fatuus is a posthumous punishment for a crime (see *sougen-bi*, *ubaga-bi* legends). In both cases the soul does not belong to the human world anymore, but also cannot complete the transition to the otherworld, and this might be the reason why it often manifests in the cross points between the worlds. In these legends we understand the ignis fatuus function as the symbol of the dead man's soul. These fires do not come in contact with people and the attitude towards the fact of meeting them is indifferently neutral.

1.4. Ignis Fatuus that Brings Punishment. In rare cases (such as *tenka*) ignis fatuus of the Japanese tradition can bring punishment. *Tenka* is the fire that brings punishment by burning down the person at fault's house along with all its dwellers (some variants of the legend say that the fire is actually the soul of the person seeking revenge). Thus, in this legend fire can symbolize a human's soul, although it is also

possible that it embodies a certain "otherworld" power that brings justice. It should be noted that in this case the deed of the phenomena is understood as a natural punishment for breaking a certain taboo (as the fire does not attack a random passer-by, which can happen in other folklore traditions). The above-mentioned phenomenon is a rare example in Japanese tradition, when an ignis fatuus evokes fear and even strong disgust.

2. Ignis Fatuus in the Folklore of the British Isles.

The most common name for the ignis fatuus phenomenon in the folklore of the British Isles is "will-of-the-wisp" ("wisp" stands for "torch"). This name indicates that in this tradition the ignis fatuus phenomenon is often understood as a torch held by some creature (often a fairy). The personification of the ignis fatuus phenomena can be seen on the examples of such other names of the phenomena: "Jack-o'-lantern" (Jack of the lantern), "Joan the Wad", "Gyl burnt tail" etc. As for the term "will-of-the-wisp", it should be noted that in folkloristics it has been used to refer to the ignis fatuus phenomena in general (even the ones from non-British folklore traditions). One more term often used to denote the phenomena is "ignis fatuus" (ignis, fire; fatuus, foolish) [20] – this has been interpreted in two ways: 1) anyone who follows this fire is foolish [5, p. 244] 2) the way the fire moves appears foolish, erratic [20]. When ignis fatuus is understood as a death omen, it is called "corpse's candle".

In the British tradition ignis fatuus is most commonly imagined as a light orb (often of a bluish or yellowish colour), blue flames or a candle's flame [5, p. 244]. Ignis fatui are usually reported to be seen floating in the air around marshes, objects close to water or simply in damp, humid areas at sunset or after sunset. We suggest categorising the ignis fatuus legends of the British Isles tradition in the following way:

2.1. Ignis Fatuus that Leads Astray. Most legends of the British tradition tell of ignis fatuus leading the unwary travelers astray, sometimes luring them over cliff-tops or into a bog – which can end in death. In this type of legends ignis fatui are quite strongly feared and meeting one is considered to be dangerous. As most legends of this type connect the phenomena with fairy activity (see hinky-punk, ellyldan, Joan the Wad, Jack-o'-Lantern, spunky legends), it is likely that the concept of fairies as mischievous creatures overlaps with the ignis fatuus phenomena, which results in the image of the ignis fatui playing tricks on travelers. Fairies, as representatives of the "otherworld" (as the Fairyland lives by its own rules and even time flow is different there), belong to the sphere of the "other" (as opposed to "home", the known space), which disorients people and evokes fear. Here the ignis fatui seem to be the direct embodiment of this symbol – they literally lead people astray, luring them out of the habitual space into the unknown, the unpredictable "other" world. The legends of the dangerous ignis fatuus might be the embodiment of human's fear towards the "other" worlds (the unknown) and transformation (which means loss of the existing order and, thereafter, stability). As in the Japanese folklore (and also the Slavic tradition, as we will see later) the place and time of ignis fatui manifestations indicate liminality of the space, and thus highlight the "intersections" between the worlds. In some legends it is clearly mentioned that the ignis fatui mark the entrance to the Fairyland (it is said that the fairies who can not get back to the Fairyland are standing near the entrance, holding lanterns – and this causes the ignis fatui phenomenon). Death as the result of meeting ignis fatuus in the above-said legends can be interpreted as a certain passage, and more precisely – a radical transformation (likewise, during

initiation rituals a person goes through a symbolic death in order to be reborn in a new way).

2.2. *Ignis Fatuus that Shows the Right Way.* It seems that in some rare cases ignis fatuus can help the lost traveler to find the right path, but one seems to need to address the ignis fatuus using the special formula¹. Such legends can be classified as legends about the help of the "otherworld" representatives. It is interesting that the ignes fatui who come to rescue are the same ones who can lead travelers astray (see *Joan the Wad, Jack-o'-Lantern* legends). However, in this situation a person does not accidentally encounter the ignis fatuus, but addresses it and calls for help by his free will.

If we compare the two above-mentioned images of ignis fatuus, we can see that the very same ignes fatui can be feared and estimated negatively, and – in a different situation – interpreted positively, as some "otherworld" power that can come to one's rescue.

2.3. *Ignis Fatuus as an Embodiment of a Dead Man's Soul.* In the British Isles folklore there also exists the belief that ignis fatuus is an embodiment of a dead man's soul. In Scotland and England the souls of unbaptized children are believed to become ignes fatui ("spunkies") and are doomed to wander the Earth until Judgement Day [21, 84–85].

2.4. *Ignis Fatuus as a Death Omen.* When ignis fatuus is interpreted as a death omen, it is named the "corpse's candle". Unlike many other types of ignis fatuus, "corpse's candles" appear close to one's home (often – near to the home of a person who is fated to die). In most cases it looks like a candle's flame; meeting such an ignis fatuus foretells the death of the person who saw it, or death of somebody important to the observer. There also is a belief that such ignes fatui accompany to the otherworld the souls of the people who recently died. Moreover, an ignis fatuus is said to accompany Cyhyraeth, a mythological creature from the Welsh folklore. Cyhyraeth is a spirit that appears on the sea-shore, foretelling a shipwreck.

In legends of this kind, the ignis fatuus is often interpreted as a death omen and are naturally feared. Also, we might understand the fire element in these legends as the symbol of a connection with otherworld knowledge (such as predicting the future) – the kind of knowledge normally not accessible in the human world.

3. *Ignis fatuus in the Slavic folklore.* In the Slavic folklore ignis fatuus names most often point to the fact that the fire is constantly moving: "blukayuchiy vogon" (Ukrainian, "the wandering fire"), "mandrivniy vogon" (Ukrainian, "the traveling fire"), "bluzhdayushchiy ogon", "bludyachiy ogon" (Russian, "the wandering fire"), "błędne ogniki" (Polish, "the wandering fires"). Also, some names of the phenomenon denote that it radiates light: świetlik ("firefly"), świeczka ("candle"), świecznik ("candle stick") (Polish) [7, 511–512].

Having analysed various legends directly or partly connected to the ignis fatuus phenomena, we would like to introduce features that seem to be prominent in the Slavic tradition. In the Slavic folklore tradition ignis fatuus is usually described as a light orb (often of blue or green colour), which does not radiate heat. They appear in forests, marshes, fields, paths, various boundary lines, lakes, graveyards, burial mounds and also in places where objects left after washing the body of a dead man were thrown away. They manifest at night, twilight, midnight (and in this case disappear when the first roosters crow), during Advent, on Christmas Eve, on remembrance of the dead days.

Most often ignes fatui lead travelers astray and make them wander around marshes and unmade tracks, and at dawn they clap their hands or laugh and disappear. They can also stupefy, strangle or through other methods cause

the death of a traveler. Quite often they can also be understood as death omens. There are numerous ways to come to an "agreement" with an ignis fatuus, so it would refrain from doing harm and even show the right way home. Some of these ways are: to behave politely, to pray for the forgiveness of the sins of the ignis fatuus, to ask what the ignis fatuus wants, to give the ignis fatuus a piece of bread and even to promise to give the ignis fatuus some money.

Thus, the ignis fatuus disorients the traveler, luring him into a place he does not know or understand – an "otherworld" (the liminality of the time and space signifiers point to this fact again). In this "otherworld" the traveler experiences a certain transformation: loses his usual view of things (can not find the well-known track), gets some knowledge not accessible in the normal world (e.g. of an upcoming death) or can even go through the radical transformation – death. Knowing the "rules" of the "other" world (such as keeping the taboos – not to whistle or laugh in the presence of the ignis fatuus, and choosing the right way to address the ignis fatuus), on the other hand, gives the opportunity to receive help from an "otherworld" power (e. g. ignis fatuus helps to find the right way home).

Unlike the Japanese and British folklore traditions, the Slavic folklore rarely classifies ignes fatui into specific kinds by functions and names, although the phenomena are attributed with different (and often controversial) characteristics in different legends. Thus, we tried to group the ignis fatuus folklore according to the ways the phenomena are interpreted in the legends.

3.1. *Ignis fatuus as an Embodiment of a Dead Man's Soul.*

In the case when ignis fatuus symbolises a dead man's soul, we can clearly distinguish two types of legends in the Slavic folklore. In the first case, ignes fatui are understood as so-called "unclean souls" or "hostage souls" – souls of the people who died in an unnatural way, lived in an improper way or did not finish an important task. It is believed that they need to atone for their sins or that the earth simply does not "accept" them, so they become ignes fatui. According to the Slavic tradition, the following people can become ignes fatui after death: sinners, the unbaptized (especially children), magicians, heretics, drunkards; girls who died in the period after engagement but before marriage; souls who need to be prayed for; people who died of unnatural causes. It was also believed that land surveyors who established wrong boundaries for ownership had to endlessly re-measure the land after death – and also appeared as ignes fatui (in Polish they were named after the profession name – "miernik" or "omentr"). In the event when the ignis fatuus is thought to be the embodiment of an "unclean soul" the phenomenon is considered to be inauspicious and is strongly feared.

But, on the contrary, in many legends it is the especially pious souls that appear in the form of ignes fatui – in this case the phenomenon is an indication of the "holiness" of the soul. Some legends say that these souls were granted with the opportunity to "visit" their bodies after death, other legends say that the appearance of the phenomena on a grave means that the soul will soon enter the kingdom of heaven.

Some legends also say that ignes fatui are souls of righteous men who drowned in marshes, and their souls are likened to church candles. When ignis fatuus embodies a soul of a righteous man, it is usually described as a beautiful phenomenon, an embodiment of a divine power.

We would like to note that even within the same symbolism of ignis fatuus being an embodiment of a dead man's soul, the phenomena can be interpreted in opposite ways – as a clearly positive phenomenon (holy souls) and as a clearly negative phenomenon (souls of the sinners etc).

3.2 *Ignis Fatuus Leading to a Hidden Treasure*. *Ignes fatui* are sometimes said to be able to lead to hidden treasures, and in this case they look like candles, fire orbs or simply flames that change colour from white to blue. Such *ignes fatui* usually appear at ancient burial mounds in the time period from twilight until midnight. In some cases such phenomena are said to be souls of infants – this concept might have appeared from overlapping of two beliefs: that *ignes fatui* are souls of the dead children and that *ignes fatui* are guardians of hidden treasures. The attitude towards the hidden treasures in these legends is ambiguous. The treasure is considered to be "auspicious" (if the spell cast on it has already dissolved and the treasure comes out of the earth on its own, awaiting for a new owner. But most often such hidden treasures are said to be cursed, evil and it is believed that they will only bring misfortune. It is said that the previous owner or evil spirits are guarding such a treasure, not letting anyone take possession of it – and they will also take revenge on anyone who gets the treasure. The folklore warns that one who seeks the hidden treasures can easily fall into the evil spirits' trap – and will have to become the guardian of the treasures themselves. It is also believed that some people intentionally put a curse on their treasures and after death turn into an *ignis fatuus* so to lure a traveler to the treasure and make him fall under the curse. According to the legends, a person who receives such a treasure will become a drunkard or even die.

In the above-mentioned legends the *ignis fatuus* function appears to be the one of a "guide" who shows a traveler the way to a treasure. As in the previous chapter, the *ignis fatuus* in the context of the hidden treasures also invokes opposite emotions – they can bring luck (when lead to the "good" treasures) but can also cause a misfortune (when point to the cursed treasures). Verbally they are also described in polar categories: as the "Devil's guile" or as the "God's sign".

3.3. *Ignis fatuus in the Legends about the Fern Flower*. The concept of the *ignis fatuus* leading to a hidden treasure is also reflected in the legend of the fern flower, the flower that is said to bloom on the night before Ivana Kupala (originally the summer solstice festival).

It is widely believed that the person who finds such a flower will gain the ability to understand animal speech, open any locks and most importantly – find hidden treasures. As in the folklore about the hidden treasures, the fern flower is also guarded by "evil spirits" that try to frighten anyone seeking the flower and will not let this flower be taken. It should be noted that the fern flower is often described as a burning flame and is named respectively (Russian: *zhar-zvet*, "the fire flower") [22, 593–594]. Some legends say that the time period when the fern flower blooms is the same one as the time period when hidden treasures come out of the earth in the shape of blue fire orbs. There is also a version that the hidden treasures come out in the shape of the fern flower – in this case the fern flower is identified with the treasure [22, p. 603].

Research [22, p. 603] points to the fact that before the commodity-money relations were established, the hidden treasures were understood as a concentration of one's magical power rather than something of a material value. In the above-mentioned lore we can see that the fern flower actually functions as the treasure in the ancient sense of the word, as it gives a sacred power (to understand animal speech, unlock the locks). It seems possible that the association "fern flower – treasure" was reinterpreted later, which led to the fact that in the more recent legends people go seeking for the fern flower to become rich (so the "treasure" is understood in the modern sense), while origi-

nally it might have been the magical properties of the flower which drew people's interest ("treasure" in the old way of interpretation) [22, p. 603].

As for the *ignis fatuus* phenomena in this lore, it again seems to be pointing to an "otherworldly" power, which is at the same time desirable (as it grants a sacred knowledge) and dangerous (as it is guarded by evil spirits). The magic power granted by the fern flower – seeing the truth (e.g. knowing where the treasures are hidden), understanding the animal speech – these point to what was described in Christianity as "the loss of the original Paradise State". In this lore the fire element also seems to have the function of bringing transformation: the fire flower returns a person to the lost original state and makes it possible to use again the powers that became inaccessible. This is what in the monotheistic religions people can only obtain after death – after the radical transformation.

It should be noted again that the attitude towards the fern flower, as in the case with *ignes fatui* from the previous chapters, is ambiguous: on the one hand, the flower itself is extremely desirable, but on the other hand – obtaining the flower is connected with various perils and can lead to death.

3.4. *Ignes Fatui Connected with Other Mythological Creatures*. In the Slavic folklore *ignes fatui* are often connected with the activity of other mythological creatures. It is said that a *bolotnyk* (the marsh patron spirit) lights "fires" purposely so that a traveler would think of it as a house light or a spirit guardian of a hidden treasure, follow it and then get lost in the marshes. *Rusalky* (water nymphs) and souls of unbaptized children were also thought to do this. In Silesia and Greater Poland (Wielkopolska)² the marsh spirit *Rokita* was believed to turn into an *ignis fatuus* for the same purpose [23, p. 62]. In the folklore of the Kashubs³ the marsh spirit *blotnik* appears in the shape of a man with a small lantern and lures travelers to bogs. Some legends say that the fiery serpent (*litavets*) can turn into *ignis fatuus* and fly across the swamp. The nightmare spirit *nochnitsa*, who gives children bad dreams, can also appear in the form of *ignis fatuus*. In some legends *ignis fatuus* is directly associated with the devil or *chort* (demon) – in this case it is called "the demon's eye" (Russian: *glaz krivogo chorta*). A harmful type of witch, *veshitiza*, is also associated with *ignis fatuus*. Such witches are said to fly across the sky at night on broomsticks with a blue orb, leaving a trail of fire behind them.

Many of the above-mentioned mythological creatures are connected with marshes. Marshes in the Slavic folklore were thought to be the places of residence to the "unclean souls" and, correspondingly, the concentration of the evil spirits [24, p. 115]. Marshes, as do other remote areas, belong to the space of the "other", but they stayed unconverted and dangerous the longest, compared to the other remote areas [24, p. 115]. Moreover, it was a common practice to throw away the "impure" objects left after the dead in a marsh. Illnesses were also sometimes symbolically "carried away" to the marsh, and the "unclean dead" could also be buried there [24, p. 115]. This might be the reason why the folklore "placed" the most harmful and dangerous creatures in the swamp. Thus, the very spirit that embodies the swamp – *bolotnyk* – always acts as an evil spirit, doing people harm, while the forest protector spirit – *lisovyk* – can sometimes harm people, but can also help them [24, p. 327]. As *ignis fatuus* is a phenomenon often observed in swampy areas (hence another Russian popular name of the phenomenon: *bolotnyie ogonki* ("the swamp lights")), it is quite possible that the mythological characteristics of this space influenced the perception of

the phenomenon, and the ignes fatui became associated with the "unclean dead" living in swampy areas.

In the legends of this type ignis fatuus directly points to the representatives of the "other world". Ignis fatui connected with "other" (in this case – the "unclean", "evil") powers, are described extremely negatively and are strongly feared (meeting them most often leads to death).

Conclusion

Universal and Unique Aspects of the Ignis Fatuus Phenomena in Different Traditions. *Universal Aspects in the Ignis Fatuus Concept.* In all the three traditions we can see ignis fatui that are connected with representatives of the "other world". In the Japanese tradition such characters are various mythical animals – shape-shifting foxes, shape-shifting racoons, magical herons. In the British folklore it is the fairies in various manifestations. In the Slavic tradition these are *rusalky*, *bolotnyk*, witches, *nochnitsa*, fiery serpents. All these entities are some of the most common representatives of the "other" worlds in the respective folklore traditions. It is possible that ignis fatuus (the nature of which is unknown to the people) was associatively connected with the activity of the known representatives of the "other" world.

Also, the concept of a human soul turning into an ignis fatuus after death is found in all the three traditions. Whereupon the reasons of such a transformation can be explained in different ways: as a posthumous punishment (for a wrong deed or an improper way of life), as an indication of the soul's holiness, as a result of the death before the due time, as a result of the death before being given a name or before being baptized (in the case of infants).

Thus, all these cases point to breaking an established order of things, such as a "wrong" death (e.g. an unnatural death or death before a certain important task is finished) and an exceptionality, peculiarity of the soul of the dead (hence the emphasized holiness or sinfulness, impropriety). Departure from a certain norm (the norm which forms the "known", "inside" world, the home) points to the sphere of the "outside", the "other" – the unusual and incomprehensible. This might be the reason why the above-mentioned "special" souls are connected with the fire element, which seems to often be the symbol of the "other-world" in the "mythological mind".

Moreover, in all the three traditions we find the ignis fatuus thought to be a death omen. In such legends ignis fatuus can be an embodiment of a dying person, or simply the indication of a soon death (or cause the death more or less directly), or a "guide" to the otherworld for the dead.

Finally, ignis fatui can be disorienting characters, who lure a person into the sphere of the "other", "the other-world" (although it is not vividly displayed in the Japanese tradition). In such cases ignis fatuus leads a traveler astray, away from the well-known path, and makes the person wander – as the result, the traveler finds himself in an unknown land, where anything can happen (i.e. everything is operated by the unknown rules of the "otherworld") – death, obtaining a magical power etc.

It is interesting that the same ignis fatui can show a traveler to the right path (if one address them with the right formula, which can be interpreted as knowing the rules of the "otherworld") – thus, the ignis fatui's functions seems to be the guide between the worlds – from the unfamiliar "otherworld" to the known "home".

Universal Aspects in the Structure of "Home" – "the Other" Space

Similar concept of the manifestation time of the ignis fatuus can be found in all three traditions. Most often they appear at night in remote areas (villages, fields, swamps, graveyards, burial mounds) – the places which are not en-

tirely known and familiar for the human. In the mythological paradigm of "home" – "the other", where "home" stands for safety and the known human world, such remote places symbolize "the other" – "the otherworld", which lives by different rules and is not familiar and potentially dangerous. The time ignis fatuus often appear – the night (and broadly – the time after twilight) – belongs to the sphere of the unstable, variable and unknown, thus – to the sphere of the "other". "Home" stands for routine and stability, so the sense of touch to the sacred, the inexpressible also belongs to the sphere of "the other".

Thus, a range of factors indicates that the ignis fatui to the "other" worlds, and this might be the reason why in the "mythological mind" the attitude towards the phenomena is so ambiguous. Ignis fatui (often it can be one and the same type of the phenomena) can be understood as a source of danger and as a power that grants help. Thus, they are understood as a certain "other" power, which is unpredictable. In many legends we find indications of clearly opposite emotions caused by the ignis fatuus (though it is less displayed in the Japanese tradition). Ignis fatuus can provoke: fear, disgust, strong fascination, attraction – such a contrast in emotions often describes "numinous" experiences – the experience of meeting with the sacred (although in the Japanese tradition we find considerably fewer markings of strong emotions connected with the phenomenon). According to the eminent German religionist and philosopher Rudolf Otto, the numinous (the sacred) is at once terrifying and fascinating. Rudolf Otto states that such emotions are always evoked whereupon meeting a "higher" power [25]. Such a meeting with the sacred influences and changes the person [26]. The behaviour of the characters in the ignis fatuus legends also seems to follow the two tendencies of religious feelings described by Rudolf Otto – fear and fascination [25, p. 43]. Some characters are "pushed away" by the "other(world)" power (and in this case they perceive the ignis fatui as a source of danger and try to avoid meeting them), and some are attracted to it (such characters may go seeking for ignis fatuus and voluntarily follow them).

Unique Aspects of the Respective Traditions.

Unique Aspects of the Japanese Tradition. Comparing to the other two traditions, it seems to be the unique feature of the Japanese folklore that ignis fatui are extremely rarely described as a menace for people. Here the ignis fatui seem to only be dangerous when a person consciously breaks a certain taboo or hurts another person (in the latter case the victim can turn into an ignis fatuus after death to take his revenge). Also, in Japanese folklore ignis fatui almost never come into contact with people first, they can even disappear when approached. Japanese folklore does not focus on the reasons and aims of the ignis fatuus manifestations, just describes the tendencies of their appearance in certain situations. Ignis fatui in Japanese folklore are commonly described as fascinating and attractive phenomena – for example, people from different prefectures were said to travel to the one place where the *shiranui* ignis fatuus phenomena manifest. This might be interpreted as the motif of the ignis fatuus being an embodiment of the "otherworld" power, which evokes fascination (this feeling, again, is one of the aspects of the "numinous" experience).

Unique Aspects of the British Isles Tradition

A unique feature of folklore from the British Isles seems to be that the ignis fatuus almost never are perceived as "independent" characters (except for the "corpse candles") and are usually understood as "side-effects" of various fairy activities. Even the general name of the phenomena in the British folklore is "will of the wisp", thus explaining the phe-

nomena as a torch held by a (mythical) character. Also, this tradition puts a strong emphasis on ignis fatuus's function to be a disorienting element, which lures a traveler into the unknown "other" world. This might also be connected with the fairy concept, as fairies are generally thought to enjoy leading travelers astray (hence the "fairy led" and "pixy led", which describe a person who got lost because of a fairy's mischief). In this folklore tradition ignis fatui can be a serious menace and can even cause a death, but also the very same ignis fatui are thought to help people by pointing to the right path – thus, here we can again see an ambiguous attitude to the "otherworldly" power, which can be described in the terms of the "numinous" experience.

Unique Aspects of the Slavic Tradition. In the Slavic folklore we find the unique idea that ignis fatuus can be a guardian of a hidden treasure. As it was mentioned above, hidden treasures can be perceived as a concentration of a magical power – thus, legends of this type seem to be another example of ignis fatuus leading to an "other" power. Here also the attitude towards such "powers" (treasures) is polar: they can cause misfortune and even death, but also can grant prosperity, thus bring happiness. Such notions, connected with dualistic numinous experiences (fear and attraction) are also apparent in the legends of ignis fatuus as a fern flower: it grants a magical power, but obtaining it is connected with various (sometimes even deathly) perils. As in the British tradition, here we can see a strong emphasis on fear towards the ignis fatuus, but also there are various ways to "come to an agreement" with them (so the ignis fatui would show the right way).

The Fire Element Symbol in the Ignis Fatuus Folklore.

Ignis fatui, as other fire element manifestations with an emphasized sacredness in the religious culture, most often look unusual. Even the general name of the ignis fatuus in the Japanese tradition – *kaika* – stands for "strange, unusual fire".

Ignis fatui often look like fire orbs of a non-standard colour for fire (most often – blue or white) and, unlike the real fire, do not radiate heat. Such an atypical look lets people understand that this is no ordinary natural phenomenon, but rather something that exceeds the bounds of the usual view of the world.

As other fire element manifestation in the religious culture, ignis fatui also often (though not in all the cases) "turn on" the "numinous" experiences.

Unlike biblical stories, where an appearance of a vivid fire inevitably leads to a contact with "higher powers" (or representatives of an "otherworld") and causes a significant transformation in one's life, meeting ignis fatui does not necessarily lead to an indispensable radical transformation, only point to the possibility of the contact with an "otherworld".

Thus, Moses, having seen the burning bush, could not avoid approaching it and hearing the God, but a person who meets an ignis fatuus can still try avoiding it. Ignis fatuus seems to be the type of manifestation of the fire symbol that "touches" a person but does not "demand" a definite change. Ignis fatui seem to symbolize the boundary, which when overstepped can a person enter or make contact with the "otherworld". Such indications are present in all the three traditions analysed above.

The contact with the "otherworld" often is not inevitable and can be avoided by, for example, refraining from going to places where the ignis fatui manifest. The ignis fatui seem to say "this place may be dangerous" or "the otherworld is here". Thus, ignis fatuus is an anterior, warning manifestation of the fire symbol.

Lastly, we would like to turn attention to the indistinctness of the ignis fatuus's "message". Whereas other manifestations

of the fire symbol most often have a clear "message" – such as drawing attention to the appearance of God (in the case of Moses), or purification (hence fire in the purification rituals), or a gift (in the case of Prometheus), or a punishment (in the story of Sodom and Gomorrah), in the ignis fatui's case many things remain unclear until the very end of the stories. Thus, ignis fatuus's function seems to be to indicate that a meeting with the "otherworld" awaits the person, but what this meeting would be like is not yet decided.

The analysis of the ignis fatuus phenomena, of course, cannot be considered full by analysing only the three traditions. Further research of the topic will need not merely analyse folklore traditions, but also considering the wide layer of modern culture such as literature and films, where the ignis fatuus phenomenon acquires new different ways of interpretation.

Glossary

Glossary of the Ignis Fatuus-Related Phenomena of the Japanese Folklore:

1. *Chouchin-bi* – a type of ignis fatuus that appears in footpaths between rice fields. It floats in the air and disappears when a human approaches. It is sometimes thought to be a lantern held by magical racoon – *tanuki*, and in this case the phenomenon is called "*tanuki-bi*" ("tanuki fire") [8, p. 131].

2. *Furari-bi* – a fire orb flying across the sky, created from the hatred of a woman who was killed for a crime she actually did not commit. The phenomenon is often depicted as a bird with a dog's face, enveloped in fire. But in the classic variant it resembles a phoenix or Garuda [27, p. 83].

3. *Goi-no-hikari* or *aosagi-bi* – breath of a heron, in the dark resembling a blue fire. There also is a legend saying that upon reaching a certain age herons acquire magical properties and begin to radiate light, thus it can be understood as an ignis fatuus phenomenon [8, p. 130].

4. *Haka-no-hi* – an ignis fatuus that goes out of graves of people who committed harakiri. It is sometimes interpreted that it is the blood of the dead that turns into the fire [8, p. 132].

5. *Hitodama* – soul of the dead which parted from the body. Also, a wandering soul of a dying person. According to the third version, it is a soul that in sleep parts from the body and wanders. *Hitodama* is described as a fire orb flying across the sky [8, p. 139].

6. *Kazenbou* – an ignis fatuus that takes shape of a pauper monk, embraced by smoke and fire. Presumably the monk did not go through the Buddhist the self-immolation ritual voluntarily. The ignis fatuus appears in an old place for cremation in Higashiyama (Kyoto) [8, p. 212].

7. *Kitsune-bi* or *kitsune taimatsu* – ignis fatui explained as fires lit by foxes. This interpretation of the ignis fatuus phenomena can be found all across Japan, except for the Okinawa prefecture, and has many names – "parade of foxes with lanterns", "wedding parade of foxes" etc. These fires were also used for harvest divination. And in Tushima prefecture *kitsune-bi* was thought to be a death omen and called "foxes funeral procession" [27, p. 70].

8. *Kechibi* – a wandering fire, widely known in the Kochi prefecture. It is said to be either a soul timely leaving a body in the form of a fire orb (similarly to *hitodama*), or a soul of a dead craving for revenge. Such a fire can be invoked by clapping two zori sandals, or by spitting on them. This ignis fatuus is usually depicted as a flying fire orb, which bears a human face [28, p. 66].

9. *Korouka* – a stone lantern that turned into an ignis fatuus [8, p. 272].

10. *Kosenjou-bi* – ignis fatuus, created from the blood of people who died at war [8, p. 129].

11. *Noujukubi* – ignis fatuus that appear in mountains and on pathways, especially in rural areas. They

are reported to be seen after festivals or other gatherings of a big number of people, and also after rain. The phenomenon resembles a bonfire, but does not radiate heat and looks half-transparent. Such fires appear and after some time disappear, and than appear again and it is repeated again [29, p. 30].

12. *Roujin-no-bi* – a little ignis fatuus that appears with an old man in remote corners of mountains in prefectures Nagano and Shizuoka. It is most often seen on days when it rains heavily. Those who come across such a fire on a straight path should take their shoes off, put them on their head and go past the fire – in this case the fire will fly sideways. But if the traveler attempts to run away, the fire will chase it everywhere, although it is thought that the phenomenon can not actually cause any harm [29, p. 43].

13. *Shiranui* – ignis fatuus observed on the sea in the Kyushu prefecture. It is said to be a very beautiful and charming phenomena, which attracts travelers. *Shiranui* were suggested to be a manifestation of the sea god [27, p. 70].

14. *Sougen-bi* – an ignis fatuus, in which turned a wicked monk from the Mibudera temple (Kyoto). The monk would steal and sell lamp oil used for rituals – and after death got into hell for this. His soul started to appear on Earth in the shape of a wandering fire [8, p. 51].

15. *Tenka* – fire that suddenly falls from the sky to a certain house and burns down the whole building with all the dwellers. It is said that a soul of a dead can turn into such a fire to have revenge [29, p. 91].

16. *Uba-ga-bi* – an ignis fatuus legend similar to sougen-bi. An old woman who stole lamp oil from a shrine was turned into a wandering fire as a punishment after death [8, p. 54].

Glossary of the Ignis Fatuus-Related Phenomena of the British Isles Folklore:

1. Corpse candles (or "canwl corfe" in Welsh) – are ignis fatuus, which float near houses or places where someone is bound to die. In Ireland and in the northern England the phenomenon is called "fetch light" or "fetch candle" – and in this case they are said to have the shape of a candle. Beliefs regarding their functions differ in different regions. The phenomenon is said to warn a person of his death, the death of a beloved one or of an acquaintance. There is also a concept that the phenomenon appears on the halfway between a person and his grave. In South Hampshire it is believed that such ignes fatui accompany souls of the dead and disappear when a soul leaves this world. In Welsh folklore it is said that a little, dim or blue fire means death of an infant, whereas a big one warns of the death of an adult. Apparation of several "death candles" at the same time means the upcoming death of several people, according to the number of the ignes fatui. "Death candles" disappear when approached by human [5, 102-103].

2. Ellyldan (Welsh, "a luring elf-fire") – is a Welsh invariant of ignis fatuus. It has big ears, wings, a tall hat and two torches in his hands. In the night it leads travelers astray and lures them into danger [30, p. 125].

3. Gyl burnt tail – one of the female personifications of ignis fatuus. This variant uses a rural name Gyl, which often appears in British folklore, e. g. in the nursery rhyme "Jack and Jill" (Gyl, or Gill, is an invariant of Jill [31, p. 362]. The word "Gyl" can have a contemptuous shade of meaning, pointing to a capricious woman, and can even imply flirt [32, p. 201].

4. Hinky-punk – an invariant of ignis fatuus in Somerset and Devon. Hinky-punk has one leg and holds a torch, which he uses to lure travelers into swamps [33, p. 206]. This image became popular due to its appearance in the "Harry Potter and the Prisoner of Azkaban".

5. Jack-o'-Lantern (also – "jacky lantern") – a legend about a man named Jack, who tricked the Devil and escaped hell, but, as he also was not allowed to go to heaven either, Jack is now damned to wander the Earth forever. His only joy is to lead travelers astray and lure them into swamps. But Jack-o-Lantern is also known to have been addressed with a request to point to the right way [34, 210-213]. In the Irish version of the legend the Devil throw Jack a small piece of coal from hell, which Jack put in an empty turnip (this is what the traditional Irish lantern looks like) to light his way. The pumpkin lantern, carved for Halloween, is said to have appeared from this concept, when the Irish who migrated to the USA began to make their lanterns from pumpkins.

6. Joan the Wad ("wad" is the Cornish word for "torch" [35, p. 185]) – is the most widely known female personification of ignis fatuus. Joan the Wad is thought to be the queen of the pixies. She leads travelers astray, but, if addressed in the right way, seem to help find the road [34, 210-213].

7. Spunky (or spunkie) (a dialect word for "spark" [34, p. 341]) is an ignis fatuus from the Scottish lore, living in Lowlands. It is a solitary malicious spirit, who enjoys tricking lost travelers. Spunky (or spunkie) uses a light to trick the traveler into thinking it is a window light and following it. But the light begins to move away, luring the traveler until he falls over a precipice or finds himself in a swamp [5, p. 474]. Spunky uses the same technique to make boats in the sea sink – people think that the light comes from a lighthouse. In Scotland and Somerset "spunkies" were also considered to be souls of unbaptized children that have to wander earth until the Last Judgment [21, p. 84]. Such souls are said to gather in churches on the day of summer solstice to greet those who have recently departed [36, p. 604].

Notes:

1. The formula is: "Jack-the-lantern, Joan-the-wad that tickled the maid and made her mad, light me home, the weather's bad" [34, 210-213].

2. The historical regions of modern Poland, Czech and Germany.

3. A West Slavic ethnic group in Poland.

REFERENCE:

1. История философии: Запад-Россия-Восток. Книга первая. Философия древности и Средневековья / [Под ред. Н.В. Мотрошиловой]. – Москва: Академический проект, 2012. – 435 с.
2. Кобзев А. У-син [Электронный ресурс] // Электронная библиотека Института Философии Российской Академии Наук / Артем Кобзев – Режим доступа до ресурсу: <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH0171c6ee7f531def40fa0371>
3. Лосев А. Ф. История античной эстетики в 8 томах. Том 1. Ранняя классика. / Алексей Федорович Лосев. – Москва: Высшая школа; АСТ, 1963, 2000. – 443 с.
4. Саврасов Л. Книга "Берешит" Урок 2-й "Четыре основы материи" [лекция] [Электронный ресурс] / Лейб Саврасов – Режим доступа до ресурсу: <https://www.youtube.com/watch?v=yySdSrhHMx8>
5. Guiley R. The Encyclopedia of Ghosts and Spirits / Rosemary Ellen Guiley. – New York : Infobase Publishing, 2007. – 564 p.
6. Daimler M. Fairies: A Guide to the Celtic Fair Folk / Morgan Daimler. – Croydon : Moon Books, 2017. – 264 p.
7. Славянские древности: Этнолингвистический словарь : в 5 т. / под ред. Н. Толстого. – Москва : Международные отношения, 2004. – Т.3. – 704 с.
8. Toriyama S. Gazu Hyakki Yagyou / Sekien Toriyama [Edited by E. Takahara]. – Tokyo: Kokushokankokai, 2010. – 348 p.
9. Феттер Х. Что такое феноменология? / Хельмут Феттер. // Теория и практика психотерапии. – 2015. – №5 (9). – С. 2–10.
10. Leeuw van der G. Fenomenologia Religii / Gerardus Leeuw van der. – Warszawa: Książka i Wiedza, 1997. – 712 с.
11. Frazer J. The Golden Bough: A Study in Magic and Religion [Электронный ресурс] / James George Frazer. – 2009. – Режим

- доступу до ресурсу: https://books.google.com.ua/books?id=3pIa_MgG38MC&pg=PA1666&dq=Frazer%20J.%20The%20Golden%20Bough%3A%20A%20Study%20in%20Magic%20and%20Religion%20%2F%20James%20George%20Frazer.%20%20E2%80%93%20The%20Floating%20Press%2C&hl=ru&pg=PP1#v=onepage&q&f=false
12. The Second Epistle of St. Peter [Електронний ресурс] – Режим доступу до ресурсу: <http://bibletranslation.ws/2peter.htm>
 13. Строганова Е. М. Элиаде: жизнь и творчество / Е. Строганова // Аспекты мифа / М. Элиаде. – Москва: Академический проект, 2010. – С. 226–247.
 14. Hamilton V. Exodus: An Exegetical Commentary / Victor P. Hamilton. – Grand Rapids: Baker Academic, 2011. – 752 с.
 15. The Book of Genesis [Електронний ресурс] – Режим доступу до ресурсу: http://www.vatican.va/archive/bible/genesis/documents/bible_genesis_en.html#Chapter%2019.
 16. "kai, kei/ayashi" [Електронний ресурс] // Japandict [Japanese dictionary]. – 2018. – Режим доступу до ресурсу: <https://www.japandict.com/kanji/%E6%80%AA>
 17. "hi/ka" [Електронний ресурс] // Japandict [Japanese dictionary]. – 2018. – Режим доступу до ресурсу: <https://www.japandict.com/kanji/%E7%81%AB>
 18. Бакшеев Е. С. У японца есть три души [1] [Електронний ресурс] / Евгений Сергеевич Бакшеев // ОКНО В ЯПОНИЮ – бюллетень общества "Россия-Япония". – 2005. – Режим доступу до ресурсу: <http://ru-jp.org/baksheev04.htm>
 19. Komatsu K. An Introduction to Youkai Culture: Monsters, Ghosts, and Outsiders in Japanese History / Kazuhiko Komatsu. – Tokyo: Japan Publishing Industry Foundation for Culture, 2017. – 196 p.
 20. Definition of ignis fatuus in English [Електронний ресурс] // English Oxford Living Dictionaries. – 2018. – Режим доступу до ресурсу: https://en.oxforddictionaries.com/definition/ignis_fatuus
 21. O'Connor A. The Blessed and the Damned: Sinful Women and Unbaptised Children in Irish Folklore / Anne O'Connor. – New York: Verlag Peter Lang, 2005. – 260 p.
 22. Криничная Н. Русская мифология: Мир образов фольклора / Неонила Криничная. – Москва: Академический проект, 2004. – 1008 с.
 23. Славянская мифология. Энциклопедический словарь / [Под ред. С. Толстой]. – Москва: Эллис Лак, 1995. – 416 с.
 24. Шапарова Н. Краткая энциклопедия славянской мифологии / Наталья Шапарова. – Москва: Астрель, 2001. – 624 с.
 25. Otto R. Świątość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych / Rudolf Otto. – Warszawa: KR, 1999. – 220 с.
 26. Голець О. Я. Суб'єкт релігійної свідомості: феноменологічний аналіз [Електронний ресурс] / Оксана Ярославівна Голець // Мультиверсум. Філософський альманах. – 2004. – Режим доступу до ресурсу: https://www.filosof.com.ua/Jornel/M_39/Golec_3.htm.
 27. Nihon no Youkai. Youkai de himotoku Nihon no rekishi to bunka / [Edited by K. Komatsu, Y. Iikura]. – Tokyo: Takarajimasha, 2014. – 95 p.
 28. Youkai hyaku monogatari emaki / [Edited by K. Yumoto]. – Tokyo: Kokushokankokai, 2003. – 124 p.
 29. Ehon Hyaku Monogatari – Tosanjin Yawa / [Edited by S. Takehara]. – Tokyo: Kokushokankokai, 2006. – 185 p.
 30. Bane T. Encyclopedia of Fairies in World Folklore and Mythology / Theresa Bane. – NC: McFarland, 2013. – 428 p.
 31. Nares R. A Glossary, Or, Collection of Words, Phrases, Names, and Allusions to Customs Vol. 1, A-J. / Robert Nares. – London: John Russell Smith, 1859. – 528 p.
 32. Edwards G. Hobgoblin and Sweet Puck: fairy names and natures / Gillian Edwards. – London: Geoffrey Bles, 1974. – 180 p.
 33. Горелов Н. Волшебные существа. Энциклопедия / Николай Горелов. – Санкт-Петербург: Азбука-классика, 2008. – 512 p.
 34. Simpson J. A Dictionary of English Folklore / Jacqueline Simpson. – Oxford: Oxford University Press, 2000. – 432 p.
 35. Couch J. The History of Polperro: A Fishing Town on the South Coast of Cornwall [Електронний ресурс] / J. Couch – Режим доступу до ресурсу: https://books.google.com.ua/books?id=m_gVAAAAYAAJ&printsec=frontcover&dq=Couch+J.+The+History+of+Polperro:+A+Fishing+Town+on+the+South+Coast+of+Cornwall&hl=ru&sa=X&ved=0ahUKewiZzrT_qYbfAhVDhiwKHXYnCeMQ6AEIKDAA#v=onepage&q&f=false
 36. Королев К. Мифология Британских островов / Кирилл Королев. – Санкт-Петербург: Terra Fantastica, 2003. – 640 с.

Голець О. Я., Ставинська І. В.

ФЕНОМЕН БЛУКАЮЧИХ ВОГНИКІВ У КОНТЕКСТІ СИМВОЛУ ЕЛЕМЕНТУ ВОГНЮ

Досліджено феномен блукаючих вогників в японському, слов'янському й британському фольклорі. Цей феномен розглянуто через порівняння трьох традицій, а також у більш широкому контексті уявлень про символ вогню в релігійній свідомості, тоді як у попередніх дослідженнях цей феномен розглядався здебільшого в межах однієї фольклорної традиції. Метою було визначити універсальні й унікальні аспекти феномена блукаючих вогників у вищезазначених трьох фольклорних традиціях, а також визначити, яким чином і якою мірою символіка елементу вогню існує в різноманітних описаннях цього феномена. Додано словник феноменів, пов'язаних з блукаючими вогниками в японському фольклорі (він є оригінальним перекладом з японської матеріалів, отриманих одним з авторів під час дослідження в Японії), а також аналогічний словник для фольклору Британських островів.

Ключові слова: символ вогню, феномен блукаючих вогників, британська фольклорна традиція, слов'янська фольклорна традиція, японська фольклорна традиція.

Ю. О. Малишена

кандидат філософських наук

КОЛЕКТИВНІСТЬ ЗНАННЯ: ДИСКУСІЇ В КОНТЕКСТІ СОЦІАЛЬНОЇ ЕПІСТЕМОЛОГІЇ

Досліджено особливості сучасних дискусій в контексті проблематики соціальної епістемології. Соціо-епістемологічний характер аналізу пізнавального процесу актуалізує перспективу проблематики колективної епістемології, колективного агента та колективного переконання. Дослідження докола агрегативної процедури в когнітивному процесі та розподілу когнітивної праці слід оцінювати як засіб оптимізації процесу пізнання.

Ключові слова: соціальна епістемологія, соціальне, знання, колективне переконання, когнітивний розподіл праці, агрегативні процедури.

У колі сучасної тематики соціальної епістемології одним з найбільше досліджуваних є питання визнання авторитету за позиціями стосовно визначення чогось як знання (не знання) чи як істини (не істини). Це стосується ситуацій, в яких "ми виступаємо експертами або повинні обрати експерта [4, с. 2]. Така тенденція визначає альтернативність методології і перспективний характер галузі соціальної епістемології у порівнянні з іншими напрямками. Акцент робиться не стільки на психологічних чи нейрофізіологічних процесах, що залучаються у процес пізнання, а на соціальності та соціальній залученості пізнання. У зв'язку з цим плідною постає тема переосмислення спільноти, колективності, груп, колективної раціональності, колективного знавця, колективного пізнання тощо. Адже йдеться про певну залученість групи в спільноту, про групу не просто як колектив чи суму індивідів, а спільність між ними у формі знання, на яке ми покладаємося поза контекстом.

Актуальна сфера дієвості соціальної епістемології полягає в "епістемічній оцінці" знання, якому притаманно швидко розвиватися, а також в контексті розмиття меж непрофесійної та експертної (обґрунтованої) репрезентації знань [3]. Розглянемо припущення, яке дійсно надає, якщо не підстави погодитися, то, щонайменше, привід замислитися над тим, що "соціальна епістемологія насправді починається лише з визнання колективного пізнання, а колективістська епістемологія, або епістемологія колективних переконань, є справжньою соціальною епістемологією" [1, с. 66]. Варто згадати наступних соціальних епістемологів, які окреслили як проблеми, так і перспективи "колективності" знання: Ф. Кітчер (Ph. Kitcher), Дж. Лекі (J. Lackey), Кр. Ліст (Chr. List), Ф. Петтіт (Ph. Pettit) та ін.

Інтеракція і комунікація у розумінні соціальних епістемологів є соціально-епістемологічними зв'язками (соціальними практиками). Колаборативний характер пізнавального процесу, включаючи сферу науки (дослідницькі команди), зумовлює запитання про те, як колективність розуміти в межах соціальної епістемології. Тим більше, що розгляд соціального без риси колективного (групового) зменшує авторитет обох.

Чи слід соціальній епістемології зосереджуватися на колективному знанні? Відповідь залежить від сприйняття чи не сприйняття групи або колективу єдиним епістемічним носієм знання, до якого входять індивіди, чийми окремими ідеями не знехтувано.

Ким є суб'єкт пізнання, індивід, що пізнає, агент пізнання? У соціальній епістемології повсякчас присутня дискусія стосовно цього. Суб'єкта пізнання не сповна характеризує здатність пізнавати відмежовано від інших. Правильніше сказати, бути між і залежати від індивідів, що складають спільноту як єдиного носія знання. Як пояснює Ф. Кітчер, "важливі не індивід і його знання, тобто пізнання у традиційній (сучасній традиці-

оналістській) епістемології, а спільнота і знання спільноти (community-wide knowledge)" [6, с. 5]. Іншими словами, залежність агента пізнання від інших агентів під час продукування знання має бути доповнена тим, що спільнота, що продукує знання, як певна спільність теж надає агенту пізнання знання незалежно від нього.

Проблемність співвідношення індивідуальне-колективне пов'язана із неочевидністю щодо визначення балансу між цими характеристиками в конкретному індивіді. Дослідницький інтерес соціального епістемолога зупиняється на "агрегативній процедурі" як механізмі об'єднання суб'єктів пізнання, що розпочинається з індивідуальних переконань багатьох агентів і завершується наданням колективного переконання як єдиного групового.

Наприклад, дослідник Кр. Ліст акцентує, що поняття групи і колективне переконання не тотожні. Чи може група агентів вважатися, в кінцевому варіанті, епістемічним агентом, що здатен формувати колективне переконання та знання. "Не всі групи формують колективне переконання. Колективні переконання залежать від (формальних та неформальних) інституційних структур (наприклад, публічне проголошення у формі експертної панелі чи дослідницької групи). Необхідна умова, для того, щоб епістемічно спільнота вважалася групою – це інституційна структура, яка зобов'язує групу схвалити власне переконання чи судження. Агрегативна процедура є частиною інституційної структури (складова, якої може бути цілком достатньо), за умови можливості різних шляхів її імплементації [8, с. 221–223]. Отже, група індивідів створить колективне переконання, коли вона узгодить індивідуальні переконання і ухвалить єдине.

У контексті соціальної епістемології гостро постає питання наявності (відсутності) свідчень і вміння (не вміння) їх передавати. Це інший рівень. Відсутність знання і невміння передавати знання не є одним і тим самим під час взаємодії індивіда та колективу. Незнання якраз розглядається як деяке провалля у справі передавання свідчення від окремого агента до всієї організації чи спільноти, тобто незнання того, що потрібно знати в колективному плані.

Чи коректно говорити про колективне знання й епістемічні властивості групи? В межах соціальної епістемології колективи вчених можна вважати "епістемічними агентами" за умови успішного дотримання процедури агрегування.

Дж. Лекі припускає, що груповому переконанню слід надавати як "елімінівативістського", так і "редуктивістського" тлумачення [7, с. 38]. На підтримку позиції редуктивізму, коли групе існує, І. Касавін наголошує на незначливості протиріччя між позицією окремого індивіда і спільноти, з точки зору мовця та вагомості значення того, про що йдеться, тобто змісту. Його позиція наступна: "виступ від імені спільноти завжди означає ігнорування деяких особистих інтересів та поглядів.

Однак наївно шукати причини розрізненень в природі ментальних феноменів чи мовних актів. Мова від першої особи в однині чи множині відрізняються лише типом соціальної ролі, яку бере на себе людина. Ні група, ні особистість не є абстракцією більш високого рівня; концептуально вони рівні. Переконання є агрегатом епістемічних, культурних і соціальних функцій, які можуть бути лише умовно відокремлені одне від одного. Більше того: немає ніяких особистих переконань чи понять взагалі, і навіть чуттєві враження соціально культивуються і обумовлюються. Є лише мовний акт чи дія від першої особи, хоч вони і здійснюються колективними засобами мовного і поведінкового вираження. Агрегування – це формування колективного переконання з індивідуальних, а за термінологією Дж. Лекі – "від переконання до слова" [1, с. 70–71].

Одна із множини міждисциплінарних перспектив, якої набуває соціальна епістемологія на фоні групового переконання і знання – велика кількість типів груп чи колективів і концепцій групового переконання. Однак, це не зовсім галузь дослідження соціальної епістемології. На відміну від дослідження того, як функціонує група, що в результаті цього ми отримуємо нове знання як колективне. Навіщо цей пізнавальний процес ділити на складники і в чому проблема? Картина зрозуміла, індивідуальні переконання, за допомогою агрегативної процедури, можуть ставати колективними. Та насправді, важливість співвідношення індивідуальне-групове-колективне необхідно продовжити соціальним. Адже саме вони складають сутність соціального. Принагідно можна порівняти декілька концепцій (Ф. Кітчер, Ф. Петіт, Дж. Лекі та ін.) для виокремлення детального опису соціального.

Проблематика довкола дихотомії "індивідуального" і "групового" знання/пізнання наявна у концепції соціальної епістемології Ф. Петіта ("Group with Minds of Their Own"). Для автора "немає ніяких особливих, спеціальних "особистісних" носіїв групового, окрім всіх "нас" як звичайних, "природних" людських істот. Існують деякі "інституційні профілі", можливі в тих випадках, коли "ми" стаємо членами відповідних груп, колективів, інституцій, не перестаючи "конституювати" собою "окремі об'єднані колективами особистості" [9, с. 188]. Тобто автор говорить про те, що немає сенсу говорити про групове переконання, бо перебуваючи у групі, ми не перестаємо бути собою.

Інша концепція розуміння специфіки групового знання, концепція співвідношення індивідуального та групового на прикладі теорії "узгоджуваних (агрегованих) суджень" представлена Кр. Лістом. На її основі автор додає важливу специфіку до розгляду "групового" знання та "групової" раціональності, які він пропонує розглядати теж в контексті "агрегативної" перспективи. Агрегативну теорію, на думку автора, можна розуміти "як структуру для вивчення інституційного аспекту соціальної епістемології (*institutional design*). Агрегативна процедура – це епістемологічне завдання для групової чи колективної організації та механізм агрегування індивідуальних переконань членів групи в колективне переконання та знання" [2, с. 22].

Особливий дослідницький інтерес становить, як каже Кр. Ліст для того, щоб виправдати, прояснити свою концепцію, яка включає вищезазначені поняття, її належність до загальної проблематики і методів соціальної епістемології. Епістемологію автор визначає як вчення про процес набуття знанням та переконанням статусу обґрунтованого, а релевантні процеси (сприйняття, пам'ять, міркування) зазвичай включають окремого "single" індивіда. Соціальна епістемологія, на його думку, виступає то в більш, то в менш радикальних формах, включаючи у формування знання не ізольованість, а соціальну інтеракцію. І хоча у соціальній епістемології менш радикальної форми епістемічним агентом все ще залишається

ся індивід, але у її фокус попадають процеси засвоєння знань та соціальна взаємодія (прикладі: свідчення, дискурси, розповсюдження інформації в соціальних мережах). "Радикальна форма соціальної епістемології, радикальною вважається в сенсі того, що група, до якої входить множина сенсів (multi-member), вважається епістемічним агентом, котрий виступає творцем переконання та знання. Аби група стала агентом, вона повинна надавати зразки поведінки відносно зовнішнього світу, які надійно забезпечують раціональні стани. Агрегативна процедура впливає на груповий успіх в ситуаціях "пізнавального" і "раціонального" викликів, коли на перше місце виходять послідовність переконань та істинність" [8, с. 229].

На думку Н. Мотрошилової, сенс розгляду питання полягає у покладанні "реальних агентів пізнання": чи слід стверджувати однозначно, що ними лише є індивіди, адже перед нами спроба зробити соціальні групи "агентами" пізнавальних процесів. "З огляду на зазначені дискусії особливо важлива думка про те, що єдиними реальними агентами, суб'єктами (пі)знання завжди були і є дійсні, конкретні індивіди, які живуть в певний час, в певному соціальному середовищі – тобто: індивіди, одночасно обумовлені природою і соціально-історичні за всією своєю пізнавальною діяльністю" [2, с. 24].

Коли йдеться про соціальні групи, то реальними агентами, які здобувають знання, все одно є конкретні індивіди. Об'єднуючись в групи, індивідуальні агенти як члени групи створюють колективне знання, змістовно вони наче стають єдністю, але фізично залишаються індивідами. Тому узаконювання деякими соціальними епістемологами і винесення на передній план "групового суб'єкта" не повинні цим нехтувати.

Це стає особливо необхідним, коли агреговане судження, на основі індивідуальних, заперечує висновок, тобто набір для колективного судження є несумісним. Виникає запитання, яким тепер повинен бути статус колективного судження і чи слід його вважати колективним?

Згадаємо, що агрегативна процедура базується на тому, що група генерує колективне переконання чи судження на основі індивідуальних. Чи кожна процедура раціональна на рівні групи? Кр. Ліст і Ф. Петіт доводять "неможливість результату, що стосується групової раціональності". Перелік рішень називається раціональним, якщо, і тільки якщо, він повний. Кожен індивідуально творить раціональний набір рішень стосовно наступних пропозицій. Не існує такої процедури агрегації, яка генерує колективні рішення з індивідуальних рішень повністю. Агрегативна теорія важлива для осмислення "інституцій" соціальної епістемологією. Агрегативна процедура проявляється в різних інституційних структурах. Жодна агрегативна процедура, яка генерує повноцінне і послідовне колективне судження не може одночасно забезпечити всі три стани (універсальність, анонімність, систематичність), але мінімально повинна притримуватися одного з них, це пом'якшення залежить від групи та епістемічного завдання. Важливо, що може не існувати єдиної агрегативної процедури, найкращої для всіх груп та завдань [5].

Головним твердженням "мінімальної (minimal) соціальної епістемології" Ф. Кітчера є "індивід як первинний суб'єкт пізнання", а приписування знань спільноті означає, що допускається епістемічний статус членів, що складають спільноту. Друге твердження стосується "надійності (reliability) знань", тому і концепція має назву "версія, що враховує надійність знання" (version of a reliabilist account of knowledge). Це означає, що надійність процесів (пізнання), які приводять деякого суб'єкта до його переконань, залежать від певних властивостей і дій інших агентів. Ф. Кітчер пояснює, "якщо мова йде про теорію знання/пізнання, то відмінність в їх підходах і соціальної епістемології залежить, на його думку, від

того, до яких саме з різних типів процесів, що генерують вірування (belief generating processes), звертається дослідник. Є конкретні стандарти надійності знань, наприклад, правила функціонування суду і судових процедур, роботи лабораторій, повсякденного розповсюдження інформації" [6, с. 21–22].

Слід наголосити, що найсуттєвішим у Кітчера є те, що в цілому соціально-епістемічний проект полягає в дослідженні надійності різних типів соціальних процесів. Якщо ми приймаємо, що індивід формує переконання, спираючись на інформацію, яку збирали інші, то виникають серйозні питання з приводу умов, які мають бути створені, щоб спільнота мала своїм обов'язком формувати консенсус з певної проблеми – це питання, що стосуються когнітивного розподілу зусиль в межах спільноти, тобто організації когнітивної праці. Тому важливим соціо-епістемологічним механізмом, який досліджує соціальна епістемологія в своєму розділі "соціальний характер науки", є "розподіл когнітивної праці" (*division of cognitive labor*). "Епістемічне значення розподілу: якщо група здійснює комплексне епістемічне завдання, група може отримати користь від розподілу завдання на частини для різних підгруп. Розподіл епістемічної праці слід розуміти як "механізм успішного колективно розподіленого пізнання" [6, с. 17].

Розгляд розподілу когнітивної праці в межах наукової спільноти тягне за собою розгляд інших соціо-епістемологічних тем, серед яких: міра оперття на авторитет, змагальність та консенсус з точки зору досягнення кращих епістемічних результатів, ставлення до інновацій і необхідність когнітивної різноманітності тощо.

Поєднання пізнавального і соціального аспектів в контексті соціальної епістемології зосереджує дослідницький інтерес на питаннях співвідношення індивідуального, групового/колективного, інституційного. У багатьох авторів сучасних розробок центральною виголошується така позиція: соціальна епістемологія насправді починається лише з груповим/колективістським підходом і навпаки, колективістська епістемологія, або епістемологія колективних вірувань, є справжньою соціальною епістемологією.

Запитання "чи слід соціальній епістемології ставити собі за завдання фокусуватися, частково чи в цілому, на груповому знанні?" є тим, відповідь на яке залежить від визнання того, "чи є групи або колективи дійсними епістемічними носіями знання чи обґрунтованих переконань". Наприклад, "розподіл когнітивної праці" як соціо-епістемологічна тема Кітчера піднімає питання про те, як оптимально розділити зусилля, ресурси і фінансування в межах наукової спільноти. Мова йде про роль різних наукових організаційних схем для сприяння науковому прогресу, а також про роль авторитету в науковому дослідженні.

Вагомим є питання про механізм "узгодження" (агрегування) колективних суджень із індивідуальних Кр. Ліста, з точки зору того, чи можна урівноважувати індивідуальні і агреговані (узгоджені, колективні) судження.

Malishena Y.

COLLECTIVITY OF KNOWLEDGE: DISCUSSIONS OF SOCIAL EPISTEMOLOGY

The article reveals the peculiarity of modern discussions of social epistemology as an approach to analysis of social reality and social dimensions of knowledge. To deliberate the social without collective group mind reduces authority of both of them in social epistemology. Social-epistemological character of an analyze of cognitive process actualized perspective collective epistemology, collective agent, collective judgment. The theme of deliberating of a number of notions and concepts: communities, teams, groups, collective bearer of knowledge, collective cognition. All mentioned above can be critically analyzed. Modern discussions have point out the perspective of problem concerning collective epistemology. Investigation around aggregative procedures in cognitive processes or concerning dividing the cognitive labor as the means of optimization of cognitive process. Such themes are special approach are represented by F. Kitcher, J. Lackey, F. Pettit, S. Fuller and so on.

Key words: social epistemology, social, knowledge, collective belief, cognitive division of labor, aggregative procedures.

Співвідношення "індивідуального" і "групового" знання/пізнання розглядаються у концепції соціальної епістемології Ф. Петтіта, з огляду на те, що немає ніяких особливих, спеціальних "особистісних" носіїв групового знання, окрім звичайних людей, які стають членами відповідних груп, колективів, інституцій, не перескаючи бути індивідами.

Механізм або процедуру створення колективного знання у спільноті соціальних епістемологів прийнято називати "агрегативною". Оскільки, соціальна епістемологія спрямована не лише на дійсні, а й на оптимізацію створення нових соціальних практик, то пропонується, наприклад, "розподіл когнітивної праці" чи можливість "рівної незгоди". На наш погляд, саме вони покривають похибку втрат індивідуальних суджень під час формування колективного судження чи представлення лідером колективної ідеї. Так чи так, група з погляду взаємодії – це системне утворення, яке або самостійно перебуває під інституційною вказівкою, чи виступає такою для інших груп та підгруп.

Отже, сучасні дискусії показують перспективу проблематики колективної епістемології: колективний агент та колективне переконання (вивчає те, чи може група бути справжнім епістемічним агентом, тобто формувати справжнє колективне переконання). Здебільшого це проблематика довкола "агрегативних" процедур в пізнавальних процесах чи довкола розподілу когнітивної праці як механізму оптимізації пізнавального процесу.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Касавин І. Т. Критика групових переконань: дискусія з Дженніфер Лэки / І. Т. Касавин // Епістемологія & філософія науки. – 2016. – Т. L. – № 4. – С. 63–73.
2. Мотрошилова Н.В. "Социальная эпистемология": новые проблемы, дискуссии и дихотомии / Н.В. Мотрошилова. // Ценности и смыслы. № 5. – М.: Институт эффективных технологий, 2011. – С. 5–31.
3. Шашкова Л. О. Виробництво знання і розподіл когнітивної праці: погляд соціальної епістемології / Л. О. Шашкова // X Міжнародні філософсько-економічні читання "Філософія фінансової цивілізації: людина у світі грошей". Львів, 16–17 травня 2017. – Львів: Інститут Банківської справи. – 186 с. – С. 45–49.
4. Elga A. Reflection and Disagreement / A. Elga. – NOUS (Aug., 2006). – P. 1–29.
5. Goldman A. Social Epistemology [Електронний ресурс] / A. Goldman, Th. Blanchard // Stanford Encyclopedia of Philosophy. – Режим доступу: <http://plato.stanford.edu/entries/epistemology-social/>
6. Kitcher Ph. The Division of Cognitive Labor / Ph. Kitcher // The Journal of Philosophy, 87. The Advancement of Science, New York. : Oxford University Press, 1993. – P. 5–22.
7. Lackey J. Group Knowledge Attributions / J. Lackey // New Essays on Knowledge Ascriptions. – Oxford University Press, 2008. – P. 243–269.
8. List Chr. Group Knowledge and Group rationality: a Judgment Aggregation Perspective / Chr. List, A. Goldman, D. Whitscomb // Social Epistemology: Essential Readings. – Oxford: University Press, 2011. – P. 221–242.
9. Pettit Ph. Groups with Minds of Their Own / Ph. Pettit, A. Goldman, D. Whitscomb // Social Epistemology: Essential Readings. – Oxford: University Press, 2011. – P. 167–193.

П. А. М'ясоїд

Пам'яті В. А. Роменця

СУБ'ЄКТНИЙ ПІДХІД У ПСИХОЛОГІЇ І ЛЮДИНА ЯК ПРЕДМЕТ ПІЗНАННЯ

Зроблено порівняльний аналіз суб'єктного, діяльнісного і антропологічного підходів у психології, визначається місце кожного в історії цієї науки. Епістемологічне підґрунтя першого підходу вбачається в дуалізмі (суб'єктоцентризм), останніх – у частковому й всезагальному монізмі (субстанціалізм). Показується, що психологія пов'язана з епістемологією спільною основою (відношення "суб'єктивне–об'єктивне"), роз'єднаною логікою Р. Декарта. Взірцем антропологічного підходу вважається теорія вчинку В. А. Роменця, стверджується, що вона є непересічним внеском в історію психології й суттєво збагачує теорію пізнання людини.

Ключові слова: пізнання людини, психології підходи, епістемологія, буття людини, категорія практика, В. А. Роменець.

Пострадянська психологія, після спричиненого розпадом СРСР розриву з марксизмом, бере на озброєння суб'єктний підхід. Діяльнісний підхід, започаткований С. Л. Рубінштейном і О. М. Леонтьєвим, оцінюється так: досліджується соціокультурна зумовленість психічного, а не людина як унікальна єдність тілесного, душевного й духовного досвіду в опредметненні її сутнісних сил; на часі "повернення до людини" [1]. В українській психології суб'єктний підхід утверджує В. О. Татенко [2]. Зникають відмінності між школами, що виразно характеризують стан психологічної науки радянської доби [3]. Поняття "суб'єкт" описує активність людини, "суб'єктивність" – самодетермінацію психічного [4]. У статті, де уточнюється зміст цих понять, у суб'єктному підході вбачається "дух людинознавства" [5]. Предметом психології постає вже не психічне людини, а людина з її психічним.

У цій статті визначаються місце суб'єктного підходу в історії психологічного пізнання та його епістемологічне підґрунтя.

С. Л. Рубінштейн вважає, що О. М. Леонтьєв продовжує властиве його вчителю Л. С. Виготському протиставлення "культурного" і "натурального" в психічному розвитку, неправильно трактує категорію присвоєння К. Маркса, не враховує діалектику внутрішнього і зовнішнього: "Ніщо не розвивається суто іманентно тільки зсередини, безвідносно до будь-чого зовнішнього, проте ніщо не входить в процес розвитку ззовні, без всяких внутрішніх до того умов" [6, с. 227]. Усупереч ідеї інтеріоризації, переходу зовнішнього у внутрішнє, утверджується принцип детермінізму: зовнішнє переломлюється через внутрішнє. О. М. Леонтьєв, у свою чергу, знаходить у С. Л. Рубінштейна "концепцію подвійної детермінації психіки" [7, с. 226], тобто марне намагання подолати картезіанську психологію внутрішнього світу. Далі говорить: "внутрішнє (суб'єкт) діє через зовнішнє й цим само себе змінює" [8, с. 200]. Але ж ідея інтеріоризації означає, що суб'єктом людина стає, а не народжується. Дискусії з цього приводу засвідчують нерозв'язаність проблеми природи психічного й тривають також і тому, що учні С. Л. Рубінштейна пам'ятають, як поводить себе О. М. Леонтьєв під час звинувачень опонента в "космополітизмі". Історія радянської психології становить собою складне переплетення логічних, епістемологічних і психологічних моментів. Логічним є спроби зняти опозицію "внутрішнє-зовнішнє", епістемологією виступає марксизм, психологічним є факт присутності людини у пізнанні.

С. Л. Рубінштейн долає опозицію принципом єдності свідомості й діяльності: "У радикальній суперечності зі

всією, що йде від Р. Декарта ідеалістичною психологією, яка визнавала явища свідомості безпосередньою даністю, центральним у психології слід визнати те, що психічне включене у зв'язки, котрі виходять за межі внутрішнього світу свідомості, опосередковано ставленнями до зовнішнього, предметного світу й лише на основі цих ставлень може бути визначене" [9, с. 24–25]. Ставлення, як і будь-які інші психічні явища, виникають, розвиваються й виявляються в суспільно-історичній діяльності. За О. М. Леонтьєвим, зовнішнє і внутрішнє – одна й та ж діяльність у тотожних за будовою формах, перша інтеріоризується, предмет діяльності отримує внутрішній план, історично це продукти виробничих відносин, онтогенетично – присвоєння дитиною об'єктивованого в речах і значеннях мови суспільного досвіду. Розмежування Р. Декарта – протяжності й мислення, – поступається місцем розмежуванню, "з одного боку, предметної реальності та її ідеалізованих, перетворених форм, з іншого... – діяльності суб'єкта, що включає в себе як зовнішні, так і внутрішні процеси" [8, с. 152].

Складаються різні версії діяльнісного підходу, спільним знаменником виступає марксистська категорія практики: картезіанській дуалістичній протистоїть марксистська моністична психологія. Для С. Л. Рубінштейна практика – це спосіб ставлення людини до світу, для О. М. Леонтьєва – процес опосередкування відношення "суб'єкт–об'єкт". Як розуміється практика – так розуміється природа психічного. Сучасні російські психологи категорією практики не оперують, принцип детермінізму відкидають, психічне оголошують спонтанним, самочинним, самодостатнім явищем; це картезіанська психологія [3].

Р. Декарт заявляє про очевидність для людини її розуму з його здатністю сумніватися в достовірності знань про світ й неочевидність речей цього світу; пізнання світу постає утвердженням буття людини в умовах несумірних субстанцій. В епістемології започатковується суб'єктоцентризм: суб'єкт оголошується точкою відліку всього, що перебуває у просторі його спостереження [10]. Попри численні спроби заперечити цю логіку, природознавство виносить суб'єкта за межі пізнання, у психології психічне як внутрішнє відгороджується від зовнішнього як непсихічного. У ХХ ст. ситуація рішуче змінюється: на зміну класичному приходять неklasичне природознавство, те ж саме, з поверненням до вихідного стану, відбувається у психології. Суб'єктний підхід є таким поверненням. З епістемологічної точки зору, це суб'єктоцентризм, з історико-психологічної, – наслідок відмежування від діяльнісного підходу.

Епістемологічне обґрунтування суб'єктного підходу знаходять в словах М. Фуко: "Ми конституїзовані у відповідності з певними формами суб'єктивності, типами нормативності й знаннями, які є історичними" [5, с. 9]. За М. Фуко, історичні структури мислення (епістемі) породжують конфігурації знань (ренесансна, класична, сучасна) й визначають способи утворення ідей культури епохи. Людина стає об'єктом пізнання у XIX ст., це продукт дискурсивної практики категоріями "життя", "праця", "мова", вона ж встановлює "порядок в сітці місцеперебування активів висловлювань" і не передбачає звертання ні до "суб'єктивності" (Р. Декарт), ні до "трансцендентного суб'єкта" (І. Кант). Людина – автор тексту й це текст, а не вона, проговорює істину. У М. Фуко немає понять "суб'єкт" і "суб'єктивність" у тому значенні, в якому вони вживаються в суб'єктному підході, для нього це поняття історичного, а не психологічного змісту. Людина виражає історичні форми мислення й у цьому сенсі зникає, "як зникає лице, начертане на прибережному піску" [11, с. 404]. До психології він критичний: теоретичні знання будуються за зразком емпіричних, тільки аналіз буття людини, кристалізованого в продуктах культури, може подолати суперечність між суб'єктивним і об'єктивним, людиною і світом. Сам М. Фуко долає точно таку суперечність в епістемології й цим показує, що психологія пов'язана з останньою спільною підставою, розколотою надвоє логікою Р. Декарта.

Епістемологічну основу діяльнісного підходу вбачають в положеннях К. Маркса про ідеальне як перетворене матеріальне, про суб'єктивний аспект практики, про те, що їй належить стати "природничою наукою про людину" й досліджувати "історію й буття промисловості". Та якщо світом править історичний закон практики, то де тут місце людини, її індивідуальності, свободі? Для суб'єктного підходу справді не залишається місця, марксистській психології не випадково важко дається принцип детермінізму. Подолати перешкоду можна, відмовившись від "виробничого" тлумачення практики, що й відбувається. О. М. Леонтьєв, в останній доповіді, пропонує починати аналіз не з діяльності, а з образу [12]. Йдеться вже не про предметність образу, а про образ предмета, яким є світ. С. Л. Рубінштейн, у незавершеному рукопису, проводить "основну лінію виходу за межі марксизму": індивідуальне співвідноситься не з соціальним, в зі всезагальним, де людина безпосередньо присутня; світ – не тільки сфера матеріального виробництва, людина виявляє свою сутність будь-яким ставленням до світу, включаючи споглядання; вона вільна, коли діє всупереч обставинам; сенс її життя – бути "совістю світу"; "людина – дзеркало Всесвіту" [13].

Переступаючи межі марксизму, С. Л. Рубінштейн крокує до психології, котра фіксує присутність людини у бутті світу, та пройти далі не встигає... Далі, у діалозі з ним, проходить В. А. Роменець: ідея "людини-убутті" – можливість схарактеризувати психічне онтологічно; психічне – "дзеркало Всесвіту" як своєрідний спосіб самовідображення світу, світ стає "видимим", це відбувається у вчинку. "Діалектичний перехід людини і світу – ось що таке вчинок" [14, с. 150]. Психічне об'єктивується у продуктах культури в історичному процесі, через який, переживаючи падіння і злети, людина пізнає себе й утворює своє місце у світі. Не будь-які взаємини людини зі світом, а саме вчинок слугує визначенням практики. Детермінація вчинку криється в його архетипі, проблема людини – центральна проблема психології.

Зроблені кроки можна подати як "зняття" діяльнісного підходу: людина не підпорядковується способу її буття, а проголошується присутньою у бутті й характеризу-

ється через спосіб цієї присутності. Стосовно психології інтеріоризованого світу, це психологія екстеріоризованого світу й монізм вже не часткової, а всезагальної форми. Словами "людина – дзеркало Всесвіту" С. Л. Рубінштейн і В. А. Роменець проголошують те, що лунає ідеями Б. Спінози, Г. В. Ляйбніца, Г. В. Ф. Гегеля..., пізніше – К. Поппера, І. Пригожина... В епістемології суб'єктоцентризму опонує субстанціалізм. Пізнання світу постає його, через людину, самопізнанням; пізнання людини – визначенням способу її буття; самопізнання – осягненням нею себе в тому, частиною чого вона є. "Куцою антропологією, що не враховує об'єктивного місця людини в світі" (С. Л. Рубінштейн), протистоїть антропологізм, що виражає собою "великий монізм Всесвіту" (В. А. Роменець). Закладаються підвалини психології буття, принципово відмінної від психології буття Л. Біншвангера, А. Маслоу, Р. Мея, де опозиція "внутрішнє-зовнішнє" знімається визначенням буття через суб'єктивність [3]. Епістемологію і психологію об'єднує намагання узгодити, з одного боку, властивості людини бути суб'єктом, володіти суб'єктивністю, з іншого – властивості об'єктивного світу. Обидві рухається від дуалізму до дедалі змістовнішого монізму.

Упродовж історії епістемології суб'єкт протиставляється об'єкту, оголошується органом самопізнання субстанції, носієм здатності розуміти світ... Відношення "суб'єкт–об'єкт" перетворюється на відношення "мислення–буття", за цією логікою поняття "людина-убутті" у М. Гайдеггера набуває принципово іншого, ніж у С. Л. Рубінштейна і В. А. Роменця, змісту: буття визначається через людину, а не людина через буття.

У світлі дослідження А. Вежбицької, гайдеггерівське "мова – дім буття" отримує онтологічний зміст. У російській мові, на відміну від англійської, існує "розряд безумовних модальних предикативів", які потребують давального відмінку. "Іншими словами, щоб адекватно перекласти на російську такі англійські речення, як I must, I have to, їх спочатку слід подати в пацієнтивній перспективі, котра підкреслює той факт, що особа, про яку йдеться, не контролює ситуацію" [15, с. 57]. Домінують лінгвістичні конструкції, що передають значення "безпорадне бажання", "неусвідомлювані передчуття", "обов'язки", "безплідні покаєння", "необхідність". Російська мова виразно "безсуб'єктна", безособові конструкції у ній "неухильно поширюються", що відповідає "орієнтації російського семантичного універсуму й, у кінцевому рахунку, російської культури" [15, с. 75].

Людина наділяє світ значеннями залежно від способу свого буття, мовна картина світу фіксує місце у ній людини, у різних, з відповідним способом буття, культурах це відбувається по-різному. Суб'єктний підхід проголошують носії "безсуб'єктної" культури!

Наведені дані свідчать на користь положення про залежність методологічних принципів науки від культури (Г. Патнем) й посилюють позиції "лінгвістичного повороту" в епістемології. У зв'язку з аналізом останнього відзначають вагомність ідей М. М. Бахтіна про "дуалізм пізнання і життя", необхідність переходу від "теоретизованого" до "живого єдиного світу" – діалогічного, творчо-інтуїтивного, вчинкового начала у пізнанні, про те, що предметом гуманітарних наук має бути "мова буття-події" (Л. О. Мікешина). В. А. Роменець погоджується з М. М. Бахтініним: кожен психічний феномен є вчинком, із сукупності вчинків складається життя, категорія вчинку – провідна в культурі. Проте серед складових вчинку слід виокремити ситуацію і післядію, так світ відкривається у його змістовності й неповторній фактичності. "Вчинок є інструментом розкриття світу, на-

бування ним визначеностей" [14, с. 137]. За В. А. Роменцем, не мова вчинку, а сам вчинок є "подією у бутті" й утримує в собі і відношення "суб'єк-об'єкт", і "мислення-буття" як суперечливу єдність своїх невід'ємних сторін. Епістемологія гуманітарних знань потребує розширення поля дослідження.

Досліджуються здебільшого знання про когнітивні процеси (В. О. Лекторський). Якщо ж епістемологія – теорія пізнання дійсності, а психологія – теорія пізнання людини, то зв'язки між ними набагато глибші. Е. Гуссерль розробляє проект феноменологічної, Л. Вітгенштейн – філософської психології, М. Гайдеггер закладає підвалини екзистенційної психології, М. Фуко – психології буття, Е. В. Ільєнков збагачує марксистську психологію. З іншого боку, поступ від психології до епістемології утримує в собі мислення психологів. Водночас демонструє принципи відмінності.

В. О. Татенко знаходить С. Л. Рубінштейна і В. А. Роменця "практично однодумцями, коли йдеться про те суттєве, що виокремлює людину із загалу Всесвіту, а саме: про можливість досягнення нею рівня власне суб'єктного буття, що передбачає, по-перше, вивільнення від об'єктивних визначень і предметно-речових залежностей, від зовнішніх форм природного і соціального детермінізму, а по-друге – можливість вільного творення світу і себе в цьому світі, можливість бути автором власного життя" [2, с. 329]. Заперечується принцип детермінізму, стверджується, що суб'єкт і об'єкт – "одне й те саме", що опонентами суб'єктного підходу є ті, для кого людина – "частинка чогось більшого". С. Л. Рубінштейн і В. А. Роменець і є такими опонентами: обидва стверджують, що психічне детермінується способом співіснування суб'єкта і об'єкта й що людина є частиною світу. Оголошення В. А. Роменця фундатором "української школи психології суб'єкта" [16] відбувається шляхом перетворення поняття "вчинок суб'єкта" на "суб'єкт вчинку" з приписуванням суб'єкту "принципової неможливості вчиняти під впливом зовнішніх стимулів". У В. А. Роменця є поняття "суб'єкт психічної активності", але це суб'єкт "у його дієвості – ситуативній, мотиваційній, суто дійовій, а також післядійовій". Він прагне звільнитися від об'єктивних залежностей й досягти стану свободи, а коли досягає, то знаходить його "нестерпним", а це нова ситуація, мотивація, дія, післядія... "Вчинкова спіраль" не має кінця.

Ідея вчинку з'являється у В. А. Роменця під час досліджень психології творчості, далі поєднується з культурологічним підходом до історії всесвітньої психології, конкретизується принципом взаємної творчої доповнюваності матеріального і ідеального у тлумаченні людського ества мисленням, наповнюється матеріалом, непосильним для пересічного розуму. Історія психології постає історичною психологією, що породжується взаєминами людини зі світом й породжує ці взаємини; пізнання і самопізнання – сторонами вчинкового способу буття як переображення й самотворення людини. "Вчинкову спіраль" історії психології відтворює вчинкова спіраль абстрактного й водночас образного мислення. Історія психології і логічна, і психологічна [17]. Ситуація, мотивація, дія, післядія вчинку, про які говорить В. А. Роменець, – складові його власної творчості. Теорія вчинку розпочинається з перетворення ситуації набуття психологічних знань, мотивується образом людини, адекватним способу її буття, продовжується вчинковими актами мислення. Постають теорії творчості, історії всесвітньої психології, історичної психології, життєвого шляху людини, філософія минулого, теорії джерел людського буття, людини як натхненної особис-

тості, канонічна психологія. Остання – післядія В. А. Роменця, синтез його ідей й логічне завершення його пошуків. Теорія вчинку – ядро й узагальнююча назва творчості автора, орган, через який він доносить людям свої думки, переживання, сподівання, виражає власне ставлення до світу й людини. Він сам є органом досліджуваного процесу.

Категорія вчинку – універсальний інструмент способу буття, практики людини у світі. Людина характеризується як кінечне, що утримує в собі безконечне; індивідуальне, що знаходить себе у всезагальному; унікальне, що виражається через оригінальне, творчим способом здійснює своє життя у світі, переживає його трагізм, перебуває у пошуках смислу життя, намагаючись досягти повноти буття. В. А. Роменець показує людині шлях, який вона історично торує; розкриває сутність її буття, орієнтує на невмирущі цінності, застерігає від помилок, закликає бути гідною високого покликання. Теорія вчинку – гімн життю, природі, людині, вічності, симфонія людського буття, створена під час максимального напруження сил і екстатичного піднесення. Це унікальний випадок: вчений не тільки досліджує, а й збагачує психологічне пізнання теорією, яка посідає гідне місце в історії цього процесу.

В. А. Роменець глузує з "психології Мюнхгаузена, що сам себе витягає за волосся" [14, с. 826], теорію вчинку називає культурно-гуманістичною психологією, її початки знаходить у працях філософів Києво-Могилянської академії. Це антропологічний підхід, й до суб'єктного підходу він не має жодного стосунку.

Психологічне пізнання позначене розмаїттям підходів, різною є епістемологія, по-різному розуміється природа психічного. Антропологічний підхід – це шлях психології до людини з огляду на спосіб її буття у світі, через зв'язки з епістемологією й науками, що в тому чи іншому сенсі, але з увагою до способу буття, вивчають людину. Це продовження історичного, означенованого внесками видатних учених, становлення цієї науки й становлення самої епістемології як теорії пізнання людини.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Леонтьев Д. А. Возвращение к человеку / Д. А. Леонтьев // Психология с человеческим лицом : гуманистическая перспектива в постсоветской психологии / под ред. Д. А. Леонтьева, В. Г. Щур. – М. : Смысл, 1997. – С. 3–18.
2. Татенко В. О. Суб'єктно-вчинкова парадигма в сучасній психології / В. О. Татенко // Людина. Суб'єкт. Вчинок : філософсько-психологічні студії / за заг. ред. В. О. Татенка. – К. : Либідь, 2006. – С. 316–358.
3. Мясоед П. А. Советская и постсоветская психология / П. А. Мясоед // Вопросы психологии. – 2018. – № 4. – С. 128–139.
4. Леонтьев Д. А. Что дает психологии понятие субъекта : субъектность как измерение личности / Д. А. Леонтьев // Эпистемология и философия науки. – 2010. – Т. XXV. – С. 136–153.
5. Гусельцева М. С. Рождение субъективности из духа человекознания / М. С. Гусельцева // Вопросы психологии. – 2018. – № 1. – С. 3–15.
6. Рубинштейн С. Л. Проблема способностей и вопросы психологической теории / С. Л. Рубинштейн // Проблемы общей психологии. – М. : Педагогика, 1973. – С. 220–235.
7. Леонтьев А. Н. О книге С. Л. Рубинштейна "Основы общей психологии". Материалы к дискуссии / А. Н. Леонтьев // Философия психологии. Из научного наследия. – М. : Издательство Московского университета, 1994. – С. 226–228.
8. Леонтьев А. Н. Деятельность. Сознание. Личность / А. Н. Леонтьев // Избранные психологические произведения : в 2 т. – М. : Педагогика, 1983. – Т. 2. – С. 94–231.
9. Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии : в 2 т. / С. Л. Рубинштейн. – М. : Педагогика, 1989. – Т. 1. – 320 с.
10. Энциклопедия эпистемологии и философии науки / гл. ред. И. Т. Касавин. – М. : "Канон+", РООИ "Реабилитация", 2009. – 1248 с.

11. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко. – СПб. : А-сэд, 1994. – 407 с.
12. Леонтьев А. Н. К психологии образа / А. Н. Леонтьев // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 14. Психология. – 1986. – № 3. – С. 72–76.
13. Рубинштейн С. Л. Человек и мир / С. Л. Рубинштейн // Бытие и сознание. Человек и мир. – СПб. : Питер, 2003. – С. 281–426.
14. Роменец В. А. Історія психології ХХ століття / В. А. Роменець, І. П. Маноха. – К. : Либідь, 1998. – 989 с.
15. Вежицкая А. Русский язык / А. Вежицкая // Язык. Культура. Познание. – М. : Русские словари, 1996. – С. 33–88.
16. Татенко В. А. Проблемы субъекта в современной психологии (украинская школа) / В. А. Татенко // Философско-психологическое наследие С. Л. Рубинштейна / отв. ред. К. А. Абульханова. – М. : Институт психологии РАН, 2011. – С. 371–387.
17. М'ясоїд П. А. Психологічне пізнання : історія, логіка, психологія / П. А. М'ясоїд. – К. : Либідь, 2016. – 560 с.

Miasoid P.

SUBJECT APPROACH IN PSYCHOLOGY AND HUMAN AS A SUBJECT OF KNOWLEDGE

In the article a comparative analysis of subject, activity and anthropological approaches in psychology is conducted, the place of each in the history of this science is determined. The epistemological basis of the first approach is seen in dualism (subject-centralism), the latter in private and universal monism (substantialism). The first is connected with the ideas of R. Descartes, the latter – with the ideas of B. Spinoza and their development by subsequent generations of philosophers. It has been shown that the epistemological relation of "subject-object" in psychology manifests itself as a "subjective-objective", that epistemology and psychology are combined by the movement from dualism to an increasingly meaningful monism in the understanding of the place of human in the world. Anthropological approach in psychology is considered as a decisive step towards studying the way of being in a world, its practice. Understanding the content of the category of practice turns out to be a decisive moment in understanding the nature of the psychic. An example of an anthropological approach is the theory of the deed of V. A. Romenz. The deed is the dominant way of being of human existence, the category of deed – is the key instrument of the comprehension of human psychology. It is maintained that the theory of V. A. Romenz is a unique contribution to the history of psychology and substantial enriches the theory of human knowledge.

Key words: human cognition, psychology approaches, epistemology, human being, category of practice, V. A. Romenz.

В. Б. Пенюк

викладач

СКЛАДНІСТЬ УНІВЕРСАЛЬНОСТІ МУЗИЧНОЇ МОВИ В КОНТЕКСТІ ПОЛІСТИЛІСТИЧНИХ ТЕНДЕНЦІЙ СУЧАСНОГО ДИСКУРСУ: РЕТРОСПЕКЦІЯ МУЗИЧНОГО ВИСЛОВЛЕННЯ

Досліджено джерела складності музичного висловлення, що формує універсальність музичної мови в контексті полістилістичних тенденцій сучасного дискурсу. Ґрунтуючись на філософських, естетичних та культурологічних засадах, підкріплених ретроспекцією проблематики музичного висловлення, розглянуто різні класифікації полістилістики й проаналізовано нові та класичні концепти західноєвропейських культурних парадигм музичного мистецтва.

Ключові слова: полістилізм, полістилістика, музична мова, музичне висловлення, полістилістичні та моностилістичні тенденції в музиці.

Тяжіння до універсальності музичного висловлення у ретроспективі можна окреслити в рамках класичних західноєвропейських культурних парадигм розуміння мистецтва музики як, з одного боку, дуже специфічного, проте, винятково вдалого способу донести загальні культурні, політичні, ідеологічні, світоглядні концепти (наративи) тощо.

Наприклад, з точки зору піфагорійців [див.1, с.138–149], саме мова математики та мова музики здатні найбільш адекватно відобразити модель світобудови. Концепт Піфагора та його учнів про число, як першооснову Всесвіту, та про Гармонію Сфер – як фізико-геометрично-акустичну єдність, втілює філософсько-естетичний дискурс, дивовижно поєднуючи у собі тогочасні міфологеми античного світу з арт-практикою. Західноєвропейська музична мова, як певний теоретичний конструкт, можливо, вперше започатковується саме у піфагорійському вченні, нанижуючись на певні математичні закономірності, емпірично виявлені у фізичних властивостях звуку, як такого.

Іншим прикладом може слугувати особлива увага Платона до музичного мистецтва у концепті ідеальної держави [див. 2, с.79–421]. Музика виступає не лише знаряддям виховання у громадян ідеальної держави чеснот, що дозволили би втілити центральну ідею держави – справедливість. Пряме музичне висловлення *безпосередньо* здатне впливати на державний устрій. Саме тому, Платон ретельно досліджує існуючі музичні лади, надаючи одним з них перевагу (дорійський, фригійський), а іншим (іонійський, лідійський) відмовляючи у використанні в ідеальній державі [2, с.164]. Можна інтерпретувати, що навіть, ідея синестезії мистецтв, що є характерною для античності взагалі, у Платона слугує ще й певним додатковим "запобіжником" чи "паском безпеки", за допомогою якого можна нівелювати безпосередній вплив *прямого* суто музичного висловлення, змішуючи його з мелодекламацією та танцями. Та, можливо, саме з цієї причини, в ідеальній державі на думку Платона варто уникати інструментів Марсія (флейт), та складних багатострунних музичних інструментів (тритони, пектіди) і віддавати перевагу простим інструментам Аполлона (ліри та кіфари) [2, с.165], бо "потужність" та "складність" прямого висловлення здатне подолати універсальною простотою та гомогенністю ідеальної держави.

Подальше тяжіння музики до універсалізму можна простежити з появою професійного музичного мистецтва у пізньому Середньовіччі та у ранньому Відродженні. Узагальнення та систематизація античного погляду на музичну мову було виражено в описі "повної системи" (звукоряд давньогрецької та давньоримської музики), що став обов'язковою частиною так званих "гармонік"

(наприклад, "гармоніки Клеоніда"). Вперше "Повну систему" у всіх трьох родах мелосу узагальнив Боецій у трактаті "Основи музики" (Mus. IV.11) [3]. Пізніше, вводиться гексахордова (діатонічна) система Гвідо Аретинського (XI ст.) і т.д.

Поступово своєрідною "абеткою" музики стають: 1) темпо-ритмова організація; 2) мелодійна вертикаль; 3) гармонійна горизонталь. Ці "три кити" в музичному мистецтві активно розробляються, використовуються та вивчаються: протягом століть напрацьовано багато матеріалу та апробовані різні способи організації музичного простору, випробується навіть часткове ігнорування або теоретичне заперечення певних вихідних складових.

Н. Арнонкур¹, диригент, засновник руху аутентичного виконання та науковець-дослідник старовинної музики, вивчаючи виразні можливості арсеналу музичної мови зазначає: "Спроби використати музику для передачі вражень, що її не стосуються, робилися давно. Ця її додаткова функція набрала розмірів, які заслуговують на увагу; щоправда, найрізноманітніші способи й методи підлягають взаємопроникненню і не завжди їх вдається розпізнати, проте можна зазначити чотири головні напрямки: акустичну імітацію, музичне відтворення якихось образів, музичне представлення думок або почуттів і, нарешті, перекладання мови слів на мову звуків. Особлива чарівність такої музики полягає в тому, що все це – позбавлене тексту – виражається лише чисто музичними засобами" [4, с.104].

Розглядаючи ретроспективні концепти музичної мови, важко оминати погляди модерністів початку ХХ ст., коли переосмислення технічних засобів мови мистецтва призводить до появи чисельних інваріантів висловлення, включаючи навіть "атомарні", а сама ситуація вперше диктує умови співіснування різних форм, та гетерогенність "мовних ігор". У такому контексті, музика може інтерпретуватись навіть як мова абстрактного абсолюту, чим захоплюється, наприклад, В. Кандинський. Він намагається "дотягнути" живопис до рівня "взірця" для всіх мистецтв, тобто до мови музичного мистецтва: на його думку, музика, фактично, з самого початку виникнення, є звільненою від "предметності", саме тому живопис має перерости зображальну функцію мистецтва, позбутись мімезису та подолати таким чином диктат матеріального і утворити з музикою довшену синестезію, яка є найбільш адекватним (з точки зору В. Кандинського) відображенням духовного в мистецтві. "Художник, що не ставить за мету художнє наслідування явищ природи, є творець, який бажає і потребує виразити свій внутрішній світ. Він із задрістю

¹ Nikolaus Harnoncourt. У іншій транслітерації: Н. Харнонкурт.

бачить, як легко та природно цього можна досягнути у музиці, яка у наші часи є найменш матеріальним з усіх мистецтв. Зрозуміло, що він звертається до неї (до музики – П. В.) та намагається знайти ті ж самі засоби у власному мистецтві. Звідси беруть початок сучасні пошуки у царині ритму та математичної, абстрактної конструкції; звідси зрозуміло також і те, що зараз так цінується, повторення кольорового тону, і того, яким чином кольору надається елемент руху. ... Для музики, яка ззовні з природою зовсім не пов'язана, немає сенсу запозичувати до власної мови будь-які зовнішні форми. Живопис зараз ще фактично повністю залежить від форм, що запозичуються у природи. Мета сьогодні складається у вивченні та пізнанні своїх власних сил та засобів – що давно вже практикує музика – та у прагненні застосувати ці засоби та сили суто живописним образом до цілі власної творчості" (5, с.38). Цей приклад може проілюструвати певний "сум за ідеалом", притаманний модерному мисленню, який базується на багатоміжній західноєвропейській метафізичній традиції.

Інший приклад: це штучне конструювання нової музичної мови та специфічне переосмислення основоположень музичного твору. Таким музичним "есперанто" стає додекафонія А. Шенберга та серіалізм, що започаткований Нововіденською школою на чолі з А. Веберном, де мелодійна горизонталь та гармонійна вертикаль будуються за повністю переробленими або наново штучно створеними правилами взаємодії звуків.

Принцип атональності виступає одночасно і запереченням попереднього досвіду і намаганням побудувати "заради майбутнього" універсальне та потенційно загальнодоступне, щоправда, лише для ідеального реципієнта, естетичне середовище – типовий модерністський проект, направлений на гостре протиставлення елітарного мистецтва мистецтву мас, який мріє замінити собою "контаміновані" реалії естетичного середовища.

У ситуації постмодерну народжується принципово новий підхід до актуалізації комунікативного процесу в музичній творчості. Кордони раніше відпрацьованої, закріпленої у культурі структури музичної мови, де сукупність певних ознак, індивідуальних рис та соціальних маркерів визначали поняття – СТИЛЬ, починають швидко руйнуватись.

Висока концентрація мистецького досвіду попередніх епох у поєднанні з бажанням винаходу принципово нових стратегій до наповнення художніх образів у сучасних арт-практиках породжує перенасичення та акцентуацію на прийомах та технічних засобах і легітимізує як у творців, так і у реципієнтів бажання експериментувати та міксувати "будь-що з будь-чим": починаючи з розповсюдженого, комерціалізованого та фактично баналізованого з 90-х років ХХ ст. і по цей час принципу реміксування (remix). Проте, за таких умов, стає можливим цілий спектр різноманітних методів – від деконструкції до повної рекомпозиції (re-composition) творів попередників. Яскравим прикладом останньої є рекомпозиція британського композитора М. Ріхтера найвідомішого твору А. Вівальді "Пори року"², що виконана за допомогою сучасних композиторських технік.

У сприйнятті реципієнта сучасний медіа-контент поглинає навіть залишки структурованого маркування феноменів арт-практики, породжуючи контамінацію естетичного досвіду, що описується, наприклад, механізмами бренд-естетики, а саме "етикетка", "звалище" та "дірка" (за термінологією культурологині Т. Череди-ченко [6, с. 39–51]). У більш широкій інтерпретації "ети-

кеткою" є певна загальновідома та закріплена у масовій свідомості форма, яка не обов'язково збігається зі змістом, а лише направлена на привернення уваги. "Звалище" є відірваними від форми різноманітними змістами, що не спроможні утворити спільний контекст. А "діркою" є вийнята з культурного контексту форма, що повністю позбавлена змісту, або замінена псевдозмістом, який є лише нагромодженням поверхневих та примітивних алюзій.

Наприклад, пересічний плей-лист стрімінгових ресурсів пропонує доступність як на основі дуже детальної якісної класифікації (за виконавцями, за роком видання, за жанрами тощо), так і за кількісними критеріями, які є більш розповсюдженими, дієвими і репрезентативними з боку самих ресурсів – за популярністю, за кількістю прослуховувань чи завантажень тощо. Медіа-механізми "еквалізують" (термін Н.Г. Канкліні) – в залежності від запиту – музичний потік, розшаровуючи його, та, якщо потрібно, перекладаючи на "зрозумілу" мову багатомірного реципієнта.

Небезпідставно критикується концепт протиставлення елітарної та масової культур (У. Еко), відходить на другий план проблема авторства (Р. Барт), а в більш ширшому контексті відбувається руйнація традиційної для попередників світоглядної схематики, побудованої на категоріях "суб'єкт" – "об'єкт" (Ж. Дерріда, Ж.Ф.Ліотар, Ж.Делез та багато інших "класиків постмодерну"). Музична мова концентрується на "акті мовлення", осередком якого стають іронічність та електичність, які, в свою чергу, породжують інтертекстуальний підхід, що ґрунтується на полістилістичних тенденціях.

Полістилістичні тенденції можна відстежувати протягом всього відомого періоду існування музичного мистецтва, проте справді домінуючими вони стають у мистецтві ХХ століття, а в сучасному музичному дискурсі набувають ознак тотальності.

Полістилістика (за А. Шнітке [7]), у свою чергу, вибувдується завдяки цитатності, принципу алюзії, та за допомогою техніки адаптації. Цитатність є дієвою формою "наслідування" мистецького досвіду попередників (інтертекстовий пласт може бути як загальнодоступним, так і замаскованим для безпосереднього сприйняття) і здатна реалізовуватись як через пряме цитування, так і через псевдоцитування або через принцип алюзії. Принцип алюзії проявляється у натяках та "невиконаних обіцянках" на грані цитати, але не переступаючи цю грань (слід зазначити, що чітких теоретичних критеріїв розрізнення А. Шнітке, нажаль, не наводить [8]). Крім безпосереднього цитування, А. Шнітке окремо виділяє також техніку адаптації. Техніка адаптації – це переказ чужого нотного тексту особистою музичною мовою (аналогічно сучасним адаптаціям античних сюжетів в літературі) або ж вільний розвиток чужого матеріалу у власній манері.

Полістилізм [див. 9] – вже як узагальнююча естетична категорія, що вміщує в собі здатність мислення працювати (сприймати, творити) одразу в декількох художніх системах, де під художньою системою слід розуміти сукупність індивідуальних та концептуальних стильових ознак, які традиційно репрезентують твори мистецтва в культурно-естетичному полі, закріпленому часовими рамками – створює допоміжний інструментарій для опрацювання різноманітного емпіричного матеріалу багаторівневої музичної практики [див. 10].

Ідентифікація творчості сучасних композиторів викликає певні труднощі та вимагає переосмислення творчих намірів, що призводять до її реалізації. Питання класифікації полістилістики є доволі проблематичним навіть у царині музикознавства. Так визначення Є. Чигаревої: "Полістилістика – це композиційна техніка, в основі якої лежить поєднання у єдиному

² Див.: Recomposed by Max Richter: Vivaldi – The Four Seasons / Universal – Deutsche Grammophon, 2012.

творі двох або більше стильових моделей" [11, с. 61] навряд чи можна назвати вичерпним, бо зведення полістилістики до технічного прийому навіть у першому наближенні є суто формалістичним.

Н. Миронова, розглядаючи проблему класифікації полістилістики в суто прикладному аспекті музичної педагогіки [11], найбільш важливими класифікаціями вважає такі:

1) Класифікація, що здійснюється за стильовим контрастом (колажна, дифузна, моностилістична):

- колажна (різкі шви) та дифузна (згладжені) полістилістика (Є. Чигарьова вважає, що немає чіткого розмежування. Перший тип з'явився на початковому етапі розуміння полістилістики як "усвідомленого прийому", Другий тип – еволюційний розвиток першого);

- потім з'являється моностилістика (дифузна полістилістика є перехідним етапом до моностилістики), що викликає питання розмежування, а тому виділяється полістилістика у вузькому сенсі та полістилістика у широкому сенсі. Полістилістика у широкому сенсі розуміється як "будь-яке звернення до "чужого" стилю, незалежно від того, чи є дистанція між авторським матеріалом та запозиченням, або вони зливаються у єдиний збагачений авторський стиль" [цит. за 11, с. 62].

2) Класифікація, що здійснюється за системою вподобань композитора: вибіркова та плюралістична (за А. Ю. Кудряшовим):

- вибіркова – орієнтація композитора "на одну чи декілька близьких стильових моделей поєднаних більш чи менш віддаленим історичним періодом, найчастіше у взаємодії з засобами сучасної музичної мови" [посил. за 11, 63];

- плюралістична передбачає "різноманітні конкретні історичні, індивідуальні чи національні стилі", які "співіснують у творі на паритетних початках, і жоден з них не є "чужим" для композитора, стильового полігло-та" [11, так само].

3) Класифікація, що здійснюється за способом появи стильових елементів: горизонтальна та вертикальна + комбінована полістилістика (за Казанцевою Л. П.):

- вертикальна полістилістика являє собою "одночасне поєднання стилістично контрастних інтонаційних пластів" [11, 64];

- горизонтальна полістилістика містить або плавну, або несподівану зміну стилю;

- комбінована полістилістика, на відміну від вертикальної, містить взаємопроникнення елементів різноманітних стилів у єдину музичну тканину.

У зв'язку з цим варто окреслити також погляд Ю. Єремеевої [12] на історичний розвиток музики у ХХ ст. Спираючись на твори різних композиторів, вона виділяє у історичному розвитку музики дві тенденції: моностилістичну та полістилістичну, які виникають майже одночасно на противагу романтичній концепції.

Розглядаючи ці варіанти, Єремеева дотримується класифікації полістилістики, яка розроблена німецьким композитором К. Штокгаузенем. Він, у свою чергу, виділяє три етапи в хронологічному та концептуальному сенсах.

Першим є етап стилізації, для якого характерна "реставрація", тобто обережне оновлення старовинних стилів, а також елементи гри, трюку, бурлеску, коли старовинний твір перевтілюється у нову форму за допомогою нової техніки композиції, нового аранжування. Серед представників називаються І. Стравінський, М. Равель, К. Орф.

Другий етап – етап колажу, у якому існує "естетичний шок від зіткнення стилістично різноманітних елементів. У межах цієї естетики діє принцип грубої композиції, де "монтажні шви" між цитатою та авторським матеріалом

залишаються навмисно оголеними, створюючи ефект стилістичного парадоксу". Композитори, яких віднесено до цього етапу: Ч. Айвз, Л. Беріо, М. Кагель, А. Шнітке.

Третій етап К. Штокгаузен називає симбіотичним, де, на відміну від другого етапу, пов'язаного з колажем – матеріал повинен забезпечити злитість різноманітного та відсутність "швів". До цього призводить, або стихійне природно-органічне поєднання стилів, або особлива композиторська техніка схрещення різноманітних принципів письма і стилів, в результаті чого виникає "нова гомогенність, складові елементи якої стають невідокремлюваними". Композиторами третього типу К. Штокгаузен називає себе, О. Мессіана і частково Д. Лігетті.

У царині академічної музики ХХ ст. моностилістичну тенденцію умовно репрезентує "авангардна" течія (Ю. Холопов виділяє два етапи: "Авангард-I" та "Авангард-II" [13], яка на Заході наприкінці ХХ століття вже певним чином асоціюється та пов'язується з "новою традицією", що осмислюється, підтримується (хоча, подекуди, лише копіюється та імітується) композиторами-поставангардистами ХХ–ХХІ ст. Наприклад, основну новацію "Авангарду-I" Ю. Холопов пов'язує з атональністю (музична "додекафонія" та "серіалізм") та з явищем мікрохроматики. Сюди слід віднести композиторів нововіденської школи (А. Шенберг, А. Берг, А. Веберн та інші).

Хвиля "Авангарду-II" ще радикальніше переосмислює першооснови музичної мови. Естетичні маніфести П. Булеза та К. Штокгаузена ґрунтуються на принципово новому підході до основного атому музичного мистецтва – до звуку. Виникають "сонорика" (де самостійною одиницею виступає множина звуків як єдиний експресивний комплекс), "електронна музика" (у суто академічному розумінні, тобто, коли походження звуку має електричний, синтетичний, неприродний характер), та "конкретна музика" (коли, навпаки, використовуються шуми та звуки природного чи оточуючого середовища). До "Авангарду II", згідно з Ю. Холоповим [13], потрапляють К. Штокгаузен, Л. Ноно, П. Булез, Дж. Кейдж, Я. Ксенакіс та інші.

Мова музичного авангарду, безперечно, чинить величезний вплив на переважну більшість академічних композиторів ХХ–ХХІ ст. Проте, інтенції авангарду/поставангарду до створення множини надскладних композиторських мов, далеко не завжди знаходять концептуальну підтримку з боку інших течій академічної музики. Тобто, суто технічні прийоми все ж таки засвоюються та подекуди відтворюються, проте естетична складова йде урозріз з ідеологією авангарду.

Зовсім інші інтенції сповідують мінімалізм, "нова простота", неофольклоризм, полістилізм тощо. Наприклад, сучасний український композитор З. Алмаші взагалі не пов'язує новітні технології композиторського ремесла з появою у музичній мові принципово нової семантики: "Якщо говорити про нашу епоху, то, мені здається, культура поставангарду не створила власної музичної мови. Бароко, класицизм, романтизм – це і є наш інтонаційний словник, який дуже сильно збагатився завдяки фольклору. До фольклору перестали відноситись з презирством, він увійшов до нашої свідомості. Завдяки глобалізації, ми ознайомились з фольклором різних народів, засвоїли та адаптували його" [14, с. 60].

Через дослідження полістилістики таких композиторів, як Г. Уствольська, В. Сильвестров, Б. Тищенко, Ю. Гомельська та інші, музикознавець Ю. Грібіненко [15] виводить таку типологію полістилістичного методу, розглядаючи його через доволі специфічне поняття композиторської поетики: "монологічна полістилістика", "відцентрова полістилістика" та "доцентрова полістилістика". Із цих трьох типів авторка виводить три тенденції, що на її думку характерні для сучасної композиторської

творчості: 1) Здатність полістилістики до стильового синтезу й тяжіння до моностилістичності, хоча і містить в собі полістилістичний компонент. Виходячи з цієї позиції, існує стільки видів полістилістики, скільки є індивідуальних композиторських стилів, з огляду на тяжіння композиторського стилю до автономності. 2) Тенденція апелює до специфіки композиторської поетики, що включає у себе специфічну соціальну та культурну місію композитора в етичній площині. Через полістилістику відбувається осмислення етичного стану сучасної культури, а також самої людини. Полістилістика дозволяє розгорнути широку панораму музичної культурної практики та вибудувати у ній різні смислові протиставлення асоціативним шляхом – шляхом стильових альянсів та цитат. 3) Визначається через потребу сучасних авторів до радикальної ревізії старих та створення принципово нових форм.

Отже, музика, як універсальна метамова культури, містить в собі різні невербальні способи комунікації, вирає в себе як афективну складову природи людини, так і суто раціональні концепти; як метафізичні інтенції, так і прагматичні настанови; вміщує в собі риси індивідуального підсвідомого та колективного позасвідомого; здатна створювати світоглядні ландшафти та ціннісні маяки та (або) заводити в тенета наративів та симулякрів.

Слід зазначити ще декілька суттєвих рис "постмодернізації" музичної мови. По-перше, це кардинальне переосмислення темпоральності, в якому суттєва увага приділяється випадковості та відмові від фактичної дієвості. Наслідком цього є виникнення алеаторики, яка найбільш яскраво – як на практичному, так і на теоретичному рівнях – легітимізована Дж. Кейджем. По-друге, прагнення до міксу глобального та локального з фактичною уніфікацією засобів виразності через "плавильний тигель" медіакультур, що впливає на музичне висловлення з боку забарвлення його строкою екзотикою самого різного рівню. Захоплення worldmusic та різноманітні пошуки в найвіддаленіших закутках на всіх рівнях музичного мистецтва другої половини ХХ ст. суттєво збільшує та оновлює "словниковий запас" музичного дискурсу. Якщо образно це уявити, то так звані "Оливкові дерева" (символи культурної локалізації за Т. Фрідманом) становляться об'єктом незліченних "мічурінських" експериментів, результати яких можуть призводити до появи абсолютно

різних "плодів", як кількісно, так і якісно. Мультикультуралізм стає ще одним необхідним елементом мозаїчності сучасної музичної мови.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Фрагменты ранних греческих философов. – М. : Наука, 1989. – Ч. 1. – 576 с.
2. Платон. Собрание сочинений : в 4 т. / Платон ; под общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. (Серия "Философское наследие". – М. : Мысль. 1990–1994. – Т. 3. 1994. – 656 стр.
3. Бозций А. М. С. Основы музыки / А. М. С. Бозций ; пер. с лат. и комм. С. Н. Лебедев. – М. : МГК, 2012. – 408 с.
4. Харнонкурт Н. "Музыка как мова звуків. Шлях до нового розуміння музики" / Н. Харнонкурт. – Суми : Собор, 2002. – 184 с.
5. Кандинский В. О духовном в искусстве [Електроний ресурс] / В. Кандинский. – М., 1992 – 107 с. – Режим доступу : <http://lib.ru/CULTURE/KANDINSKIJ/kandinskij.txt#BM4>
6. Чередниченко Т. В. Музыкальный запас. 70-е. Проблемы. Портреты. Случаи. / Т. В. Чередниченко. – М. : Новое литературное обозрение, 2002. – 592 с.
7. Шнитке А. Полистилистические тенденции в современной музыке. / А. Шнитке // Музыка в СССР. – 1988. – Апрель–июнь. – С. 22–24.
8. Беседы с Альфредом Шнитке. – М. : РИК "Культура", 1994. – 304 с.
9. Пенюк В. Б. Полістилізм у контексті загальних визначень модернізму/постмодернізму / В. Б. Пенюк // Вісн. Київ. ун-ту ім. Тараса Шевченка. Сер. Філософія. Політологія. – 2004. – Вип. 68–69. – С. 78–81.
10. Пенюк В. Б. Полістилізм як новий спосіб універсалізації культурно-філософського та мистецького досвіду / В. Б. Пенюк // Вісн. НТУУ КПІ: Філософія. Психологія. Педагогіка. Вип. 3(48), 2016. – С. 51–57.
11. Миронова Н. Н. Преподавание музыкальной полистилистики ХХ века в музыкальных вузах и на музыкальных факультетах педагогических вузов / Н. Н. Миронова // Преподаватель ХХІ век – № 2, 2013. – С. 60–64
12. Сремеева Ю. А. Оригінальність у структурі понятійно-категоріального апарату культурного модерну (на матеріалі сучасної музики) / Ю. А. Сремеева // Актуальні проблеми історії, теорії та практики художньої культури. – Вип. IV–V // 36. наук. пр. : у 2-х ч. Ч. I. – К., 2000. – С. 192–204
13. Холопов Ю. Новые парадигмы музыкальной эстетики ХХ века [Електроний ресурс] / Ю. Холопов. – Режим доступу : <http://www.kholopov.ru/prdgm.html#fromfn19>
14. Луніна А. Композитор у дзеркалі сучасності : в 2 т. / А. Луніна. – К. : Дух і літера. – 2015. – 504 с. – Т. 1.
15. Грібіненко Ю. О. Музична полістилістика у світлі теорії інтертекстуальності : Автореф. дис... канд. мистецтвознав.: 17.00.03 / Ю. О. Грібіненко. – Одеса, 2006. – 18 с.

Penyuk V.

THE COMPLICATION OF UNIVERSAL MUSICAL LANGUAGE IN THE CONTEXT OF POLYSTYLITICAL TENDENCIES OF MODERN DISCOURSE: RETROSPECTION OF MUSICAL ARTICULATION

This article investigates roots of complication of the musical articulation, which based on universal musical language structures in the context of polystylistical tendencies of modern/postmodern discourse. Problems of music articulation consist of the philosophical, aesthetical and culture basement, that reinforced and explored in retrospection of this problem with analyzing continental classical and modern/postmodern conceptions of cultural paradigms in musical art.

An author based on art practice and theoretical heritage of composer Alfred Schnittke, and, also research structure and typology of polystylistical method. In this article analyzed theoretical position of Yulia Yermeeva, which described polystylistical and monostylistical musical tendencies of XX century based on Karlheinz Stockhausen's stage classification of polystylistical. Also, this research included Yulia Gribinenko's and Natalia Mironova polystylistical typology, focused on music polystylistical as a part of theory of intertextuality.

Keywords: polystylism; polystylistical; musical language; musical articulation; polystylistical and monostylistical musical tendencies.

К. С. Рассудіна

кандидат філософських наук

"НЕПРАВИЛЬНЕ ЖИТТЯ": БІОГРАФІЯ І БІОЛОГІЯ В ПЕРСПЕКТИВІ ЗЛА СМЕРТІ

Присвячено аналізу біоетичного терміна "неправильне життя". Під ним мають на увазі таке життя, яке із суб'єктивного погляду не є вартим прожиття. На думку багатьох філософів, за певних обставин життя є не благом, а злом для особи. Прояснити їхню аргументацію допомагає погляд на життя, як на біологію і як на біографію. Дослідження ідентичності (напр., Дж. Макмегана), демонструють, що особа з'являється після початку біологічного життя і зникає до його завершення. Таким чином, неправильне життя ототожнюють із біологічним життям істоти, яка ще не є або вже не є особою. Альтернативна теорія (напр., Дж. Волтер) пропонує окреслювати біологічне життя як онтичне благо, необхідну умову реалізації усіх цінностей особи. Із цієї причини воно також наділене особливою цінністю.

Ключові слова: неправильне життя, благо особи, егоїстична турбота, зло смерті.

Вступ. Термін "неправильне життя" (так можна перекласти англ. *wrongful life*) увійшов до юридичної і етичної літератури не вчора, однак в українській філософії належне висвітлення на разі не отримав. З-поміж сучасних іноземних дослідників, які працюють із зазначеною концепцією варто назвати Д. Бенатара (цей південноафриканський філософ відстоює думку, що будь-яке народження вже є злом, оскільки призводить до багатьох страждань); популярного австралійця П. Сінгера, який, відстоюючи легалізацію евтаназії і право на аборт, спирається на ідею, що не кожне життя є вартим прожиття; слід згадати також британців Б. М. Лоуера, Н. К. Бел, Б. Арчарда. На найбільшу увагу, як я вважаю, заслуговує позиція оксфордського морального філософа американського походження Дж. Макмегана, а також польської дослідниці В. Ханської.

Дж. Макмеган уславився своєю монографією "Етика вбивства: проблеми на узбіччях життя", опублікованою 2002 р. [1]. Головна ідея цього ґрунтовного твору полягає у тому, що не кожне вбивство людської особи є злом. Автор обстоює тезу, що ми є душами, а не організмами, дотримується фазового погляду на особу, надаючи статус "ще-не-особи" і "вже-не-особи" тим індивідам, які не виявляють ряду ознак, передусім вищих функцій мозку. Хоча Дж. Макмеган не говорить про *wrongful life* прямо, його роздуми про зло смерті відбуваються у тій самій площині. Обґрунтовуючи припустимість дітовбивства, він пише: "Випадки, у яких убивство немовлят швидше за все може бути виправданим, це ті, в яких ми можемо обґрунтовано очікувати, що передбачене майбутнє життя немовляти буде вартим прожиття – або, більш точно, ті, у яких ми можемо очікувати, що життя немовляти, в підсумку, буде менш ніж нейтральним щодо цінності, або гіршим ніж відсутність життя взагалі. Це буде істинним, наприклад, якщо ми ясно очікуємо, що погані аспекти життя переважать добрі" [1, с. 345].

В. Ханська цікава українським науковцям, передусім, тим, що здійснює спробу перенести спосіб мислення американських моралістів на східноєвропейський ґрунт. У своїй докторській дисертації "Нещасний дар життя: філософія й етика якості життя в сучасній медицині", опублікованій у Вроцлаві в 2009 р. [2], дослідниця відстоює своє переконання в тому, що на сучасному етапі розвитку медичних технологій лікареві варто користуватися тим правилом, що життя є цінним не в будь-якому разі (позиція біоетичної доктрини "святості життя"), а лише в більшості випадків (позиція біоетичної доктрини "якості життя"). Відстоюючи свою думку, дослідниця посилається, зокрема, і на поняття "неправильного життя". Той факт, що існують люди, настільки

незадоволені своїм життям, що воно дає привід звернутися до суду, стає для В. Ханської засновком для міркувань над тими якостями людського життя, які роблять його прийнятним [2, с. 67]. Будучи так само, як М. Сінгер і Дж. Макмеган, прихильницею утилітаризму, В. Ханська розглядає життя як носій користі для людини як суб'єкта свідомості і споживача благ. На її думку, "біологічне існування як таке позбавлене позитивної цінності. Цінність (позитивну чи негативну) життя визначають властивості, які воно має, а також досвід суб'єкта, який веде це життя. [...] біологічне існування не завжди і не для всіх є благоділлям" [2, с. 87–88].

Отже, головне питання, яке стосується концепції неправильного життя, можна сформулювати таким чином: чи завжди людське життя є благом? Інакше кажучи, для багатьох людей – філософів, правників, а також звичайних людей, чиє існування сповнене страждань, цінність життя як такого не є очевидною. Звідси постає наступне питання: що робить життя вартим прожиття?

Лінія розмежування між тими, хто вважає цінністю кожне людське життя, і тими, хто доводить, що у певних випадках життя може бути визнане злом, пролягає у дефініції самого життя людської особи. Останнє можна представити або як біологію, або як біографію. На мою думку, суперечку навколо "неправильного життя" українському читачеві варто представити саме у цьому її аспекті. У його висвітленні полягає мета цієї публікації. Досягненню мети сприятиме виконання низки завдань: окреслення походження проблеми і розвитку етичної думки у спробах її розв'язання, представлення деяких аргументів двох сторін суперечки і власної позиції автора.

Історія поняття "неправильне життя". Поняття "неправильне життя" зародилося у сфері юриспруденції. Скаргами з приводу "неправильного життя" назвали ті, у яких позивач вимагає відшкодування за шкоду, завдану йому батьками або лікарями через самий факт його появи на світ. Перший такий випадок, зафіксований у США в 1963 р., стосувався збитків через позашлюбне народження; 1967 р. позивач оскаржував своє народження інвалідом, а відповідачем був лікар, який не попередив його матір про небезпеки для плоду хвороби, яку мала вагітна ним матір. Лише 1980 р. подібний судовий процес закінчився перемогою позивача [2, с. 69–70].

Показовими у наведеній історії є два моменти. Перше, подібні судові позови стали можливими тільки завдяки легалізації абортів. Так чи так, позивачі жаліються на той факт, що їм дозволили народитися на світ "неповноцінними". Інакше кажучи, їхнє вбивство у лоні матері було би благом в порівнянні із тим жалюгідним існуванням, на яке вони були приречені внаслідок не-

дбалості батьків чи медичного персоналу. Другий момент стосується висновку, який випливає із вищевказаних казусів: саме життя може бути шкодою!

Одним зі способів обґрунтування такого твердження було порівняння стану скривдженої особи з альтернативним станом, в якому вона перебувала би, якби їй не було заподіяно зло. Таким другим станом було б неіснування, однак порівняння з "нулем" не має смислу. Таким чином міркував Дж. Файнберг, коли 1984 р. зауважив, що перш ніж оскаржувати когось у самому факті народження, варто скористатися постулатом морального характеру, згідно з яким жодна дитина не має з'явитися на світ, якщо не було створено принаймні мінімальних умов її добробуту [3, с. 101].

Іншу дефініцію кривди надає Дж. Гарріс. На його думку, станом скривдженого індивіду є страждання або порушення його прав та інтересів [4, с. 110], тобто станом, якого прагне уникнути кожна раціональна істота. Таким чином, скривджений не обов'язково має усвідомлювати свою кривду, жалітися на своє неправильне життя. Послугуючись утилітаристською термінологією, Дж. Гарріс говорить про зло, спричинене збільшенням у світі кількості страждань, які можна було би уникнути, або ж вибором світу з більшою кількістю страждань, ніж дозволяли обставини [4, с. 111]. Зрештою, ці міркування стають одним із аргументів на користь легалізації евтаназії в тих випадках, коли жодна компенсація не буде в змозі відшкодувати втрати.

Життя як біологія і як біографія. Той факт, що життя може сприйматися деякими індивідами як заподіяна їм шкода, стає приводом для запитання про дефініцію людського – чи, радше, особового – життя. Виглядає так, що, щоби бути благом, воно має відповідати якимсь стандартам. Як міркує американський філософ і юрист Р. Дворкін, судження про цінність життя залежать від того, які його елементи, природні чи особисті, є важливішими і поважнішими [5, с. 83]. Людське життя можна ототожнювати з фізичним чи біологічним існуванням. Така позиція передбачає, що людський організм є невід'ємною частиною особи, повага до якої полягатиме, зокрема, у збереженні цього фізичного існування, навіть, якщо воно є зовсім кволим (доктрина "святості життя"). Однак людське життя можна розглядати і як всі ті стани свідомості, які особа переживає впродовж свого існування. У першому випадку, життя зводиться до біології, в другому – до біографії.

На підставі наведеного вище розрізнення В. Ханьска, зокрема, критикує вчення Католицької Церкви про захист життя від народження до природної смерті. На її думку, теологи штучно поєднують біологічні процеси (спільні всім організмам) з індивідуальним, винятковим існуванням конкретної особи. Внаслідок такої неузгодженості, замість того, щоби зосереджуватися на благах особи, які містяться у її досвіді, такі мислителі відстоюють захист суто тваринного існування, яке іноді перешкоджає отриманню й переживанню особового досвіду [4, с. 56].

Доводячи свою позицію, В. Ханьска посилається на думки двох інших мислителів, католицького теолога Р. Маккорміка і американського філософа, захисника прав тварин, Дж. Рейчелса. Р. Маккормік розрізняє два значення терміну життя. Перше з них окреслює суто біологічне існування організму, наявність у ньому фізіологічних, життєвих процесів. Життя в другому значенні – це життєвий стан, властивий саме людині (тобто усвідомлюване життя) [4, с. 59]. Варто зауважити, що В. Ханьска, хоча й зазначає, що Р. Маккормік подає це розрізнення, посилаючись на висловлювання папи Пія XII (звернення до лікарів 1957 р.), якому ішлося про т.

зв. звичайні і надзвичайні засоби терапії, але, здається, не бере цього факту до уваги. Стверджуючи, що біологічне життя не має абсолютної цінності (зрештою, якби християни вважали інакше, то мученики були б для них не святими, а грішниками-самогубцями), теолог робить це у контексті проблеми меж лікування. Католицька Церква здавна, від XVI ст., навчала того, що лікування можна спинити у тих випадках, коли воно стає надто обтяжливим, а водночас не призводить до покращення, лише продовжує агонію. Саме в таких випадках допускається нехтування біологічним життям заради "біографічного" (зменшення мук особи).

Рейчелс пише про життя у тому сенсі, в якому його розуміють природничники, відрізняючи стан мінералів від стану найелементарніших організмів. В другому значенні життя відсилає до біографії. На відміну від інших істот, людина не тільки є живою, але й має своє життя [4, с. 59–60]. Саме це друге життя являє для людини цінність, тоді як перше залишається тільки його необхідною умовою. Якщо "вище" життя (самосвідомість) перестає функціонувати, "нижче" втрачає сенс. Інакше кажучи, людина перестає жити вже тоді, коли перестає отримувати досвід.

Особовість і ідентичність. Ототожнення людського життя з біографією, з усвідомлюваним досвідом межує з іншою важливою проблемою – розрізнення особи і неособи. Якщо біологічне життя властиве не лише людському індивіду і не перебивається повністю з усвідомленим життям, то людина, чия свідомість перестала функціонувати, продовжує існувати далі, але не в особовому статусі. Іншими словами, смерть людини може не збігатися зі смертю особи. Американський філософ М. Тулі, пропонує мисленевий експеримент в дусі Д. Лока (оселення в конкретному тілі особи з іншого тіла), намагається довести, що приналежне особі право на життя не означає права організму до продовження свого існування [6, с. 40].

Отож, розрізнення життя як біології і біографії провадить до висновку про те, що особовість – явище фазове, тобто притаманна людині (в усій духовно-тілесній повноті) лише в певний період її існування. Відтак постає нове питання – про ідентичність. Саме тут варто прислухатися до думки Дж. Макмегана. Оскільки цей філософ ототожнює людину з її душею, а радже умом, свідомістю, то й ідентичність він розглядає як неперервність певних процесів, які у цій свідомості відбуваються. "Переглянутий психологічний підхід, – пише Дж. Макмеган, – передбачає, що критерієм ідентичності особи або іншого свідомого суб'єкта є нерозгалужена широка психологічна безперервність (тобто ланцюги психологічної зв'язності будь-якого ступеню сили, які накладаються один на одного) [...] Коли психологічна зв'язність припиняється, індивід перестає існувати" [1, с. 54].

Під психічною зв'язністю Дж. Макмеган розуміє співвідношення між одиницею досвіду і квазі-пам'яттю про нього. Про квазі-пам'ять певного досвіду говоримо тоді, коли особі здається, що вона пам'ятає цей досвід, а водночас вона насправді його мала, і цей спогад каузально залежить від цього минулого досвіду [1, с. 59]. Саме квазі-пам'ять забезпечує безперервність свідомості, яку не порушують ані сон, ані нетривалі втрати свідомості. На останній, у свою чергу, базується ідентичність однієї і тієї ж особи.

З огляду на цю статтю нас цікавить передусім зв'язок психічної зв'язності, або квазі-пам'яті, або безперервної свідомості, або особової ідентичності з явищем, яке Дж. Макмеган називає егоїстичною турботою (*egoistic concern*). Якщо говорити простою мовою,

остання полягає у тому, що кожен людський індивід особливим чином (інакше, ніж чужим) цікавиться власним майбутнім. Саме тому таку турботу можна вважати критерієм особової ідентичності, і навпаки, наявність особової ідентичності пояснює, чому кожен із нас переймається тими своїми станами, яких ще немає, але вони з тих чи інших причин можуть виникнути. Дж. Макмеган цікавить, передусім, той факт, що слабка квазі-пам'ять, а точніше слабкі, уривчасті психологічні зв'язки, можуть свідчити про розрив ідентичності, або ж поступове чи раптове зникнення особи (як, напр., у випадку хвороби Альцгеймера). Варто зазначити, що для збереження ідентичності, тобто раціональної егоїстичної турботи, за Дж. Макмеганом, необхідною є й фізична складова, а точніше – "достатня фізична і функціональна безперервність тих ділянок мозку, в яких реалізується свідомість, для того, щоби ці ділянки зберігали здатність до підтримання свідомості" [1, с. 79].

Додам, що наявність квазі-пам'яті, психологічної зв'язності і турботи про майбутнє так само вказують на наявність у індивіда життя як біографії, а не тільки як біології. Якщо прикласти до міркувань Дж. Макмегана (який, у свою чергу, частково приймає, а в дечому відкидає позицію Д. Парфіта) концепцію "неправильного життя", можна дійти висновку, що життям, не вартим прожиття, буде те, в якому відсутня егоїстична турбота, зацікавленість у власному майбутньому, психологічні зв'язки з колишніми станами. Таке життя викликає сумнів щодо приналежності його особі. "Нічیه" життя перестає бути "чийсь" благом. В такому разі, справжнім благом може стати його протилежність – смерть.

Чи завжди смерть є злом? Власне смерть, а точніше її заподіяння, тобто вбивство, являє собою головну тему міркувань Дж. Макмегана. Філософ відмовляється розглядати смерть як абсолютне зло і, відповідно, шукає обґрунтування загальної переконаності у її негативному характері. Першою стратегією є порівняльний аналіз того зла, яке спричинює смерть, з якоюсь її альтернативою. Бути першою з них напрошується безсмертя. Отож філософ запитує про те, чи могло би воно являти собою зло, й одразу відкидає, як несуттєві, такі аргументи, як вічне життя в стані старості, нудність, зменшення можливостей для вибору. Зрештою, Дж. Макмеган доходить висновку, що в жоден момент вічного життя смерть не перестала би сприйматися як зло у порівнянні з ним [1, с. 98-103].

Залишивши осторонь безсмертя, яке все одно суперечить відомим нам законам природи, Дж. Макмеган намагається знайти той момент людського життя, у який смерть перестає бути злом. Інакше кажучи, він береться за інші альтернативи для порівняння, оцінюючи конкретні випадки смерті. Його питання звучить так: "наскільки гірше для особи померти цією смертю зараз, ніж пізнішою смертю з іншої причини" [1, с. 104]. Таким чином, порівнюються не смерть і безсмертя, а життя у двох формах, одна з яких залишилася нездійсненою. В процесі такого порівняння можна спробувати вирахувати збитки, яких зазнала конкретна особа внаслідок смерті в певний момент часу – у вигляді втрачених років життя, або ж благ, якими вона не встигла скористатися. Перший варіант підрахунків Дж. Макмеган відкидає з позиції здорового глузду (ми мали би прийняти, що смерть плоду є найбільшою трагедією), другий – через невизначеність цих гіпотетичних можливостей [1, с. 106-107]. Так само безплідними будуть спроби порівняти передчасно обірване життя однієї особи з довгим і щасливим – або сповненим болем – життям іншої.

Зрештою, Дж. Макмеган доходить висновку, що порівняльний аналіз різних випадків життя і смерті неможливо розглядати, не беручи до уваги питань ідентичності, егоїстичної турботи, а також залежного від часу інтересу у продовженні життя. Останній являє собою, з одного боку, важливий момент самоідентифікації, коли особа усвідомлює, який спосіб життя вона собі бажає і не бажає, з іншого боку, критерій визначення ступеню зла смерті (в порівнянні з альтернативним життям). Іншими словами, за деяких обставин цей інтерес може значно зменшуватися, аж до зникнення, і тоді смерть перестає бути злом. "Має сенс, наприклад, – пише Дж. Макмеган, – розглядати смерть як благо в порівнянні з [...] життям протягом лише кількох днів великого болю, однак як зло в порівнянні з можливістю одужання і продовження нормального життя" [1, с. 110].

Розглядаючи різні погляди на смерть як зло, Дж. Макмеган висловлює і власну думку: зло смерті зосереджене у страхах індивіда з приводу власного майбутнього. Останнє він "вимірює" тими благами, які померлий міг би отримати, якби йому не завадило завершення його життя. У такому разі не мають значення ані його вік, ані всі попередні досягнення. Смерть є злом тоді, коли її жертві було заради чого жити. В іншому разі вона є не злом, а, радше, чимось добрим, правильним, на противагу порожньому життю, яке тривало б надалі і було "неправильним". "Щоразу, коли майбутнє обіцяє бути вартим прожиття, – пише філософ, – і, можливо, передусім тоді, коли продовження життя є необхідним для досягнення якоїсь важливої мети, смерть загрожує втратою, яку не може нівелювати жодне попереднє досягнення, або більш загально, попередня користь від життя" [1, с. 140]. Зло чи добро смерті залежить від того, чого ця смерть особу позбавляє, або, навпаки, від яких страждань її рятує.

Альтернатива. Отож, якщо прирівнювати суто людське, особове життя до біографії, то біологічне життя перетворюється на розмінну монету. Його цінують, коли являє собою підставу для певних досягнень особи – від розвитку духовності до споживання матеріальних благ; від нього відмовляється, щойно воно перестає всі ці досягнення забезпечувати. Якою є альтернатива такому погляду?

Власний варіант відповіді стосовно цінності біологічного життя пропонує католицький етик Джеймс Волтер. Біологічне життя він розуміє як онтичне благо, *bonum onticum*, дійсну цінність, властиву кожній людині з причини її існування. Про якість життя можна говорити, тільки застосовуючи це поняття до стану здоров'я: наскільки здоров'я дозволяє певній особі реалізувати її життєві цілі й цінності, які не належать до сфери суто біологічного життя. У такому разі оцінка якості не приводить до винесення вердикту: особа чи не особа, гідне життя чи неправильне, лише служить дороговказом для дій лікарів. Там, де вони можуть хіба що підтримувати біологічне життя пацієнта, не гарантуючи можливість реалізації інших цінностей, пролягає і межа їхньої компетенції [7, с. 213].

Пропозиція Дж. Волтера, яка безперечно здатна допомогти у багатьох практичних проблемах, дозволяючи лікарям приймати рішення в ситуаціях, які перевершують його можливості, відсилає нас, однак, назад до питання про те, які цінності, а точніше, їх реалізація можуть бути більш важливими для особи, ніж саме біологічне життя. Виявляється, і для таких, як Дж. Волтер, прихильників "святості життя", біологічне життя не є метою самою по собі, його цінність полягає в тому, що воно є необхідною умовою для реалізації

інших цілей і цінностей, зокрема для самовдосконалення. Тут, однак, варто підкреслити слово "необхідною", оскільки воно вказує на свого роду примат біологічного життя (людина може реалізувати свої цілі тоді і тільки тоді, коли живе), саме тому воно – *bonum onticum*. Знищити біологічне життя тільки тому, що воно не здатне виконати свою функцію, означає те ж саме, що викоринити якусь мову тільки тому, що всі, хто нею розмовляє, роблять це з помилками.

Висновки. У підсумку зазначу, що прихильники доктрини "святості життя" захищають цінність біологічного життя, використовуючі аргументи, подібні до Волтерових. На перший погляд, висновки до яких вони доходять, майже цілковито збігаються з висловлюваннями їхніх опонентів. Проте ці останні перевертають їхню аргументацію з ніг на голову. Це здатність особи до реалізації своїх цінностей є необхідною умовою для того, щоби вважати біологічне життя цінним. Якщо стан організму або рівень розвитку свідомості людини не дозволяє їй здійснити свої особові цілі (передусім, раціональність і автономію), то підтримка біологічних процесів не має сенсу.

Погоджуючись із думкою Дж. Волтера, визнаючи біологічне життя онтичним благом, я надаю значення і життю як біографії. Обидва ці типи життя являють собою одне нерозривне ціле. Навіть тоді, коли йдеться про ще несвідомий плід у лоні матері, бо про людину з деменцією, які не виявляють ознак особи, їхня біологія поєднана з їхньою біографією, принаймні як потенція. У людини є тільки одне життя.

Rassudina K.

"WRONGFUL LIFE": BIOGRAPHY AND BIOLOGY IN THE PERSPECTIVE OF THE BADNESS OF DEATH

The article deals with the analysis of the bioethical term "wrongful life". It means life that is not worth living from the point of view of the person who lives it, or other people who are observing this life.

Practical cases, mainly from the field of jurisprudence, have led many philosophers to believe that under certain circumstances life is not good, but evil for a person. In order to clarify their arguments, one should look at life as a biology and as a biography. Reflecting on the identity of a person (as, for instance, J. McMahan does), one can also conclude that a person appears at a certain time after the beginning of their biological life and disappears for a certain time before its end. Thus, the wrongful life is identified with the biological, physical life of a human being that is not yet or is no longer a person. Destruction of impersonal life is not a crime against a person, and hence it is not evil.

An alternative theory (e.g. J. Walter) proposes to define physical life as an ontic good, a necessary condition for the realization of all the person's values. For this reason, such a life also endowed with special value.

Key words: wrongful life, the good of the person, egoistic concern, the badness of death.

Дійшовши думки про єдність біологічного і біографічного життя людини, ми стикаємося з низкою нових проблем. По-перше, з питанням про межі лікування у тих випадках, коли пацієнт остаточно втрачає ознаки особовості, тобто лікар має справу з одним лише його біологічним життям. По-друге, з питанням цієї особовості у її актуальному і потенціальному стані. В обох випадках спроби розв'язання породять низку нових проблем, як для етиків, так і для антропологів. Однак це вже теми для окремих досліджень.

ЛІТЕРАТУРА:

1. McMahan J. The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life / J. McMahan. – Oxford : Oxford University Press, 2002. – 540 с.
2. Chacska W. Nieszczęsnny dar życia: filozofia i etyka jakości życia w medycynie współczesnej / W. Chacska. – Wrocław : Fundacja na rzecz nauki polskiej, 2009. – 368 с.
3. Feinberg J. The Moral Limits of the Criminal Law : 2 t. T. 1: Harm to Others / J. Feinberg. – New York : Oxford University Press, 1984. – 288 с.
4. Harris J. Clones, Genes and Immortality: Ethics and the Genetic Revolution / J. Harris. – Oxford ; New York : Oxford University Press, 1998. – 328 с.
5. Dworkin R. Life's Dominion. An Argument about Abortion and Euthanasia / R. Dworkin. – London : Harper Collins Publishers, 1995. – 356 с.
6. Tooley M. Abortion and infanticide / M. Tooley // Philosophy and Public Affairs. – Т. 2. – № 1. – 1972. – С. 37–65.
7. Walter J. The Meaning and Validity of Quality of Life Judgments in Contemporary Roman Catholic Medical Ethics / J. Walter, T. Shannon, ред. Contemporary Issues in Bioethics // A Catholic Perspective. – Lanham ; Boulder; New York ; Toronto ; Oxford : Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2005. – 293 с.

В. Е. Туренко

кандидат філософських наук

ЕПІСТЕМОЛОГІЧНИЙ ЗМІСТ ФЕНОМЕНУ ЛЮБОВІ В АНТИЧНОСТІ: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ КОНТЕКСТ

Здійснено спробу реконструкції еволюції розуміння любові як способу пізнання в античній філософській традиції. Наголошується, що в давньогрецькому "словнику любові" існують дві лексеми, якими здебільшого позначалася розумна любов, мудрі стосунки – ἀγάπη та φιλία. Виявлено, що в ранніх давньогрецьких мислителів ця проблематика існує доволі побіжно і лише у фрагментах Емпедокла та Демокріта. Водночас розкрито, що в платонівському "Бенкеті" розумність любові проглядається в контексті трьох промов: Федра, Агафона та Діотіми. Доведено, що хоча Арістотель не приділяв уваги цій проблематиці, проте, доволі активна її рецепція відбувалась в елліністичну епоху в межах Грецької Стої, "другої софістики" і неоплатонічної школи.

Ключові слова: любов, знання, розум, епістемологія любові, антична філософія.

Актуальність дослідження обумовлена розумінням феномену любові як таким, що здебільшого в суспільній свідомості пов'язаний з чуттєвістю, пристрасною і мало пов'язаний з розумом, мудрістю та пізнанням. Водночас варто підкреслити, що в антикознавчих, історико-філософських студіях, феномен любові частіше за все аналізується як феномен людського існування, або як принцип чи основа буття. Натомість, проблема співвідношення пізнаваності та непізнаваності, розумності чи нерозумності любові є для людства однією з вічних. Ідея пізнавальної здатності любові, її справжньої мудрості відтворювалася в різних культурах, переживала, майже не змінюючись, одне століття за іншим [6, с. 9]. Безперечно, що основою цих роздумів, які вплинули на подальший розвиток є антична філософська традиція.

Напрацювання Б. Братуся, В. Даренського, Н. Епле, С. Євтушенка, О. Зубець, Е. Салема, П. Сорокіна, С. Троїцького, В. Шинкарука склали теоретико-методологічне підґрунтя дослідження, водночас у їхніх межах не знаходимо комплексного висвітлення епістемологічного статусу любові в античній філософії. Відповідно метою цієї статті є спроба здійснити історико-філософську реконструкцію розуміння любові як інтенції пізнання в античній філософській традиції.

Передусім слід зазначити, що виходячи з конотацій та семантики лексем давньогрецького словника любові, можна виявити зокрема, що два з них безпосередньо пов'язані з пізнанням, розумом, а саме ἀγάπη та φιλία.

Якщо говорити про ἀγάπη, то "агапічні слова" у давньогрецькій традиції зокрема означають розумну любов, любов, яка виникає на основі оцінки будь-якої особливої риси люблячої людини, тобто її рис характеру тощо. Людина її може розумно обґрунтувати, адже вона заснована на переконанні, а не на стихійних почуттях, звичках. Цей аспект любові історично пов'язаний з адекватною оцінкою іншої особистості (оцінити правильно, не переоцінюючи), що лежить в основі взаємоповаги.

Водночас, на думку Піфагора, φιλία об'єднує олімпійських богів і людей (через благочестя і служіння людей богам); а в людині φιλία пов'язує душу і тіло, в душі ж – розумну її частину з нерозумною (до цього покликає філософія); в основі зв'язку-φιλία у суспільстві лежать закони; народи з'єднуються, дізнаючись один одного; в сім'ї чоловік пов'язаний з дружиною і всі хто під одним дахом живуть; в організмі всі його частини з'єднують здоров'я. Іншими словами φιλία для Піфагора – це універсальний принцип єднання у всьому: не тільки родичів, дру-

зів, співгромадян, а й богів і людей, людей і всіх живих істот, а ширше – всіх частин світобудови. Це – принцип, що забезпечує гармонію Космосу [12, с.136].

Водночас етико-соціальні погляди Демокріта дозволяють виявити і в його вченні про моральність певне уявлення стосовно розумності φιλία. Виходячи з його вчення, той негідний жити, у кого немає гарного друга. Демокріт особливо виділяє справжню і розумну дружбу, єдино гідну шанування. Розумність як розумова і моральна властивість висувається філософом на перше місце: "Дружба однієї розумної людини дорожча дружби всіх нерозумних" [Зол. висл., LXIV]. При цьому Демокріт стверджує, що справжню дружбу створює лише "однодумність"¹ [Stob. II, 33,9]. Найважливіше в дружбі – це вміння відрізнити справжніх друзів від уявних, для чого потрібна мудрість.

Водночас варто відзначити, що у ранніх давньогрецьких філософів епістемологічні розмисли про любов фактично були відсутні. Фактично як виняток можна говорити про вищезазначені сентенції Демокріта та один з фрагментів праці "Про природу" Емпедокла. Наприклад, сицилійський філософ у своїй праці зокрема пише наступне: "γαίη μὲν γὰρ γαίαν ὀπώταμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ, αἰθέρι δ' αἰθέρα δῖον, ἀτὰρ τυρὶ πῦρ αἰδῆλον, στορυῆν δὲ στορυῆν, νεῖκος δὲ τε νεῖκεῖ λυγρῶν" [DK 31 B 109].

Із цього фрагменту випливають імпліцитно дві думки щодо любові- сторуґі:

1) апостеріорність феномену любові- сторуґі в житті людини. Ми можемо дійсно знати про любов, коли полюбимо, так само ми можемо знати, що таке радість, страх та інші почуття, – лише переживши, на основі емпіричних даних. Лише завдяки любові ми можемо дізнатися, що є любов, а що її примара, ілюзія. Досократик дотримується думки, що любов первинна від пізнання. До цієї думки потім будуть схильні Отці Церкви (Григорій Ниський, Аврелій Августин та ін.), а також мислителі XIX-XX ст., а саме – Л. Фейєрбах, М. Шелер, Б. Рассел, М. Бердяєв [5, 106];

2) розумність любові-сторуґі. Філософська думка від античності (починаючи з Емпедокла) до сьогодення розглядає любов не лише як чуттєве та пристрасне бажання поєднатися з Іншим, але й як сутнісне пізнання, розумну та мудру силу, що здатна по-особливому розуміти. Те, що Емпедокл говорить про гносеологічний

¹ Цитування праць античних філософів здійснюється за загальноприйнятою пагінацією.

зміст природи оторугі, засвідчує, що мудрість, як характеристика любові, дозволяє їй максимально глибинно пізнавати, осягати все, що люблячу людину оточує, не стільки з якоїсь меркантильної, корисливої мотивації, скільки, як щось вічне та неповторне, яке спонукає особистість до піклування та відповідальності за людину, до якої направлена інтенція любові. Розумність та мудрість любові, про яку наголошують філософи, з поміж усіх інших екзистенціалів піднімає цей феномен на найвищий щабель, що дійсно робить її фундаментальною в структурі людського існування.

Відповідно до цього можемо побачити, що філософській думці з давнини і до сьогодні йдеться про любов як величну силу, яка приводить до руху абсолютну енергію кожної з найфундаментальніших цінностей людського існування, в тому числі й енергію істини та пізнання. Відповідно, любов до істини робить пошук істини більш дієвим, радісним та невтомним, ніж полювання за істиною. Більшість справжніх істин людства відкрито скоріш за все завдяки любові до істини, ніж завдяки просто розуму [7, с.150].

У класичний період давньогрецької філософії епістемологічний зміст феномену любові найбільш повно розкрився у спадщині Платона, а саме – у його діалозі "Бенкет". Концептуально можна виділити три основні вектори в цьому контексті:

- I. Промова Федра.
- II. Промова Агафона.
- III. Діалог Сократа і Діотіми.

Розглянемо кожен з них більш детально.

Федр, розглядаючи Ерота як найдревнішого бога, виснуває тезу про те, що він є вчителем для людства; "вчить" соромитися ганебного і честолюбно прагнути прекрасного" (тут є очевидна схожість з діалогом Діотіми та Сократа). Любов дає людині тверезе почуття сорому і гордості; і завдяки їй вони чітко в ній діють. Без цього знання, як діяти правильно, згідно з думкою Федра, ніщо велике не може бути досягнуте у житті [16, р. 7]. Любов, а точніше, Ерот, для певного промовця у діалозі, є вчителем всього, що стосується прекрасного, а також того, чого варто остерігатися і не робити. Любов як мірило того, що є благим, а що варте осуду та сорому, адже "в основі любовних стосунків лежить визнання, максимальне визнання; людина яку ми любимо дається нам як дане, як факт життя, як сам світ. Любов, для якої єдиною справді значимою та детермінуючою будь-який вибір є цінність конкретної, окремишньої особистості" [6, с.3]. Водночас людина, яку ми любимо, по суті, не може бути об'єктом оцінки. Вона може бути і нерозумною, і не-доброю, і не гарною, але вона може бути здатна перетворити ціннісний світ, виявити його єдність, його здатність до гармонії та приреченість на дисгармонію.

Згідно з концепцією Агафона, Ерот зокрема володіє надзвичайною мудрістю. На його думку, мудрість Ерота полягає в тому, що він володіє розумовою діяльністю [Symp. 196e], покровитель поетів [Symp. 197a], вправний у ремеслах та майстер у різноманітних мистецтвах, лікуванні та пророцтвах [Symp. 197b]. На думку цього промовця бенкету, саме завдяки почуттю любові взагалі з'явилися усілякі мистецтва та професії.

Це суголосне з виразом М. Шелера в його праці "Ordo amoris", що перед тим як стати істотою пізнавальною (ens cogito) чи вольовою істотою (ens volens), треба стати істотою люблячою (ens amans) [9, с. 80].

У людини, яка любить, пізнавальна діяльність має особливий (специфічний) характер. Це пізнання особистість спрямовує не стільки, щоб потім вихвалитися своїми здобутками, скільки задля того, аби по-справжньому (з)розуміти глибинну сутність того, що нею пізнається.

Усе у світі краще пізнається любов'ю, адже "одного погляду на природу вистачить, щоб переконатися в безмежно широкому значенні і впливу цієї любові. Лише для неї і завдяки їй ростуть у полі лілії, пахнуть троянди, а у лісі співають дрозди та солов'ї, одягаються в барвисті одяги і приймають розкішний вигляд рослинний та тваринний світ. Лише для неї і завдяки їй чоловіки і жінки прагнуть до фізичної та розумової досконалості. Якщо б перестала ця любов існувати, все було подібним до пустелі. Мистецтво, наука, суспільне життя і навіть значна частина релігії не могли би існувати без неї" [8, с. 78].

Мудрість любові полягає в тому, що завдяки почуттю любові ми можемо пізнавати не лише видиму реальність, але й духовну: "Реальність буття духовного світу, на відміну від матеріального, ґрунтується не на даних зовнішніх почуттів (відомо п'ять зовнішніх почуттів), а на особливого роду чуттєвості, яка здавна дістала узагальнену назву – любов" [10, с. 146]. Любов, підсумовує український дослідник В. Даренський, "як первісне і найвище з духовних почуттів відіграє, таким чином, подвійну роль: з одного боку, це "орган" духовного пізнання трансцендентного світу ідеальних параметрів людського буття, а з іншого – це "орган" їх безпосереднього "очуттєвлення" і опредметнення у "поцейбічному", повсякденному людському житті" [3, с. 146].

Тому, як ми бачимо, справді можна говорити в контексті промови Агафона про зміст любові як інтенції пізнання, проникнення в сутність існуючого інакшого, у відчуженні цінності, завдяки якій особистість поєднується з духовним простором свободи і стає для себе суцєю.

У контексті діалогу Діотіми з Сократом лунає два аспекти розуміння розумності любові:

- 1) Ерот є великим генієм (Δαίμων μέγας) [Symp. 202d].
- 2) Ерот є філософом [Symp.204b].

Думка про те, що Ерот (любов) є Великим генієм Геніальність його полягає в тому, що він є тлумачем і посередником між Божественним і людським світами (Ερμηνεύων καὶ διαπορθεύων θεοῦς τὰ πρὸς ἀνθρώπων) [Symp.203e] Тому, перебуваючи посередині між Богом і людьми, Ерот здійснює насамперед словесну службу. У цьому якраз його основна функція і сила. Він герменевт (ἑρμηνεύων ερμηνεύτων), що дає людям розуміння божественної істини. Саме в цьому ракурсі Платон і каже про еротичне знання: знання, яке починається з любові [11, с.163]. Це знання, яке від любові дає особливе та унікальне розуміння всього.

Існуючи як акт і процес, любов відкриває розуміння і проводить герменевтику суцього в його таємному бутті, причому так, що завдяки їй люблячий і улюблене можуть брати участь один в одному, розкриваючи себе за рахунок Іншого і знаходячи таким чином себе в Іншому, і при цьому не втрачати себе в якомусь всепоглинаючому екстазі. Істинна любов проявляється у своїй чистоті буття, і ті, хто опиняються залученими в цю стихію любові, постають у розрізі цього істинного буття, у світі чистих сутностей або, як сказав би Платон, ідей.

На це здатна любов завдяки тому, що, згідно з думкою давньогрецького філософа, вона є і розлита у всьому

му бутті, навіть властивості пір року залежать лише від неї [Symp. 187e]. Також це стосується і міжособистісних стосунків. Ніхто не може пізнати, зрозуміти, усвідомити сутність іншої людини доти, поки не полюбить її. У духовному акті любові людина стає здатною побачити риси і особливості коханої особистості, і навіть більше того, вона бачить потенційне в ній: те, що не виявлене, але має бути винайденим" [2, с. 37]. Для Платона любов – це не просто почуття, пристрасне бажання, а мудре почуття, яке оцінює предмет своєї любові не меркантильно, а глибинно і фундаментально.

До речі, варто також відзначити таку думку Діотіми: "Богів не приваблює філософія, в них немає прагнення стати розумними – вони є такими. Також і серед людей – якщо хтось розумний, філософія йому непотрібна. А втім, нерозумних теж не приваблює філософія, бо в них відсутнє саме бажання набратися розуму. У тому, власне, і найбільша вада невігластва, що чоловік, який не може похвалитися ні вродою чи доброзвичайністю, ані розумом, видається собі бездоганим, хоч насправді таким не є. Якщо ж хтось не відчуває потреби, то в нього немає й прагнення здобути те, чого, на його думку, він не потребує. Мудрість вабить тих, хто посередині. І поміж такими є Ерот. Бо мудрість – одне з найпрекрасніших благ, тоді як Ерот – прагнення до прекрасного, так що Ерот – неминуче філософ, тобто любомудр; і як філософові йому належить місце між мудрецем і невігласом. Причина ж цього – його походження. Він – син батька, що мудрий та невичерпно багатий, і матері – немудрої й бідної" [Symp.204a-b].

Оскільки, як ми бачимо, любов за природою філософічна, мудра, то необхідно зазначити, що філософська думка від античності (саме з діалогу Діотіми з Сократом) до сьогодення розглядає любов не лише як чуттєве та пристрасне бажання поєднатися з Іншим, але і як розумну та мудру силу, що здатна по-особливому розуміти все що оточує люблячу особистість. Ця ідея пройшла червоною ниткою в історико-філософському осягненні любові аж до сучасності.

На відміну від свого учителя, Арістотель фактично не розглядав цієї проблематики, хіба що в контексті розуміння дружби. Водночас в елліністичну епоху увага на розумності та мудрості любові в працях філософів знову повернулася. В цьому періоді можна виділити такі течії, в яких можемо побачити думки стосовно цієї теми: ранні стоїки; "друга софістика"; неоплатоніки.

Зокрема, можемо у працях ранніх стоїків побачити таку думку: "Любов (ἀγάπη) – це взаємна згода щодо того, що належить до сфери розуму, життя і звичаїв. Або, коротко кажучи, спільність життя (κοινωνία βίου) або ж – старанність у дружній любові і збереженні дружби за допомогою вірного розуму у стосунках з друзями ... Любові подібна гостинність, яке є мистецтвом поводження з гостями" [Stoic. 3.292]. Отже, любов для певних філософів – це дитя цивілізації, суспільства, традицій тієї чи іншої країни, поселення, а не є щось нерозумне, хибне. Такий погляд на любов можна співвіднести з думками Платона у "Бенкеті".

Водночас уже представник "другої софістики" Афіней підкреслює, цитуючи Еврипіда, що Ерот є дитям [Athen. XIII, 11 (561)]. Відповідно, любов, на думку цього представника другої софістики, не може існувати поза розумом, розсудливою діяльністю. Також Афіней говорить наступне, цитуючи одного античного поета: "Хто

говорить, що без розуму закохані, Напевно, сам був складу тупоумного ... Я сам зараз закохався в дівчину, що грає на кіфарі; дурненьку та крихітку, так що ж, я дурний?" [Athen. XIII, 14 (563)]. Виходячи з цього, можна зробити висновок, що насправді "Любов є акт, що відкриває суще в його таємному бутті, причому так, що завдяки йому люблячий і улюблене можуть брати участь один в одному, розширюючи себе за рахунок Іншого і знаходячи таким чином себе в Іншому, і при цьому не втрачати себе в якомусь усепоглинаючому екстазі. Правильна любов проявляє себе в своїй чистоті буття, і ті, хто опиняється залученими в цю стихію любові, виникають в розрізі цього істинного буття, в світі чистих сутностей або, як сказав би Платон, ідей" [1, с. 209].

Водночас Плотін хоча і говорить про багатоманітність поглядів на природу любові, але у трактаті "Про любов" він зазначає, що любов – це не лише стан душі, але й приналежність Розуму. Він пише: "Той емоційний стан, через який ми розпізнаємо почуття, називається любов'ю; він має натхнення в тому, що має бажання наскільки це можливо, максимально наблизитися до певного прекрасного об'єкту" [Enp. III 5, 1]. З цього можна зробити умовивід про те, що основа любові – це прекрасне. Про це пише і Прокл "Справді, що ще може означати дотик до прекрасного, як не любов?" [Procl. Th.Pl. IV, 31 10]. Як бачимо, у Плотіна любов розумна, а це означає, що любов як фундаментальний феномен буття пов'язаний з усіма іншими феноменами особистісного існування, в тому числі і пізнання. Любов є не просто почуттям, а почуттям, яке здатне пізнавати.

У контексті епістемології феномен любові в неоплатонізмі розглядається через призму концептів "віра" та "істина". Це одна з ключових особливостей цієї елліністичної школи серед усіх напрямів та різних етапів античної філософії любові. Отже, у чому ж полягає гносеологічний аспект любові в античному неоплатонізмі?

Прокл у праці "Коментар на платонів "Парменід"" пише наступне: "Отже, є три якості, якими, як каже Парменід, повинен володіти той, хто гідний побачити вищу природу: обдарованість, досвід і прагнення. І завдяки своїй обдарованості він поставить на перше місце природну віру в божественне, через досвідченість він буде легко опановувати чітку істину парадоксальних теорем, а внаслідок прагнення в ньому прокинеться до споглядання його еротичне начало.

Тому під час розгляду цих питань у ньому будуть віра, істина і любов – це три якості, які рятують душі й дарують їм три різні ступені готовності до сприйняття. Якщо бажаєте, то завдяки досвіду у слухача буде належним чином підготовлене пізнавальне начало душі, через його прагнення і бажання до досягнення ейдосів – життєве, а внаслідок обдарованості, що передує двом названим якостям, виникне його схильність до навчання, яка походить з його першого народження як результат всього закладеного в ньому" [Procl. In Parm. IV 927 20–35].

Як бачимо, феномен любові розглядається у неоплатонізмі в контексті віри та знання. На думку неоплатоніків, сутнісно любов не суперечить ані вірі, ані знанню, які, проте, є однаковими за значенням для спасіння людини. Такий близький зв'язок любові та віри обумовлено тим, що любити – значить вірити, довіряти. Любов може існувати лише на принциповій та беззаперечній вірі до того, на кого спрямована інтенція любові. Я можу

когось полюбити і люблю, тільки якщо по-справжньому йому вірю, розділяю з ним всі свої злети та падіння. Це стосується рівною мірою як людини, так і Абсолюту.

Тому й Прокл детально зупиняється на експлікації віри в цьому аспекті: "Платон протиставляє їй міркування, оскільки, як він вважає, віра, що є результатом переконання, більш слабка, ніж знання, що отримується завдяки навчанню. Однак, можливо, згадується тут віра, яка аж ніяк не тотожна тій вірі, про яку ми говорили в іншому своєму творі, коли розглядали чуттєве сприйняття. Платон в цьому місці надає слову "віра" таке ж значення, що і теологи, які говорять про любов, істину і стійку і незмінну віру в першооснови і стверджують, що віра пов'язує і об'єднує нас з єдиним. Виконані вище міркування тоді повинні бути предметом віри, що вселяє стійку і постійну довіру, а не віри, яка розуміється як щось сумнівне, що відноситься до сфери думки" [Procl. In Parm. VII 1242 42K].

Що стосується істини, то любов онтологічно не може існувати на брехні, а тільки і лише на правді. Відповідно любов до істини робить пошук істини більш дієвим, радісним та невтомним, ніж полювання за істиною. Більшість справжніх істин людства відкрито, ймовірніше, саме завдяки любові до істини, ніж завдяки боргу чи примусу, обману та хибі. Тому, зауважує Дамаскій: "Розум зовсім безпристрасний, тоді як становлення завжди пов'язане з повним зануренням в безодню пристрастей (бо те, що відчуває будь-яку пристрасть, завжди рухає власну сутність до чогось іншого за кількістю), безсмертне становлення душі одночасно і залишається одним і тим самим, і змінюється цілком незворушно – з тим лише уточненням, що його широта багато в чому простягається аж до сфери нижчого" [Damasc. In Parm. II.11 4,47 6–12].

Схожі думки з Дамаскієм, можна побачити і у Прокла, а саме у праці "Платонівська теологія". В цьому трактаті елліністичний мислитель говорить наступне: "Коротше кажучи, є три властивості, які наповнюють божественне, які мають всі божественні роди: благо, мудрість і краса. Є також три властивості, які посідають друге після них місце; вони відповідають усім божественним замислам – це любов, істина і віра. Завдяки їм все рятується і стикається з першопричинами: одне – у любовному безумстві, інше – у божественній філософії, а третє – у теургічній силі, яка краща від будь-якої людської розважливості і науки та містить не тільки блага мантики², але й очисні сили посвячення в таїнства і взагалі всі дії, що здійснюються в стані божественної одержимості" [Procl. Th.Pl. I, 113 1–10].

У цьому посланні Прокл іде далі за Дамаского, адже говорить не лише про близькість мудрості та істини з любов'ю, а й про важливість їх для спасіння людини. Тому, продовжує Прокл, "якщо в першій тріаді прекрасне існує неявним чином, а виявляє себе як тріадичне у третій тріаді, то ясно, що досконалий розум любить першу тріаду і що йому властива любов, пов'язана з його власною красою; така умосяжна любов до першої краси. Саме з цієї любові виникає розумна <любов>, що поєднується з вірою та істиною, про що ми і говорили вище; справді, благо, мудрість і

краса, умосяжні монади, які гіпостазують три сили, що сприяють піднесенню всього іншого, і перш за все – розумних богів" [Procl. Th.Pl. III, 81 12–20].

Таким чином, здійснивши історико-філософську реконструкцію розвитку розуміння любові як інтенції пізнання в античній філософській традиції, можемо зробити наступні висновки.

Тема розумності та мудрості любові була в центрі уваги філософів протягом усього розвитку античної філософії. Ключовими етапами в цій проблематиці були постать Платона і його діалог "Бенкет", а також спадщина елліністичних шкіл (Грецької Стої, "другої софістики" та неоплатонізму).

Платон в "Бенкеті" розглядаючи онтологію любові (Ерота) в контексті трьох промов – Федра, Агафона та Діотіми – виводить розумність її на основі того, що вона є вчителем, мудрецем, генієм та філософом.

Елліністична традиція також дуже активно рецепіювала цю проблематику, але саме в неоплатонічній школі вона набула особливих рис, оскільки лише в ній розумність любові розглядається в контексті віри, а також для спасіння людини.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Бауман З. Нужен ли любви рассудок? / З. Бауман // Индивидуализированное общество. – М. : ИНФРА-М, 2004. – С. 205–220.
2. Братусь Б. С. Любовь как психологическая презентация человеческой сущности / Б. С. Братусь // Вопросы философии. – 2009. – № 12 – С. 30–42.
3. Даренский В. Ю. Дружба как феномен духовного опыта / В. Ю. Даренский // Дружба: ее формы, испытания и дары. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2008. – С. 193–208.
4. Демокрит: тексты, переводы, исследования. – Л. : Ленинградское отделение издательства "Наука", 1970. – 664 с.
5. Евтушенко С. П. Эрос и агапе: гносеологический аспект / С. Евтушенко // Вопросы философии. – 1999 – № 10 – С. 99–109.
6. Зубец О. П. Мораль в зеркале любви / О. П. Зубец // Размышления о любви. – М. : Знание, 1989. – С. 3–18.
7. Сорокин П. Таинственная энергия любви / П. Сорокин // Социологические исследования. – 1991. – № 8. – С. 121–137.
8. Троицкий С. Христианская философия брака / С. Троицкий. – Париж : YMKA-Press 1933. – 221 с.
9. Шелер М. Ordo amoris / М. Шелер // Трактаты о любви. – М. : ИФ РАН, 1994. – С.77–100.
10. Шинкарук В. І. Віра, надія, любов / В. І. Шинкарук // Віче. – 1992. – № 4 – С. 140–150.
11. Эппле Н. Дружба и любовь как грани единой реальности / Н. Эппле // Дружба: ее формы, испытания и дары. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2008. – С.149 – 163.
12. Ямвлих Колхидский. Жизнеописание Пифагора / Ямвлих Колхидский ; пер. с древнегреч. и комм. В. Б. Черниговского. – М. : Алетея, Новый Акрополь, 1998. – 248 с.
13. Athenaei Naucratis Dipnosopistarum libri XV / Ed. V. G. Teubneri. – 1887. – 887 p.
14. Damascius Damascius. Commentaire du Parménide de Platon / Damascius Damascius ; Texte établi par L. G. Westerink ; introduit, traduit et annoté par Joseph Combès, avec la collaboration de A. Ph. Segonds. – V.2. – 2002.
15. Diels H. Die Fragmente der Vorsokratiker : Bd.1 / Hermann Diels, Walther Kranz. – Berlin : Weidmannsche buchhandlung, 1912. – 462 s.
16. Salim E. Embracing the half: Aristotle's revision of platonic eros ans filia / E. Salim // A Thesis Submitted to the Office of Graduate Studies of Texas A&M University in Partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts. Department of Philosophy. – Texas : A&M University, 2006. – 144 p.
17. Stoicorum veterum fragmenta / ed. Hans von Arnim. V. III, Teubner. – 1964. – 284 p.
18. Plato. Symposium / Plato // Platonis Opera : In 5 t. T. 2 : Tetralogias 3–4 (continens) / Recogn. brevique adnotatione critica in struxit:

² Мантика (давньогрец. μαντική, μαντεύτική – мистецтво прорікання, пророчий дар) – ворожіння у Стародавній Греції і Римі, які здійснювалися з метою втілення волі богів на підставі різних знаків, які надсилались людям.

- Ioannes Burnet. – Oxford : Oxford Univ. Press. – (Scriptorum Classicorum Bibl.Oxonienensis).– (Oxford Classical Texts). – 1976. – P. 165–236.
19. Proklos Diadochos. Εἰς τὴν Πλάτωνος θεολογίαν / Proklos Diadochos ; ed. Aem. Portus. – Hamburg 1618.
20. Proklos Diadochos. Commentaire du Parménide de Platon / Proklos Diadochos. – Paris : Édition Victor Cousin, 1864.
21. Ἐννεάδες Textus / H.-R. Schwyzer // Plotini opera : t. I / ed. P. Henry. – Leiden, 1951.

Turenko V.

**EPISTEMOLOGICAL CONTENT OF THE PHENOMENON OF LOVE IN ANTIQUITY:
THE HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL CONTEXT**

The article attempts to reconstruct the evolution of the understanding of love as a way of knowing in the ancient philosophical tradition. It is noted that in the ancient Greek "dictionary of love" there are two lexemes, which overwhelmingly denoted intelligent love, wise relationships – γάπη and φιλία. It is revealed that in early ancient Greek thinkers, this problematic is present rather streamlined and only in fragments of Empedocles and Democritus. At the same time, it is revealed that in Plato's "Symposim" the rationality of love is viewed in the context of three speeches: Phaedrus, Agathon and Diotima. It is proved that although Aristotle did not pay attention to this problem, however, its rather active reception was carried out in the Hellenistic era in the framework of the Greek Stoi, the "second sophistry" and the Neo-Platonic school.

Key words: love, knowledge, mind, epistemology of love, ancient philosophy.

Філософські студії молодих науковців

УДК 27-184.8-028.84:13

Ю. І. Вінтонів

аспірантка

БОГОПОКИНУТІСТЬ: ФЕНОМЕН, ДОСВІД, ІНТЕРПРЕТАЦІЇ У ПЕРСОНАЛІЯХ А. КАМЮ ТА К. С. ЛЬЮІСА

Запропоновано феноменологічне дослідження досвіду богопокинутості людини як стану "без Бога". На основі спостережень Максима Ісповідника представлено типологічне тло досвіду богопокинутості людини, зміст якого остаточно розкривається через богопокинутість Христа на хресті (Мт 27, 46; Мк 15, 34). Показано складність та неоднозначність цього досвіду в духовному житті людини. У центрі дослідження – філософсько-богословське осмислення досвіду богопокинутості у працях філософа Альбера Камю та богослова Клайва Стейплза Льюїса. На їхньому прикладі представлено закономірний зв'язок між богопокинутістю та проблемою страждання. Підкреслено, що досвід богопокинутості є інструментом апофатичного богослов'я, яке намагається захистити тасмницю Божої Особи, що проводиться відмиранням несправжнього образу Бога та поступовим формуванням живого стосунку з Ним.

Ключові слова: богопокинутість, атеїзм, А. Камю, К. С. Льюїс, апофатичне богослов'я, страждання.

Двадцять століття було століттям викликів перед людством: дві світові війни, геноциди, ГУЛАГ, концентраційні табори тощо. У мистецтві це століття увійшло культовими картинами "Чорний квадрат" (1915 р.) К. Малевича, "Герніка" (1937 р.) П. Пікассо та "Христос св. Івана від Христа" (1951 р.) С. Далі. У науці – політ людини на місяць, виробництво зброї масового знищення та винайдення ЗМІ, нового рупора пропаганди. Богословська рефлексія навздогін намагалась реагувати на цивілізаційний поступ та виклики. Прикладів вдосталь: "богослов'я кризи" К. Барта, П. Тіліха, Р. Бульмана осмислювало Першу світову війну; "радикальне богослов'я" Д. Бонхеффера намагалось виборсатися з концепту "смерті Бога" (за Ніцше); "Нове богослов'я" [Nouvelle theologie] Анрі де Любака дало життя академічно-схоластичному богослов'ю, яке, з певними натяжками, реалізувалось в головних ідеях Другого Ватиканського Собору; "богослов'я визволення" Густава Гутерреса підхопило соціалістичні ідеї, хоч саме як богослов'я не відбулося. Спільним для усіх мислителів, в тому числі й богословів ХХ ст., була спроба осмислити "нове гріхопадіння" людства та дати відповідь на запитання "Що робити далі?".

Дедалі більше дослідників різних сфер людської діяльності озираючись довкола, стверджували, що Бога немає, найчастіше апелюючи саме до проблеми страждання. Домініканець Фергус Керр [Fergus Kerr] у 1965 році підсумував – це епоха богопокинутості. Їй притаманний відчай, криза, вбивство, ненависть, безвідповідальність, байдужість та самотність. Коли ж вона завершиться? Фергус Керр пропонує повернутися до сотеріологічних джерел богослов'я, бо епоха богопокинутості, на його думку, завершиться лише тоді, коли кожна людина особисто зустрінє Бога. Але його пропозиція вирізняється тим, що він пропонує відкинути культ масового спасіння, поверховість та ритуалізм, а натомість плекати індивідуальний, навіть інтимний, стосунок кожної окремої людини з Богом. Завданням Церкви, відповідно, є подбати про особисту зустріч людини з живим Богом, а для цього: "Бог має мати можливість заговорити до нас до того, як ми говоримемо про Нього" [1]. Відповідно цілком закономірними стають такі напрямки богослов'я як "нова евангелізація", харизматичні рухи як життя у Святому Дусі та навіть стратегія УГКЦ "Жива парафія 2020", що намагаються подолати кризу ХХ століття. До того ж, наголошує Ф. Керр, богопокинутість як феномен тісно пов'язана зі стилем життя

християн, що часто є поверховим моралізаторством чи навіть фетишизмом, але не тим, до чого закликав Христос – розбудовою Царства Небесного. Але проблема богопокинутості не вичерпала себе і по сьогодні, навпаки, вона набрала дещо іншого характеру. Наприклад, в європейських країнах, чим активніші методи духовного життя намагається впровадити Церква, тим менше людей є в храмах, а в африканських країнах, де часто християн переслідують, люди щораз більше навертаються. Далі, секуляризація як інструмент мала примирити віру і розум, а натомість витіснила Бога із соціуму, а за ним почалась тотальна реконструкція і самої людини: евгеніка та експерименти над ембріонами, розвиток штучного інтелекту, СНІД, модифіковані віруси масового ураження, екологічне забруднення і т. д. Людину і надалі переслідують відчуття браку повноти та довершеності. На тлі виходу усе удосконаленіших версій законопроектів з прав людини щораз менше говориться про її гідність, божественне поклонання та моральний чин.

У постмодерному світі формується постмодерне богослов'я як от "Бог без буття" Жана Люка Маріоне та "слабка думка" Джанні Ватімо [3], а Папа Франциск закликає до "революції ніжності" [2]. Це все пропозиції нової опори для сповнених безнадії людей. Не виключено, однак, що опора може виявитися зайвою, якщо замість вибудовування нових стратегій та планів, людині насправді потрібно впасти на саме дно, прийняти свої сумніви чи навіть невіру, пережити особисту богопокинутість, щоб в мороці власного серця віднайти свій шлях до Бога. Можливо, саме богопокинутість є дорогою до Бога, нагодою просити, щоб Він повернувся і був Богом, а тоді людина нарешті відбудеться як людина.

Богопокинутість як трансцендентний та іманентний досвід

Що ж таке богопокинутість? Досвід богопокинутості людини, на думку митрополита Антонія Сурзького, найкраще розглядати у світлі його максимального вираження у досвіді богопокинутості Ісуса Христа на хресті [4, с. 56–57]. Євангелист Матей каже нам: "А близько дев'ятої години Ісус скрикнув міцним голосом, вимовляючи: "Елі, Елі, лема савахтані, – тобто: "Боже мій, Боже мій, чому ти мене покинув?" (Мт 27, 46). Те, що відбулося на хресті не піддається людському розумінню, ми не можемо ослувити те, що відбулося у Трійдиному зв'язку Отця, Сина та Святого Духа. Проте ми можемо говорити, що богопокинутість Христа як Богочо-

ловіка дає нам зовсім інший погляд на богопокинутість людини, бо Христос для того, щоб зцілити людину від гріха мав набути досвіду "зсередини", був випробуваний, щоб допомогти тим, що проходять пробу (пор. Євр 2,18). Існує багато інтерпретацій на тему того, чому Христос вигукує на Хресті саме ці слова. У контексті нашого дослідження, увагу привертають коментарі Вільяма Барклі. Він, зокрема, наводить кілька гіпотез. Перша, що це "пісня віри та довіри" Христа, адже псалом починається з відчаю, але завершується прославою Отця; друга, що Христос беручи на себе гріх "за всіх і за все" (пор. 2 Кор 5, 21) бере на себе й кару за гріх – відлучення від Бога. Третя гіпотеза, найбільш людиноцентрична, Ісус Христос повністю входить в людське життя, в біль і самотність, розгубленість і страх, у досвід буття "без Бога" [5, р.367–370]. Богопокинутість Христа – це трансцендентно-іманентний досвід, бо в ньому поєдналося божественне і людське, не протиставляючись та не витісняючи одне одного.

Святоотцівська традиція також намагалася осмислити те, що відбулося з Христом у момент хресної смерті. Максим Ісповідник виділяє чотири виміри богопокинутості. Перший – ікономічна, нисхідна богопокинутість, яку пережив Христос на хресті, щоб у Ньому були спасенні усі ті, хто був покинутий. Другий – випробування заради спасіння, прикладом цього є старозавітній праведник Йов. Третій – очищення заради спасіння, як це сталося з апостолом Павлом. Четвертий – напоумлення, що найкраще відображається у закликах пророків до юдейського народу: "покайтеся, бо загинете" [6, с. 227]. Богопокинутість як очищення, випробування та напоумлення відображають досвіди людини, але ікономічна богопокинутість Христа розкриває їхнє справжнє значення – привести людину до спасіння. Отже, Максим Ісповідник, подібно до Вільяма Барклі, намагається виразити досвід людини через досвід Христа і навпаки. Тому Христос не просто онтологічно поєднує в собі божє і людське, а усім єством саме у богопокинутості розкриває суть Воплочення і Відкуплення, бо тільки "хрест долає категорії "вибраних" і "невибраних", даючи примирення всім у розп'ятому Тілі (Еф 1,4–10)" [7, с. 18]. Досвід богопокинутості стає місцем бою за людську душу. Христос входить в людський гріх і водночас залишається безгрішним. Завдяки розумінню богопокинутості жертва Відкуплення стає не просто формулою, а справді простягнутою рукою в Ад.

Напевне, марно Ад тільки згодом набув форм особливо відведеного місця. У ранній традиції Церкви про Ад більше говорилося як про стан людської душі, як досвід людини без Бога [7, с. 75–79]. У цьому світлі богопокинутість – це не просто криза сенсів, а поступове відмирання фундаментальної істини людського існування – що людина була створена з безумовної Божої любові. Таким чином, богопокинутість стає притаманним людям станом після вигнання з Едемського Саду і аж до сьогодні. Водночас богопокинутість стає невидимим простором боротьби Бога за людину, тому це також місце надії і відновлення довіри до Бога. Богопокинутість як пульсуюча рана свідчить про сотеріологічне "уже і ще ні" та водночас христологічне "Звершилось" (пор. Йо 19,30), що повертає людині її істинну людськість. Дивовижним чином страждання, духовна криза і відчай стають поведір'ями людини до Бога. Пригадаймо слова Христа про смерть пшеничного зерна, яке, поки не помре, не принесе плід (пор. Йо 12, 24).

Стан богопокинутості як смерть віри здатний трансформувати людське життя. Біль людини великий і неосяжний, вона не відчуває Бога, в її серці тільки страж-

дання, а досвід богопокинутості діє за принципом "бритви Оккама". З одного боку, це відмирання старого образу Бога, що є значною мірою людським конструктом уявлень на Бога, а з іншого боку, це досвід духовної пустелі, який людина може досвідчити для того, щоб віднайти справжнє джерело Життя, Живого Бога. Христос стає співприсутником страждань людини, щоб згодом звільнити від них. Відтак, завдяки Христовим стражданням і смерті, людські страждання набувають сенсу.

Богопокинутість людини нового часу можна досліджувати через безліч наявних свідчень та біографій. Ми маємо доволі прикладів: Іван від Христа називав стан богопокинутості "темною нічною душою", що нагадує переживання Матері Терези, яка в темряві і порожнечі духовної пустелі намагалася віднайти "світло Боже"; філософ Сімона Вейль говорить, що саме нещастя робить Бога відсутнім, але водночас це пізнання і є шляхом до християнства; Томаш Галік каже про "близького й далекого Бога", що відсутньо-присутній у людському стражданні; плеяда богословів російської діаспори С. Булгаков, П. Євдокімов, С. Сахаров, А. Сурозький намагаються віднайти сенс стражданням людини через кенозу Христа; Г. фон У. Бальтазар виводить богослов'я Пасхи через страсті Христа як необхідність "великого страждання", що визначає сенс життя Христа, а водночас і людини. Таким чином, проблема богопокинутості невіддільно пов'язана з проблемою страждання, намагання осмислити його і відреагувати на нього. До того ж богопокинутість людини завжди спрямована криком до Бога. Доки Бог є "отримувачем" крику, скарги, злості, благань, доти цей стан є досвідом богопокинутості, навіть якщо сам крик є запереченням існування Бога взагалі.

У цій статті представимо два досвіди богопокинутості – філософа Альбера Камю та християнського апологета Клайва Стейплза Льюїса. Це, безумовно, не єдині представники в ХХ ст., але з-поміж решти мислителів їх вирізняє те, що вони чи не найбільше вплинули на формування основоположних питань щодо проблеми страждання, а відповідно, і богопокинутості. К. С. Льюїс навіть написав книжку, яка так і називається "Проблема страждання". Чому ж цих авторів так надихав до творчості людський біль? По-перше, катаклізми та соціальні проблеми ХХ ст. віддзеркалилися на їхніх особистих долях, а по-друге, їхній особистий досвід став потужним імпульсом до пошуку причини людського страждання в "епоху богопокинутості". Особливої уваги заслуговує той факт, що К. С. Льюїс свого часу пережив духовну трансформацію і став християнином, хоч до того тривалий час обстоював атеїстичні світоглядні позиції. Існує кілька різних інтерпретацій поглядів А. Камю на християнство та віру в Бога, які полемізують однозначність його атеїзму та богоборства і які ми коротко розглянемо.

Двадцять століття: діти без Бога і батька

У дитинстві К. С. Льюїс із сім'єю були парохіянами Ірландської церкви. У духовній автобіографії "Здивований радістю" він не згадує нічого особливого про саму церковну спільноту, але пригадує як наполегливо молився, коли його мама помирала від раку. Він описує як звертався до Бога, без любові та страху бажаючи, щоб Бог, немов чарівник, прийшов зцілити маму, а далі міг піти [8, р.14]. Дива не відбулося, а смерть матері розлукала його ще й з батьком, який так і не зміг духовно подолати втрати дружини. У ці роки К. С. Льюїс найбільше зблизився зі своїм братом Уореном: "Два наляканих хлопчики притискалися один до одного, щодуху намагаючись відігритися в цьому крижаному світі" [8,

р.13]. Згодом братів Льюїсів відправили до закритої початкової школи, яку Клайв називав концентраційним табором і яка, за його ж словами, плекала в юних серцях тільки лицемірство та марнославство.

К. С. Льюїс вважав себе матеріалістом, отож ідея того про те, що будь-яке нещастя не вічне, а смерть визволить нас від всього, заспокоювала його. Натомість християнство асоціювалося в нього з бридкими храмами та нудною музикою. Але найбільше від Церкви К. С. Льюїса відштовхувало несприйняття будь-яких авторитетів. Тільки поезія Мілтона та Вівернська церква [Wyvern Priory] були для зраненого юного естета здатні поєднати красу та віру, а все решта схоже, просто відштовхувало [8, р. 118].

Під час Першої світової війни К. С. Льюїс воював на фронті, де був поранений. Після демобілізації він під псевдонімом видав збірку віршів "Пригнічений дух", у якій намагався передати весь біль, самотність та розгубленість, що його спіткали: "Нам не потрібні жодні варварські слова та урочисті заклинання / Підняти невідоме. / Він лежить перед нашими ногами; / Там були люди, / які впали в пекло. / На деяких приміських вулицях" [9].

Перша світова війна відбулася також і на сім'ї Альбера Камю, йому було тільки три роки, коли його батько загинув на фронті. А. Камю пригадує, що його католицька сім'я була скоріше ритуальною, аніж релігійною. Обов'язковими були візити церкви в чотирьох випадках: хрещення, перше Причастя, вінчання та похорон. А. Камю із сумом описує своє приготування до першого Причастя. Матеріал катехизації був нецікавий, і хлопчики знаходили різні способи, як розважитися, але якось кюре помітив, як А. Камю робить гримаси на уроці і відважив йому за це ляпас. Хлопчик не заплакав, але "...протягом решти уроків катехізису був байдужий і спокійний, без докору і неприязні дивився на священника, без жодних запинань повторював запитання і відповіді, що стосувалися божої особи і жертви Христа. (...) він відчував якесь незрозуміле хвилювання тільки під час вечірні, яка проходила у страшенно холодній церкві, де він слухав органну музику, занурюючись у мрії більш владні, глибокі (...), що наближали його нарешті до безіменної тайни, де особи Святої Трійці, названі й чітко визначенні катехизмом, не мали з нею нічого спільного" [10, с. 261]. З особистого листа шкільного вчителя А. Камю, Луї Жермена нам відомо, що на той час в Алжирі панував своєрідний "церковний терор" через співпрацю з французькою колоніальною владою. Батько Жермена втратив роботу через те, що не проковтнув облатку, а запах до молитовника на знак протесту проти обов'язкового Причастя. Водночас вчитель наглошує, що попри все був щасливий бачити радісне обличчя А. Камю після урочистостей [10, с. 386].

З духовної автобіографії К. С. Льюїса нам відомо про ще одну надприродну серцевину його світогляду – Радість, яку він досвідчив у дитинстві і тривалий час безуспішно намагався знову і знову повернути собі цей дивовижний досвід. Радість, за словами К. С. Льюїса, більше подібна на тугу, але це саме та мука, якої він собі бажав протягом складних естетичних, філософських та світоглядних пошуків. Ще навчаючись в коледжі Модлен [Magdalen] К. С. Льюїс зауважив в собі дивну динаміку взаємозв'язку між видимим і невидимим проявами життя. У спогадах "Здивований радістю" він згодом напише про це так: "Внутрішнє життя – духовна пустеля і туга за Радістю, зовнішнє – шум, веселість, успіхи; чи ж навпаки – звичайне життя повне неприємностей, а всередині повне блиску Радості" [8, р.53]. К. С. Льюїс розумів, що Радістю неможливо оволодіти раз і назавжди чи якось

набути, але він також розумів, що десь існує джерело радості, яке йому потрібно віднайти.

Навернення К. С. Льюїса відбувалося в кілька етапів, поступово, з етапами раціонального осмислення. Мислителя завжди дивувало і непокоїло те, що найлюбленішими його письменниками були віруючі Платон, Вергілій, Данте, М. Джонсон, Г. Спенсер, Д. Мілтон, Д. МакДоналд і В. Честертон. Тільки їхня виняткова геніальність дозволяла К. С. Льюїсові прощати невиправну "ваду" цих авторів – віру. Він говорив, що християни не мають рації, але всі решта – нудні. Кепкуючи з себе, а також іронічно підмічаючи парадоксальність атеїстичної позиції, К. С. Льюїс напише згодом: "Я почав читати В. Честертон, так, як читав Д. МакДоналда, навіть не підозрюючи, що мене чекає далі. Якщо вже я вирішив залишатися атеїстом, то вартувало було обрати безпечнішу літературу для читання. Атеїст повинен бути весь час на сторожі. Бог, гадаю я можу бути відвертим, не зовсім делікатний" [8, р. 132]. Твір В. Честертон "Вічна людина" [Everlasting Man] вразив К. С. Льюїса своєю аргументацією та логічністю, він більше не міг заперечувати, що в християнській вірі таки є бодай доля істини.

А. Камю, подібно до К. С. Льюїса, також свій світогляд формував на читанні А. Бергсона, Ф. Ніцше, Стендаля, Л. Шестова, А. Шопенгауера, Есхіла, О. Шпенглера, згодом Ж.-П. Сартра. Під час навчання в Алжирському університеті Алжиру [University of Algiers] юний філософ писав дисертацію на тему "Співвідношення елінізму та християнства у творах Плотіна та св. Августина" ["*Rapports de l'hellénisme et du christianisme a travers les oeuvres de Plotin et de saint Augustin*"]. Згодом його літературними вподобаннями стають Б. Паскаль, Л. Толстой, Д. Дефо, Ф. Достоевський, Г. Мелвіл, М. де Сервантес, О. де Бальзак та Б. Пастернак. Одним із найцікавіших епізодів біографії А. Камю є його зустріч із Сімоною Вейль, яка була своєрідним позаконфесійним християнським містиком. Недарма після її смерті саме А. Камю подбав про публікацію усіх її текстів у серії "Письменники надії", серед яких були "Невпорядковані думки щодо любові до Бога", "Лист до релігійної людини", "Очікування Бога" та інші.

Окремої уваги заслуговує те, як Альбер Камю та К. С. Льюїс формують свої книжкові уподобання. Для них книжки були не просто інтелектуальним наповненням чи модою, а радше намаганням знайти для себе відповіді на питання, що їх турбують. Із вищезгаданих списків ствердити напрошується припущення, що як і А. Камю, так і К. С. Льюїс (списку нема) шукають відповіді на фундаментальні питання "Хто така людина?" і "Яке її призначення?".

К. С. Льюїсу було тридцять три роки, коли він зрікся своїх матеріалістичних ідей і став теїстом. Він відчув у собі внутрішнє запрошення відкрити двері, зняти броню і відпустити віжки, зустрітися з Тим, кого К. С. Льюїс намагався уникати все своє життя: "Я здався і визнав, що Бог є Богом, я впав на коліна і помолівся. Напевне, того вечора я був найпригніченішим і найупертішим з неофітів у всій Англії" [8, р.157]. В тому ж часі помирає батько К. С. Льюїса, з яким у нього давно були напружені стосунки, вочевидь через те, що саме батько асоціювався у нього з ненависним йому авторитетом. К. С. Льюїс детально описує свій травматичний досвід, коли батько відмовився від нього, відправивши його разом із братом до закритої школи в Англії. А коли його батько помер, К. С. Льюїс переживав провину, що довгі роки тримав злість на батька та був нетерплячим з ним.

Як відомо, свого часу З. Фрейд зауважував певну закономірність між стосунками "дитина-батько" та "людина-Бог", коли деспотизм та авторитарність, байдужість та холодність батька асоціюються з Богом-Отцем. І тоді людина, зранена такими стосунками, схильна відкидати будь-який авторитет. І хоч К. С. Льюїс ще не вірив у Христа, він почав щонеділі приходити до місцевої церкви, а в будні – до університетської каплиці. З ним відбувалася дивна річ, про що К. С. Льюїс згодом напише: "З кожним кроком в мене залишалось все менше й менше прав на власну душу. Якщо я визнаю Воплочення, я увійду ще глибше, опинюсь біля Бога, а мені здавалось, що я не хочу цього" [8, р.163]. Якось їдучи на велосипеді до зоопарку, К. С. Льюїс не думав про Ісуса Христа як про Сина Божого, проте коли прибув на місце, то уже знав, що Христос є його Спасителем. При цьому автор наполягає, що це не був емоційний вибір, а радше солодке пробудження зі сну.

Схожий досвід знаходимо й у біографії Альбера Камю, котрого загальноприйнято називати атеїстом. В останньому біографічному романі "Перша людина", через свого "аукторіального наратора" Жака, А. Камю розповідає: "Я намагався з самого початку, ще зовсім дитиною, самотужки збагнути, що таке добро і що таке зло – позаяк ніхто з мого оточення не міг мені цього пояснити. А тепер я усвідомлюю, що я покинутий усіма, що мені необхідно, аби хтось указував мені шлях, ганив або ж вихваляв мене, не тому, що має владу, а відповідно до свого авторитету, мені потрібен батько" [10, с.158]. А. Камю почав писати цей роман після того, як йому виповнилось сорок років, але так його й не завершив. Чернетка була опублікована тільки у 1994 р. з присвятою матері А. Камю, Катрін Камю "Тобі, яка ніколи не зможе прочитати цієї книжки". Більшість текстів філософа говорять про муку, тугу і відчайдушний пошук надії та радості, але "Перша людина" відкриває нам інтимний світ А. Камю. Для А. Камю це не просто роман, це втілення його власної сутності: "Він почувався на своєму місці всюди, тому що не бажав ніякого місця, а тільки радості, вільних людей, сили і всього, що є в житті прекрасного і загадкового, чого не купиш, ніколи не купиш" [10, с. 340]. Роман "Перша людина", навіть у незавершеному стані, як жоден інший текст А. Камю, розкриває водночас письменницький хист і його глибокий біль та самотність автора: "Саме в цьому сенсі хвилини щастя є інколи власне тими, коли відчуття власної покинутості переповнює і підносить нас у безконечній журбі" [10, с. 349]. Чим же була спричинена його покинутість?

Проблема страждання та апофатика Бога

Під час Другої світової війни А. Камю був учасником Руху опору у Франції, багато писав та виступав проти війни та терору. Найбільш відомими стали його "Листи до німецького друга". В одному з них А. Камю пише: "Перед кінцем цієї битви, перебуваючи у самому серці міста, що нагадує пекло, незважаючи на всі тортури над нами, незважаючи на спотворені трупи і осиротілі села, я можу сказати вам: навіть у мить, коли ми винищуватимемо вас, не відчуваючи жалю, все-таки ми не матимемо супроти вас ненависті в серці" [11, с.179]. Вражає чиста євангельська постава філософа "не зненавидіти". Подібне висловлює також К. С. Льюїс у своїй книжці "Просто християнство", апелюючи до того, що людина вічна, і не так смерть, як ненависть руйнує її душу [12, с. 122]. Та А. Камю критикував не тільки

нацизм, але й репресії комунізму, а також колоніальну політику Франції. Він – один з небагатьох, хто не бачив у війні переможців, а тільки усіх як переможених.

Ще в 1934 р. ідеалізм та бідність спонукали А. Камю вступити до лав комуністичної партії. Утім, через три роки, дізнавшись про мільйонні жертви заради "розбудови раю" В. Леніним та Й. Сталінім, А. Камю покинув комуністичні лави і став головним противником цієї партії на теренах Франції. В есе "Бунтівна людина" (1951 р.) Камю дійшов висновку, що попри всю романтичність та ідейність революції, вона завжди доходить до тиранії. Автор критикував не тільки комунізм, а й окремі тези екзистенціалізму, він наголошував, що ця філософія виродилася "в богослов'я без Бога та схоластику, які неодмінно мають виправдати інквізиційні режими" [13, с. 292].

Французька інтелігенція не сприйняла розвінчання ідеалів комунізму та екзистенціалізму, тому А. Камю помістили в своєрідне "інтелектуальне гетто". Найбільше відзначились в цьому опозиційному таборі Ж.-П. Сартр та Бовуар, вони дошкуляли А. Камю різними статтями та насмішками. Суперечка між А. Камю та Ж.-П. Сартром втілилася у славнозвісному романі Сімони де Бовуар "Мандарини", де авторка, не шкодуючи деталей, розповіла публіці свою версію цього протистояння. А. Камю не міг примиритися із виправданням мільйонних жертв побудовою великого майбутнього. "Донедавна злочин був самотній, як крик, а ось тепер універсальний, як наука. Ще вчора йому виносили вирок, а нині він став законом" [14, с. 181], пише А. Камю.

Терор, зокрема й комуністичний, А. Камю називає логічним раціоналізованим злочином, який вбирається в одію невинності. Якщо в ранньому тексті "Міф про Сізіфа" філософа цікавить сенс життя й проблема самогубства через його відсутність, то в "Бунтівній людині" він говорить про боротьбу за вищі сенси та шукає спочатку причину мільйонів невинних смертей і спосіб зупинити це жахіття. Він відмовляється приймати людське життя як гру зі ставками "пан або пропав": "Якщо нема ні істинного, ні облудного, ні доброго, ні злого, то правилом стає проявляти себе якнайефективніше, тобто демонструвати силу. Світ тоді вже не поділятиметься на праведників і грішників, а на володарів і рабів. Отож, з якого боку не глянь, у самому осерді заперечення і нігілізму вбивство посідає чільне місце" [15, с. 183]. А. Камю вибудовує своє розуміння моралі не з огляду на популярність чи матеріалістичну раціональність, а з погляду цінності людського життя, яке є даром і сенсом саме в собі, хоч про вічність людського життя поки не говорить як К. С. Льюїс.

Ще в романі "Чума", який писався у воєнні роки, А. Камю намагався осмислити проблему страждання, зокрема з раціональної точки зору і з точки зору релігійного досвіду віри. Варто тільки звернути увагу на персонажів лікаря Ріє та єзуїта Панелю, які втілюють одвічну боротьбу розуму та віри. У нотатці до роману "Чума" А. Камю написав, що медицина та релігія – ремесла, які тільки на перший погляд узгоджуються одне з одним, але якщо би він вірив в Бога, то не потрібно би було лікувати людей, але "якщо б я думав, що людей можна вилікувати, я не вірив би в Бога" [15, с. 231]. Таким чином, А. Камю, по суті, говорить про безсилля як передумову віри. Людська слабкість, навіть фізична, стає причиною зустрічі з Богом. У книзі "Філософія релігії та теодіцея" Батіста Мондін, цитуючи "Чуму", називає А. Камю атеїстом: "Оскільки світовий лад визначається смертю, можливо, для Господа Бога взагалі краще, щоб у нього не вірили і щосили боролися проти смерті, не підводячи очей до небес, де він так уперто мовчить" [16, с. 157].

Кожний письменник вкладає в уста окремих героїв власні думки та переживання, але книжки А. Камю потрібно читати з особливою напругою через те, що він розкладає власні роздуми поміж різними персонажами. З нотаток А. Камю нам відомо, що під час написання "Чуми" він переживав загострення туберкульозу, це була також причина відмови йому у проханні піти добровольцем на фронт. Тому полеміку Ріє і Панелю слід розглядати як внутрішній діалог А. Камю з самим собою. Чи от, як приклад, з персонажем письменника Грана, який не може написати першого рядка свого роману, також втілює переживання А. Камю, що намагався вийти з творчої кризи після критики його роману "Щаслива смерть" [15, с. 65]. А в нотатках 1954р. знаходимо приголомшливе зізнання: "Часто читаю, що я атеїст, чую, як люди говорять про мій атеїзм. Мені ж ці слова ні про що не говорять, вони для мене не мають жодного сенсу. Я і в Бога не вірю, і не атеїст" [17]. Це не просто заперечення власної віри чи атеїзму, це відчайдушне намагання окреслити пошук розуміння себе, світоглядну динаміку пошуку, котрий інтуїтивно оминає однозначні конструкції та дефініції. Альбер Камю й сам знав катехизмові відповіді про природу Бога, але він шукав відповідей на ті питання, які народжуються в тяжких духовних муках, у досвіді, котрий Отці Церкви називали духовною пустелею, а ми – богопокинутістю. У такому стані, коли розум (раціо) не може збагнути сенсу існування людини, він применшує себе і дає говорити творцеві усіх сенсів – Богові.

Для К. С. Льюїса в час війни і терору питання про те, чи Бог насправді існує, звучать якнайгостріше і він також стверджує, що від них неможливо відмахнутися цитатами навіть з Біблії. Тому у 1940 році К. С. Льюїс публікує книгу "Проблема страждання", у якій уже з перспективи віруючої людини намагався осмислити сенс людського страждання. І хоч ця книга є однією з найбільш фундаментальних праць в історії християнської апологетики і теодицеї, через двадцять років, коли К. С. Льюїс оплакуватиме смерть своєї дружини, навіть ці аргументи будуть недоречними перед безмежним горем, що його спіткало. К. С. Льюїс і сам зізнається, що одна річ говорити про страждання, яке ти спостерігаєш, але яке тебе безпосередньо не торкається, а інша річ, коли це твоя втрата, твій біль. Після смерті дружини К. С. Льюїс вів щоденник, який за своїм наповненням нагадує біблійну книгу Йова, сповнений скарг і волення до Бога та одвічного питання "Чому?". Текст був згодом опублікований під назвою "Спостереження за горем". К. С. Льюїс, не соромлячись свого християнського авторитету, пише: "Якщо доброта Бога нерозривно пов'язана з тим, що він завдає болю, то або Бог не є добрий, або Бога взагалі нема: бо ж в єдиному житті, що нам дано, Він завдає такого болю, що це неможливо й уявити. Якщо Він так змушує нас страждати за життя, то що ж нас чекає після смерті? Напрошується "Бог пробачив Богу". Але якщо ми істинно віримо, то Він не пробачив, Він розіп'яв Його" [18, р. 13]. К. С. Льюїс, як і А. Камю, пручається смертності людини через неправильне уявлення про Бога. Поступово розум та емоції К. С. Льюїса стихають і він доходить висновку, що Бог – "великий іконоборець", вимушений руйнувати наші уявлення про Себе, позаяк вони повсякчас поступаються істинному образу Бога Живого. А кожна трагічна подія в людському житті відображає наше справжнє ставлення до Бога, верифікує наші стосунки з Богом, немов справджуючи, чи побудовані вони на довірі до Бога чи на рабстві власних уявлень та проєкцій.

Ідея апофатизму – недосяжності для людського розуму осягнути природу Бога – давно присутня в богословській думці. Відсікання усього, чим Бог не є, хоч і не прямо, але говорить ким Бог є. В останніх записках Льюїсового "спостереження за стражданням" читаємо: "О, Боже, невже тільки за такої умови? Невже я зможу зустрітись з нею, тільки якщо буду любити тебе так, що мені стане все-рівно, зустрінусь я з нею чи ні? (...) Коли я запитую Бога про це, не отримую відповіді. Але це не те старе відчуття "Відповіді не буде!". Це не двері, що наче закрились перед носом. Це радше спокійний, без співчуття погляд. Наче він поклав головою: "Спокійно, моє дитя, ти й так не зрозумієш". Беззмістовні питання не потребують відповіді" [18, р. 32–33].

Для А. Камю, як і для Льюїса-матеріаліста, Бог асоціювався то з церковністю, то з ригористичною моральністю, яка розділяє все на чорне та біле. Бог для них був як "Космічний Садист", як писав К. С. Льюїс після смерті дружини, чи "верховний наставник, що роздає блага та лиха" [10, с. 288], як писав А. Камю. Бог, який тільки й чекає як вдарити в найвразливіше місце. Такий образ бога не є християнським. Він радше нагадує міфічне божество, яке мусить загинути, бо зі справжнім Богом не має нічого спільного. Бог як особа відкривався А. Камю та К. С. Льюїсу в муках богопокинутості, коли не лише знання про Його існування себе не виправдовувало, ба навіть надія на це вичерпувалась.

Для А. Камю на загал характерне звертання до біблійних образів та алюзій, черпання тем з християнського дискурсу, проте з особливою силою ця тенденція проявляється в його текстах в періоди особистої кризи: роман-сповідь "Падіння" про гріхопадіння Жана Батіста Кламанса (Іван Христитель Вопіющий); цикл оповідань "Вигнання і Царство", де присутній образ художника Йони, що не витримав слави і ховається від своїх шанувальників та критиків, а також "зрадлива жінка", що зрадила чоловікові ковтком свіжого зимового повітря. Примітно, що А. Камю поступово зміщує фокус своїх запитань з проблеми примирення страждання та всеблагото Бога на проблему свободи людини. Він, як і К. С. Льюїс, починає бачити справжню причину страждання у світі – людський гріх, не аморфний, а реальний гріх гордості, марнославства, заздрості, брехні, похоті, жадоби, гніву та байдужості.

У цьому світлі цікавим видається свідчення американського пастора Говарда Мумми. У своїй книжці спогадів "Камю та пастор" він розповідає про період свого знайомства з Альбером Камю, що тривав протягом останніх десяти років. Книжка Говарда складається зі щоденникових записів, які той робив після кожної зустрічі з А. Камю. Як зазначає автор, А. Камю прийшов до Американської церкви у Парижі, щоб послухати музику органіста Марселя Дюпрі, далі з цікавості затримався, щоб почути проповідь молодого пастора. А. Камю приходив кілька неділь поспіль, а згодом наважився познайомитися з пастором: "Наші зустрічі з Камю не були регулярними, але кожного разу він просив про зустріч, маючи щось для дискусії. Камю попросив, щоб наші зустрічі були конфіденційними, тому нема записів дат. Тепер, коли мені 91 і минуло 40 років після смерті Камю, я не думаю, що зраджую цій обіцянці ділячись цим" [19, р. 3]. Пастор зауважує, що А. Камю був душею-шукачем, який намагався знайти сенс буття людини, Мумма цитує А. Камю: "Причина, з якої я прийшов тоді до церкви, – я шукав. Я прочанин – шукаю чогось, що би заповнило порожнечу, що я переживаю, і ніхто цього не знає. Публіка, читачі моїх романів, вони бачать цю порожнечу і не знаходять на неї відповіді. Я шукаю чогось, чого світ не може мені дати" [19, р.86]. За

словами Г. Мумми, вони розмовляли на різні теми, проте найчастіше піднімалася проблема страждання невинних. Говард Мумма порадив А. Камю почитати "Проблему страждання" К. С. Льюїса. Нам, мабуть, ніколи не буде відомо про те, чи А. Камю її таки читав, але аргументи, які представив йому пастор, цитуючи К. С. Льюїса, однозначно вразили філософа. А. Камю погоджувався, що проблема страждання впливає не з постулату існування/неіснування Бога, а з природи існування самої людини та її свободної волі. Він і сам до цього дійшов, про що свідчить роман "Падіння", в якому він дорікає найперше християнам, що від імені Бога судять і осуджують усіх навколо: "Тоді як він [Христос] лагідно казав блудниці: "І я також не осуджую тебе!" Але для них те байдуже, вони осуджують, вони нікому не відпускають гріхів (...). На вустах – прощення, а в серці – суворий вирок" [20, с. 329].

В одній із бесід, як стверджує Мумма, Альбер Камю, сам будучи уже охрещеним у католицькій церкві у дитинстві, раптово питає пастора чи той може хрестити людей. Пастора Мумму насторожило це питання, але він відповів, що може. Раптом А. Камю говорить слова, які, мабуть, ніхто не очікував від нього почути – він просить Говарда охрестити його знову. А. Камю наполягає і пригадує бесіду Христа з Никодимом про те, що потрібно "народитися згори" (пор. Йо 3, 1–21). Пастор розповідає йому про Чин, який проводиться, коли є сумнів у хрещенні, але А. Камю має привселюдно оголосити про свій намір. А. Камю на таке не погодився, оскільки вважав, що його стосунок з Богом є занадто інтимним [19, р. 89]. Можливо лише припускати, що приводом для відмови було неприйняття церковного авторитету та травматичний досвід у дитинстві, подібно до того, як це було й з К. С. Льюїсом. На прощання А. Камю сказав пастору Говарду, що буде й далі боротися за свою віру, але вони більше так і не побачилися, а 4 січня 1960 року французький мислитель загинув в автокатастрофі.

Отже, Альбер Камю та Клайв Стейплз Льюїс пережили богопокинутість, яка полягала в усвідомленні власної надломленості та нікчемності. Тексти А. Камю та К. С. Льюїса свідчать про біль, який вони відчували, рани які роками не загоювалися. В обох випадках богопокинутість призвела до поступової капітуляції розуму (раціо). А. Камю та К. С. Льюїс вийшли із власної печери на зустріч – собі, людині немічній, яка постійно потребує Бога. В своїй основі їхня боротьба не зводилася до принципової позиції невірства, бо навіть як атеїсти

вони вірили в матеріалізм, в Ніщо, в Бога як "Космічного Садиста", і це був чесний пошук справжнього Лику Божого. Якщо раніше Поль Рікер вже говорив про пост-релігійну епоху та релігійне значення атеїзму – заперечувати і трощити релігію, то А. Камю і К. С. Льюїс є уособленнями цього досвіду. Вони намагалися знищити той фальшивий образ Бога, що часто ховався у свідомості пересічних християн. У цьому сенсі А. Камю та К. С. Льюїс були пост-християнами. Бунт проти несправжнього бога став вираженням апофатичного богослов'я, що захищає Таємницю Бога. Спонукає людину в покорі стати на коліна перед величчю Бога.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Kerr F. Theology in a Godforsaken Epoch [Electronic resource] / F. Kerr // New Blackfriars Vol. 46, No. 543, September 1965. – P. 665. – Access mode : www.jstor.org.
2. Біла О. Християнство між постметафізикою та постмодерном: два приклади богословської думки в епоху кінця історії / О. Біла // Наукові записки УКУ. – 2015. – С. 505–516.
3. Pope Francis. Why the only future worth building includes everyone. April 2017 [Electronic resource]. – Access mode : www.ted.com.
4. Сурожский А. Диалог об атеизме и о последнем суде / А. Сурожский // Человек перед Богом. – М. – 2010.
5. Barclay W. The Gospel of Matthew / W. Barclay. – Philadelphia : The Westminster Press, 1975.
6. Добротолубие : в 5 т. – Москва : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. – Т. 3.
7. Бальтазар Г. У. Пасхальне Таїнство / Г. У. Бальтазар. – Л. : Місіонер, 2011.
8. Lewis C. S. Surprised by Joy / C. S. Lewis. – London, 1955.
9. Lewis C. S. Spirits in Bondage: A Cycle of Lyrics / C. S. Lewis. – London : Harcourt Brace & Company, 1984.
10. Камю А. Перша людина / А. Камю. – К. : Юніверс, 2006.
11. Камю А. Листи до німецького друга / А. Камю. – Х. : Фоліо, 1996. – Т. 3.
12. Льюїс К. С. Просто християнство / К. С. Льюїс. – Л. : Свічадо, 2018.
13. Фокин С. Альбер Камю: Роман. Філософія. Життя / С. Фокин. – Санкт-Петербург : Алетейя, 1999.
14. Камю А. Бунтівна людина / А. Камю. – Х. : Фоліо, 1996. – Т. 3.
15. Камю А. Записні книжки / А. Камю. – Х. : Фоліо, 1998. – Т. 5.
16. Камю А. Чума / А. Камю. – Х. : Фоліо, 1996. – Т. 1.
17. Камю А. Записні книжки [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://www.e-reading.club/book.php?book=25232>
18. Lewis C. S. A Grief Observed / C. S. Lewis. – London : Faber & Faber, 1964.
19. Mumma H. Albert Camus and Minister / H. Mumma. – Massachusetts, 2000.
20. Камю А. Падіння / А. Камю. – Х. : Фоліо, 1996. – Т. 1.

Vintoniv Y.

GODFORSAKENESS AS A PHENOMENON AND EXPERIENCE IN THE INTERPRETATION OF THE LIVES OF A. CAMUS AND C. S. LEWIS

The article offers a phenomenological study of the experience of Godforsakenness. On the basis of observations of Maximus the Confessor, a typological background of the experience of Godforsakenness of man is presented. Its content is finally revealed through the Godforsakenness of Christ on the cross (Mt 27, 46; Mk 15, 34). The complexity and ambiguity of this experience in the spiritual life of a person are analyzed. In particular, the study is focused on the philosophical and theological reflections of the experience of Godforsakenness in the writings of Albert Camus and Clive Staples Lewis. Based on their examples, a logical connection between Godforsakenness and the problem of suffering is revealed. It is finally emphasized that the experience of Godforsakenness is an instrument of apophatic theology, which attempts to protect the mystery of God's Person. This experience eventually leads to transcending the fake image of God and the gradually forming a living relationship with Him.

Key words: Godforsakenness, atheism, A. Camus, C. S. Lewis, apophatic theology, suffering.

А. Н. Кхелуфі
аспірантка

ДЕЯКІ ЗАУВАГИ ПРО РОЛЬ РЕЛІГІЇ У ФІЛОСОФІЇ ДЖОНА ЛОКА

Розглянуто нові підходи сучасних західних авторів до дослідження філософії Джона Лока. Основна увага зосереджена на тому, яку роль відіграє релігія у розумінні філософських ідей Д. Лока та яким чином зв'язки з представниками тогочасних релігійних течій вплинули на погляди англійського мислителя.

Ключові слова: релігія, квейкери, "релігійний шал"¹, Джон Лок, безпосередня натхненність², біографістика, компарменталізм, редукціонізм.

Зважаючи на епоху, у якій жив Джон Лок, можемо з упевненістю сказати, що все своє життя він перебував у релігійно чутливих колах. Він був свідком суперечок та ідейних протистоянь між прихильниками різних течій християнства, сам походив з релігійної родини та був включений в релігійне освітнє середовище (навчався в коледжі Крайст-Черч). Це безумовно, не могло не вплинути і на філософські погляди мислителя й не відобразитися у його працях – у деяких моментах – безпосередньо, у інших – опосередковано.¹²

Окрім того, Д. Лок був не лише знавцем Біблії та критичної літератури з біблійної тематики, але й непересічним тлумачем Святого Письма. Утім, варто наголосити, що англійський філософ не ставив собі за мету відтворити християнське вчення чи виступити на захист Одкровення. Для нього занурення в сакральні тексти було важливим швидше для прояснення та підтвердження власної віри.

Дослідження ролі релігійної складової на філософські погляди Джона Лока, з одного боку, та позиція мислителя щодо найбільш поширених в Англії в XVII-му столітті релігійних течій, з іншого боку, є недостатньо вивченою. Поки що ця проблематика практично не піднімалася у вітчизняних джерелах (як в текстах радянської доби, так і сучасних). Це зумовлене низкою факторів, зокрема традиційним просвітницьким переконанням у тому, що теологічні тези британського мислителя є навіть не периферійним маргінесом його "основних" поглядів, а просто ширмою, що приховує "атеїзм" і вільнодумство. У випадку вітчизняної наукової спільноти ситуація ускладнюється ще й браком перекладів і недостатньою ознайомленістю фахівців із англомовними текстами мислителя, а також із сучасними критичними дослідженнями західних авторів" [11, с. 146].

У статті ми ставимо собі за мету дослідити роль релігії у філософській системі Джона Лока. Для реалізації поставленої мети передбачається виконання наступних завдань: розглянути представленість означеної теми в сучасних західних філософських розробках; звернутися

до питання зв'язку Д. Лока з тогочасними релігійними колами й спробувати визначити ступінь їх впливу на погляди мислителя.

У сучасних англомовних дослідженнях помічається останнім часом більш позитивна тенденція в цьому питанні. Зокрема, деякі дослідники не тільки констатують певні релігійні впливи у філософських текстах мислителя, а й взагалі пропонують переглянути філософську систему Д. Лока, дослідивши її крізь призму релігії. Таку ідею висунув американський історик філософії Віктор Нуово (Victor Nuovo). В одній зі своїх праць "Християнство, античність і просвітництво" автор навіть називає Д. Лока "християнським філософом" та визначає "теологію" ключем до розуміння всієї його філософської системи, зокрема й політичних та епістемологічних поглядів [7, с. 54].

Британський дослідник Джон Данн (John Dunn, нар. 1940 р.), розробляючи концепції політичної філософії Д. Лока, наголошував на ролі теологічної складової. Ключовою роботою Д. Данна є "Тлумачення політичної відповідальності" ("Interpreting Political Responsibility", 1990 р.). Цікавим для нас у межах цієї дискусії постає розділ, присвячений політичній теорії Джона Лока. Д. Данн пов'язує ідеї природного стану (state of nature), про які говорив Д. Лок у "Двох трактатах про врядування", з християнськими переконаннями. На його думку, природний стан варто розуміти як вираження теологічної позиції Д. Лока: людина існує у світі, створеному Богом для його цілей, а уряд, сформований людиною для реалізації цих цілей [3, с. 13]. Британська дослідниця Вівієн Браун (Vivienne Brown, The Open University) зазначає: "Реагуючи на світські інтерпретації Макферсона та Лео Страуса, Джон Данн доводить, що теологія Д. Лока була самоочевидною (axiomatic) для політичної філософії "Двох трактатів про врядування", де лібералізм Д. Лока базувався на релігійному індивідуалізмі" [2, с. 82]. На думку історика філософії Віктора Нуово, Джон Данн був першим, хто представив політичну теорію Дж. Лока у релігійному контексті.

Теологічною тематикою у філософії Д. Лока займався також новозеландський філософ Джеремі Волдрон (Jeremy Waldron, нар. 1953 р.). У роботі "Бог, Лок і рівність: християнська основа політичної думки Джона Лока" ("God, Locke and Equality: Christian Foundation of John Locke's Political Thought", 2002) Дж. Волдрон також помічає релігійні віяння у філософських текстах Д. Лока. Говорячи про політичні теорії філософа, ми називаємо їх християнськими, стверджує Дж. Волдрон, і звідси виникає цілком логічне питання: наскільки правильно наділяти їх такою характеристикою; чи можливо розглядати його політичну філософію без релігійного контексту? [10, с. 11].

¹ Поняття "enthusiasm" може вживатися в багатьох різних значеннях, тому й українські відповідники у залежності від контексту будуть відрізнятися. Дж. Лок у XIX главі IV книги "Розвідки про людське розуміння" вживає цей термін з релігійним підтекстом. У зв'язку з тим, що поки що ми не можемо запропонувати власного варіанту перекладу, будемо послуговуватися хоча й недосконалим, українським перекладом "Розвідки..." Наталки Бордукової. У цьому виданні enthusiasm перекладається саме як "релігійний шал".

² Immediate inspiration – один із головних ознак квейкерства. Квейкери віряють, що Бог може наділяти їх одкровенням і що кожен може пережити цей досвід внутрішнього натхнення Богом та відчутти всередині божественне світло.

Розвиваючи свою теорію рівноправ'я у соціальному й політичному планах, автор стверджує, що сучасна аудиторія у змозі розглядати та сприймати концепт рівності людей між собою вільно, без допомоги сторонніх ідей. Проте в епоху Д. Лока це було неможливо. Дж. Волдрон підтримує важливість релігійного контексту в політичних працях англійського мислителя, стверджуючи, що Джон Лок також міг у свій час задаватися питанням про вибір правильної основи для своїх політичних тверджень. Тобто новизна цього дослідника полягає в тому, що він спробував показати політичну концепцію людської рівності в світлі християнських ідей [10, с. 12].

Дослідниця Марсі П. Ласкано (Marcy P. Lascano, професор Каліфорнійського державного університету) у статті "Філософія релігії Д. Лока" ("Locke's philosophy of religious") зокрема зупиняється й на розгляді проблеми Бога в "Пробах про людське розуміння". У роботі окреслюються погляди Д. Лока щодо можливості пізнання достовірних фактів про світ через сприйняття, рефлексію та розум (*sensation, reflection and reason*). "Деякі з цих фактів стосуються існування й природи Творця, нашого місця в світі та нашого обов'язку до Бога... Надаючи переконливі факти про існування Бога і природи, ми зможемо прийти до розуміння деяких речей про структуру і природу Божого творіння... Згідно з Д. Локом, коли ми зрозуміємо, що Бог – досконалий, ми краще зможемо побачити наш обов'язок до Нього і пізнати, що Він забезпечив нас всім достатнім для гарного життя" [4, с. 467].

Авторка досліджує одну з найбільш важливих тем у філософії релігії Д. Лока щодо стосунку віри та розуму (*faith and reason*). Мислитель, як відомо, ставив віру у залежність від розуму. Саме розум, на його думку, був визначальним у прийнятті та розумінні всіх наших релігійних вірувань (*beliefs*). У питанні про одкровення та чудеса, філософ заперечував їх прийняття безапеляційно, не узгоджуючи з законами розуму, тобто через сліпу віру. "Натомість він проголошує, що розум повинен використовуватися для визначення чи є це послання, надіслане Богом, чи відповідає змістповідомлення досконалості Бога" [4, с. 470]. Окрім того, у роботі розглядаються аргументи Д. Лока щодо існування Бога.

Австралійський дослідник Джон Тейт (John William Tate) у роботі "Відмежування Д. Лока від Бога. Межі теології у Локовій політичній філософії" ("Dividing Locke from God. The limits of theology in Locke's political philosophy", 2013 р.) виступає проти визначення теології центральною темою політичної філософії мислителя. Він вважав за необхідне робити розрізнення між політичними та теологічними роботами мислителя. Оскільки, на його думку, сам Д. Лок проводив межу між цими двома проблематиками у своєму вченні. Він направляв політичні роботи на аудиторію, яка часто мала відмінні погляди у питаннях віри [9].

Дозволю собі не погодитися з дослідником. Хоча я й не прихильник визначення теології як "ключа до розуміння всієї філософської системи мислителя"³, утім, ця проблематика існує в політичній філософії мислителя, зокрема й у "Двох трактатах про врядування". Для підтвердження моєї думки, звернемося до першоджерела. У тексті віднаходимо чимало посилань до біблійного сюжету та до постаті самого Бога. "Бог дав світ людям на-

загал; та оскільки він дав його їм для їхнього блага і для найбільших життєвих зручностей, то неможливо припустити, що Бог мав на увазі, щоб світ назавжди залишався у спільному [володінні] й необробленим" [14, с. 147]. "Адже Бог, давши людині розуміння, щоб скеровувати її дії, дав їй також свободу волі й свободу дії – які відповідним чином пов'язані з розумом – у межах того закону, якому вона підлягає" [14, с. 159].

Метью Стюарт (Matthew Stuart, 1963 р.) у роботі "Метафізика Лока" (Locke's Metaphysics, 2013 р.) називає Д. Лока субстанційним дуалістом (*substance dualist*). Під останнім він має на увазі погляд, згідно з яким існує два фундаментально протилежних види речей чи предметів: матеріальні та нематеріальні. На думку М. Стюарта, цей розподіл є вирішальним аргументом на користь існування Бога та Його нематеріальності. "Оскільки Лок сприймає Бога як нематеріальну субстанцію, його аргумент щодо Його існування зводиться до субстанційного дуалізму. Він стверджує, що ніщо інше, окрім Божого існування, не може пояснити наявність конечних мислячих істот. У ході цього аргументу він застосовує принципи, що виключають матеріалістичну метафізику. Лок доводить те, що часто називають дуалізмом, і використовує його для обґрунтування Бога" [8, с. 251].

Звернімося тепер до питання зв'язків Д. Лока з тогочасними релігійними спільнотами. Висвітлення цього аспекту не передбачає виключно аналізу текстів філософа, а передусім має на меті вивчення деяких моментів з біографії мислителя. Попри те, що біографічний метод у філософських дослідженнях не є надто популярним, мовляв, важливішими є філософські ідеї мислителя, а не саме його біологічне життя; втім не варто його недооцінювати, особливо в історико-філософських розвідках, позаяк знання передумов та суттєвих факторів, що передували, наприклад, написанню того чи іншого твору, дає більш цілісну картину філософської системи мислителя. Наприкінці ХХ-го століття виникає все більше дискусій, пов'язаних з роллю біографістики у філософії. "Дуже резонансною подією для всього англо-американського філософського світу став вихід у 1990 р. інтелектуально-біографічного дослідження, героєм якого був такий нібито рішучий противник знаходження у філософії особистісного елемента, як Л. Вітгенштайн. Йдеться про працю британського історика філософії Р. Монка "Людвіг Вітгенштайн. Обов'язок генія". Вона мала настільки великий успіх, що це дало підстави одному з впливових англо-американських дослідників (С. Крічлі) заявити про такий радикальний зсув у всій аналітичній традиції, як "біографічний поворот" [15, с. 18].

Існує два протилежні підходи до вивчення біографічної складової у філософському дослідженні. Перший з них – антибіографічний напрям, який повністю відкидає значення особистого життя мислителя на розбудову його філософської концепції. Його ще називають компартменталізмом, через те, що його представники вважають за необхідне розмежовувати ці складові. "Компартменталізм сам постає надто сумнівною альтернативою, адже він ґрунтується на сприйнятті філософії як суто теоретичної діяльності, тобто апелює до такого її образу, який аж ніяк не може вважатися абсолютним та остаточним". Представники іншого напрямку – редукціонізму, навпаки вважають, що будь-яку філософську концепцію можна пояснити спираючись на дані біографії мислителя [15, с.18–19].

³ Таким чином визначив теологію стосовно філософії Джона Лока американський історик філософії Віктор Нуово.

Деякі автори, як, наприклад, Пітер Енсті (Peter Anstey) не лише вивчають тексти Д. Лока на предмет наявності в них релігійного контексту, але й приділяють велику увагу дослідженню соціально-культурного контексту, у якому жив мислитель. У 2018 р. вийшла стаття П. Енсті під назвою "Лок, квейкери і релігійний шал", у якій здійснено глибокий аналіз взаємозв'язків мислителя з протестантськими релігійними колами (особливо квейкерами) і показано який вплив розмірковування філософа щодо доктрини та принципів віровчення останніх мав на структуру "Розвідки про людське розуміння". Зокрема, ідеться про XIX-ту главу в 4 книзі роботи "Про релігійний шал" ("On Enthusiasm"), яку було додано в 4-му виданні.

Енсті доводить, що Д. Лок, висловлюючи критичні зауваги щодо "релігійного шалу" мав на увазі насамперед квейкерів, ідеї щодо безпосереднього натхнення (immediate inspiration) яких не розділяв, оскільки істинну наявність подібного стану, на його думку, неможливо довести [1, с. 1]. У розділі "Про релігійний шал" мислитель говорить про ненадійність переконань чи сліпої віри у пізнанні божественних законів, тому впевненість в наявності певного "внутрішнього світла" та "божественного відкриття" насправді є нічим непідтвердженою хобою. "У всіх справах саме розум має бути нашим останнім суддею і керівником... Якщо про переконання ми судимо з огляду на їхню силу, то кожна примха, що розбухує нашу уяву, мусить правити нам за натхнення. Якщо ж розум не повинен перевіряти їхню слушність на підставі чогось зовнішнього стосовно самих переконань, то натхнення й омана, правда й брехня матимуть однакове мірило, і тоді їх не можна буде розмежувати" [13, с. 356].

На підтвердження своїх аргументів П. Енсті звертається до текстів, що передували 4-му виданню праці, зокрема до чернетки А "Розвідки..." Д. Лока, яка була написана 1671 р. "У чернетці А "Розвідки..." містяться прямі докази того, що Д. Лок вважав квейкерів шаленими фанатиками і що саме вони були його мішенню в полеміці, яку він розгорнув у першому виданні..."⁴. Автор наводить цитати з чернетки та тексту роботи, аби продемонструвати, що багато моментів з чернетки Д. Лок включив у 4-ту книгу "Розвідки", усунувши лише слово "квейкери". Окрім того дослідник аналізує зв'язки англійського мислителя з представниками цієї релігійної течії та його ставлення до ідей перших.

Приміром, Д. Лок не тільки був знайомий з працями Роберта Барклі (Robert Barclay, 1648–1690), одного з лідерів даної спільноти, але й коментував та висловлював критичні зауваги до його тексту "Можливість і необхідність внутрішнього безпосереднього відкриття Божого Духу" ("Possibility and Necessity of the Inward Immediate Revelation of the Spirit of God", 1686). "Д. Лок написав ці коментарі під час свого перебування у вигнанні в Голландії в 1687-му році. Так сталося, що він зупинився у свого друга-квейкера Бенжаміна Ферлі, який до того ж тісно спілкувався з Робертом Барклі і, найшвидше, був задіяний у підготовці публікації трактату останнього" [1, с. 4].

Окрім того, П. Енсті наводить ряд інших прикладів на підтвердження активного спілкування Д. Лока з представниками квейкерів у той час, коли він готував главу про

"Релігійний шал". Однією з таких постатей була письменниця Енн Доквра (Ann Dowe 1624–1710), яка відносила себе до квейкерської спільноти. Про їхнє спілкування свідчить ще й те, що філософ отримував від неї численні рецепти від деяких хвороб, які він занотував у своїх записних книгах з медицини. Ба більше: Енн Доквра вела активне листування з Дамаріс Машам (Damaris Masham, 1658–1708), британською письменницею, яка була близькою подругою Д. Лока. "У 1700-му році, коли глава Д. Лока про "Релігійний шал" з'явилася у четвертому виданні "Розвідки...", Доквра опублікувала невелику працю "Трактат про релігійний шал або натхнення Святим Божим Духом", у якому вона виступає на захист релігійного шалу". [1, с. 8]. Це, певним чином, прояснює причину вживання більш абстрактного поняття "шалений фанатик" у главі "Про хибну згоду і помилкові присуди" 4-ї книги, замість конкретної апеляції до "квейкерів".

Таким чином, у роботах сучасних авторів, представлених вище, помітний новий підхід до вивчення філософії Джона Лока. Авторі пропонують по-іншому поглянути на творчий доробок мислителя, дослідивши, його ключові тексти під релігійним кутом. Їхні розвідки слугують підтвердженню нашої тези про те, що релігійна тематика відіграє для Д. Лока суттєве значення. В одній зі своїх публікацій автор цієї статті здійснила пошукову роботу з використанням методу частотної аналізи для того, аби дослідити всі випадки вживання поняття "Бог" у "Розвідці про людське розуміння" та "Другому трактаті про врядування". Ми побачили, що лише використання цього терміну філософ вживає в багатьох різних контекстах, що дає можливість говорити про наявність філософсько-релігійних контекстів у його вченні [12, с.37]. Перспективним напрямком досліджень з даної тематики є розгляд інших релігійних понять з використанням частотної аналізи в вищезазначених текстах, а також звернення до таких малодосліджених в Україні текстів, як "Резонансність християнства", "Парафрази й нотатки до листів Св. Павла" тощо.

А також детальне дослідження не тільки зв'язків Д. Лока з квейкерами, але й розгляд біографії освіти мислителя, у якій, однозначно, був присутній релігійний чинник, а також звернення до сфери сім'ї й вивчення тих релігійних настроїв, які вплинули на виховання та формування світогляду мислителя, дасть більш повну картину у розумінні даного питання.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Anstey P. Locke, the Quakers and Enthusiasm / Peter R. Anstey. // Intellectual history review. – Published online 16 July 2018. – 15 p.
2. Brown V. The "Figure" of God and the Limits to Liberalism: A Rereading of Locke's "Essay" and "Two Treatises" / V. Brown // Journal of the History of Ideas: University of Pennsylvania Press, 1999. – Vol. 60. – № 1. – P. 83–100.
3. Dunn J. What is Living and What is Dead in the Political Theory of John Locke? / J. Dunn // Interpreting Political Responsibility. Essay 1981–1989. – Priston, New Jersey : Priston University Press, 1990. – P. 9–26.
4. Lascano M. Locke's Philosophy of Religion / Marci P. Lascano // A Companion to Locke / ed. by Matthew Stuart. – WILEY Blackwell, 2016. – P. 470–485.
5. Locke J. An Essay Concerning Human Understanding / Locke J. // Electronic Classics Series / ed. by Jim Manis. – Hazleton : The Pennsylvania State University, 1999. – 718 p.
6. Locke J. Two Treatise of Government // Locke J. ; ed. by Thomas Hollis. – London : A Millar et al., 1794. – 202 p.

⁴ Тут і далі цитування тексту П. Енсті надаються за перекладом А. Кхелуфі.

7. Nuovo V. Christianity, Antiquity and Enlightenment. Interpretation of John Locke / Victor Nuovo. – London ; New-York : Springer, 2011. – P. 1–100.
8. Stuart M. Locke's Metaphysics / Matthew Stuart. – Oxford : Oxford University Press, 2013.
9. Tate J. Dividing Locke from God. The Limits of Theology in Locke's Political Philosophy / John William Tate // Philosophy and Social Criticism. – 2013. – № 39 (2). – P. 5–64.
10. Waldron J. God, Locke and Equality: Christian Foundation of Locke Political Thoughts / J. Waldron. – N.-Y. : Cambridge University Press, 2002. – P. 1–83.
11. Кхелуфі А. Н. Нові дослідження Локової філософії релігії / А. Н. Кхелуфі // Sententia, 2017. – 36:2. – С. 146–153.
12. Кхелуфі А. Н. Теологічні мотиви в "Пробі про людське розуміння" та в "Другому трактаті про врядування Джона Лока / А. Н. Кхелуфі // Міжнар. наук. конф. "Дні науки філософського факультету – 2018", 26–27 квіт. 2018 р.: матеріали доповідей та виступів / редкол.: У. В. Мовчан та ін. – К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2018. – Ч. 1. – С. 35–37.
13. Лок Д. Два трактати про врядування / Джон Лок ; пер. з англ. Олександр Терех, Ростислав Димерець. – К. : Основи, 2001. – 265 с.
14. Лок Д. Розвідка про людське розуміння : в 4 кн. / Джон Лок ; пер. Н. Бордукова. – Х. : Акта, 2002. – Кн. 4. – 389 с.
15. Менжулін В. І. Історико-філософська біографістика: провідні тенденції та віхи становлення : Т. 115 : Філософія та релігієзнавство / В. І. Менжулін // Наукові записки. – К. : ВПЦ НАУКМА, 2011. – С. 18–25.

Khelufi A.

ON THE ROLE OF RELIGION ON JOHN LOCKE'S PHILOSOPHY

The article deals with the new approaches to John Locke's studies considered by contemporary western researchers. Special attention was paid to investigation of how religion influences understanding of Locke's philosophy on the one hand, and how communications with different representatives of religious circles formed some of Locke's philosophical ideas on the other hand. Also, two radical opposing approaches of philosophical biography are represented in this paper: the antibiographical trend, also called compartmentalism, which completely rejects the importance of the personal biography of a philosopher in his philosophical concepts, and another, opposite trend – reductionism, according to which any philosophical concept can be understood and explained only in context of personal biography. It must be stressed that both approaches are deemed unappropriated for understanding of John Locke's legacy, because they oversimplify philosophical context for a given thinker.

Key words: religion, Quakers, enthusiasm, John Locke, immediate inspiration, biographical method, compartmentalism, reductionism.

М. В. Лігус

аспірантка

МУЗИЧНИЙ ПЕРФОРМАНС ЯК ФОРМА КОМУНІКАЦІЇ

Розглянуто музичний перформанс із позицій соціальної філософії з метою обґрунтування комунікативного характеру взаємодії його учасників. Виокремлено три рівні комунікації у межах музичного перформансу: рівень трансляції інформації, рівень обміну та творення сенсів, а також рівень трансформації соціальної дійсності. Відповідно, музичний перформанс може виступати повідомленням, що передається через супроводжувальний текст або втілюється у музичній формі; платформою обміну ідеями за допомогою музики або медіумом соціальних трансформацій.

Ключові слова: музика, перформанс, музичний перформанс, комунікація, музикування.

Музика присутня на всіх етапах та в усіх сферах життя людини і суспільства. Не зважаючи на невіддільність розвитку музичного життя від суспільних процесів, упродовж довгого часу розгляд категорії музичного у філософських дослідженнях був обмежений сферою естетичного або ж пізнавального: музика розумілася зазвичай як ізольований від соціальної дійсності вид мистецтва (філософія Середньовіччя), або як шлях пізнання справжнього буття (філософія Античності, А. Шопенгауер).

Водночас невід'ємним виміром існування музики є вимір соціальний, адже музика є продуктом людської творчості та соціальних відносин, що виникають із цього приводу, а також традиційно є формою комунікації композитора, виконавця та публіки. Соціальне значення та роль музики, а також комунікація композитора, виконавця і публіки уможливується музичним перформансом як різновидом соціального перформансу – рефлексивним актом самопрезентації перформера та аудиторії у процесі комунікації. Хоч музичний перформанс як форма комунікації майже не досліджувався з позицій соціальної філософії, Е. Фішер-Ліхте, І. Гофман, Р. Шехнер, П. Фелан, Д. Конкерт та Дж. Александер присвятили свої роботи розгляду перформансу як соціального феномену, що можуть стати фундаментом осмислення музичного перформансу як соціального явища.

Наприклад, у своїх дослідженнях Л. Маккормік апелює до концепції соціального перформансу Дж. Александера у контексті аналізу музичного перформансу як різновиду соціального перформансу [1], К. Смол також звертається до розгляду музичного перформансу крізь призму поняття музикування ("musicking") [2], інтерпретуючи музику як соціальний процес колективного творення, а С. Фріс обґрунтовує концепцію музичного перформансу як соціальної події та форми риторики [3]. Щодо наукового доробку вітчизняних дослідників, розгляд музичного перформансу як соціального феномену у ньому не представлений. Окрім того, жоден із авторів не наголошує на комунікативній природі музичного перформансу, не розглядає музичний перформанс як акт комунікації. Хоч у вище згаданих соціально-філософських концепціях розуміння цього феномену не обмежується сферою мистецтва, а навпаки розширюється до меж публічного простору, автори все ж не акцентують увагу на комунікативному значенні цього феномену.

Водночас музичний перформанс вирізняється комунікативним потенціалом, адже він може стати вихідною подією створення суспільного нарративу, а також платформою взаємного обміну думками та переживаннями у вербальній та невербальній формах у процесі його реалізації. Саме тому метою даної статті є обґрунтування явища музичного перформансу як форми комунікації. Для реалізації такої мети видається доцільним

виокремлювати три рівні комунікації у межах соціального перформансу, зокрема і музичного: 1 – рівень трансляції інформації; 2 – рівень обміну та творення сенсів; 3 – рівень трансформації соціальної дійсності. На першому рівні певні обсяги інформації є одиницями обміну, на другому відбувається символічний обмін та колективне творення сенсів, що полягає у комунікації не стільки фактів, скільки вираженні себе учасниками комунікації – самопрезентації. Третій комунікативний рівень є процесом створення і трансформації дійсності через комунікацію, що відбувається у перформансі.

Музичний перформанс як повідомлення

Музика, як і мова, являє собою універсальний людський комунікативний засіб. Музика є універсальним засобом фіксації, збереження та трансляції інформації за допомогою метафоричної мови музичних символів. Це дозволяє розглядати музичний твір як комунікативний медіум, що передає певну інформацію, а тому виступає як повідомлення. Соціально-комунікативна влада музики як повідомлення полягає у переконанні публіки у тих ідеях, які вона втілює (вербально чи за допомогою форми музичного твору, що виконується у перформансі), адже слухання музики є інтерпретацією повідомлення.

Традиційно музичний твір і музичний перформанс вважаються соціально резонансними, якщо текст, який супроводжує музику, стосується нагальних соціальних проблем, відображає настрої маргінальних прошарків соціальної ієрархії, є втіленням духу протесту проти існуючого соціального порядку тощо. Ці риси уповні втілила "Марсельеза" – гімн Французької революції, гімн сучасної Франції, а також неофіційних гімн революціонерів усього світу. Її слова підсилювали революційність музики, спонукали звільнити пригноблений народ від свавілля аристократії і ствердити ідеали Свободи, Рівності і Братерства. Патріотичне забарвлення, налаштованість на безкомпромісну боротьбу та перемогу, революційність – усі ці риси тексту пісні сприяли її популяризації та символізації. Невипадково "Марсельезу" співали під час "Весни народів" у 1848 році, революції 1871 року у Франції, на початку ХХ століття під час революційних подій у Росії. Таким чином, ця музика стала уособленням боротьби і революційного піднесення у всій Європі.

Протестною є і музична традиція афроамериканців, що зароджувалася як форма спротиву пригнобленій соціальній групі. Музика була для афроамериканських рабів можливістю відчувати приналежність до своєї культурної спадщини та виразити протест проти гніту, який цей народ переживав упродовж своєї історії. Тексти пісень були втіленням рішучого протесту. Основна вимога свободи фігурує у багатьох назвах спіричуелів – основного жанру афроамериканського фольклору, зок-

рема "We'll Never Turn Back", "Steal Away", "O Freedom" тощо, які зрештою стали символами боротьби за громадянські права і свободи у США.

Тож музичний твір, що у колективному виконанні перетворюється на соціальний перформанс, здатний виступати як повідомлення завдяки супровідному тексту, який виконує інформаційну, комунікативну, освітню функції, привертаючи увагу широкої аудиторії до конкретних соціальних проблем. Цей текст зазвичай містить гасла руху, а тому є політичним та ідеологічним. Водночас повідомлення може міститися не лише у вербальній компоненті музичного твору, а бути втіленим у його мелодії, у звукових образах, що не зменшуватиме його інформативність. Сама форма музичного твору може виражати актуальні соціальні ідеї. У такому випадку музичний твір необхідно сприймати як цілісність, не вичленовуючи структурні елементи, не звертаючи увагу на супровідний текст, адже у такому випадку, аргументація розгортається завдяки музичній формі твору.

Ідею музичного твору як повідомлення стверджує у XIX столітті видатний віденський класик Л. ван Бетховен своєю Дев'ятою симфонією, яка втілює тему героїчної боротьби – ключову тему творчості композитора. Присвячена королю Пруссії Фрідріху-Вільгельму III, герою національно-визвольної боротьби німецьких князівств проти військ Наполеона, вона втілює дух свободи, цінності єднання людей, толерантності, національного самовизначення. Ці мотиви розвиває і введена у симфонію ода "До радості" Ф. Шиллера, що на межі XVIII-XIX століть надихала прогресивні інтелектуальні кола Європи, зокрема і самого композитора.

Дев'ята симфонія стала сміливим викликом, нагадуванням про те, що провідні ідеали свободи, рівності, єднання продовжують жити навіть у часи соціальних катаклізмів і негараздів; що шлях до свободи лежить через об'єднання людей у спільній боротьбі. Драматургія Дев'ятої симфонії втілює ідею аргументативності музичного твору. Музика у цій симфонії рухається від "темряви" до "світла", стверджуючи необхідність боротьби за краще майбутнє, що на найвищому рівні єдності аудіального і вербального досвіду втілює "Ода до радості". Таким чином, Л. ван Бетховен у музичній формі зміг передати соціальні ідеї та цінності, що ніколи не втраять своєї актуальності. Невипадково тема фіналу Дев'ятої симфонії стала основою гімну Європейського Союзу та Ради Європи і вважається одним із європейських символів.

Музикування як творення музики разом. Виникнення певних відносин між людьми у процесі участі у музичному перформансі є докомунікативним базисом взаємодії ("precommunication basis of interaction") [4]. Цей концепт, запропонований А. Шютцем, розкриває соціальну природу музики та потенціал її соціального впливу у формі музичного перформансу. Під докомунікативним базисом взаємодії А. Шютц розуміє таку взаємодію, яка засновується не на змісті символів, а на часовій взаємоузгодженості через жести, координацію рухів тощо. Згідно з А. Шютцем, будь-яка можлива комунікація передбачає "взаємоналаштування стосунки між комунікатором та адресатом. Такий стосунок народжується через взаємообмін досвідом у режимі внутрішнього часу, через переживання єдності у "Ми" [4]. Така взаємодія композитора, виконавця і публіки, яка передусє вербальної комунікації, можлива тому, що переживання музичних подій належать до виміру внутрішнього часу.

Музика насправді матиме соціальний вплив лише тоді, коли усі учасники взаємодії намагатимуться бути співвіднесеними один із одним, створювати музику ра-

зом. Звичайно, аби бути переконливими, музичне повідомлення має бути суголосним цінностям та світоглядом учасників музичного перформансу. Водночас раціонально-вербальний вимір не є первинним у встановленні зв'язку перформера та аудиторії. Саме тому найбільший вплив музичний перформанс матиме через активну залученість слухачів до музикування як перформансу.

Таке розуміння музичної комунікації дозволяє розглядати музику як ефективний інструмент переконання: коли чужий (особа, що не є членом певної соціальної групи) розділятиме конкретний досвід членів не своєї соціальної групи через безпосередню взаємодію із ними ("face-to-face relationships"), через деякий час він зможе прийняти їхній культурний патерн, який не завжди можна виразити вербально, адже він спершу переживається на докомунікативному рівні як життєсвіт – світ спільних уявлень, цінностей тощо. Це робить докомунікативну взаємодію первинним джерелом сенсів, адже не дозволяє перекладати символи чужою мовою. Саме тому спільне часове переживання через переживання разом та інтеріоризацію ідей, емоцій і почуттів дозволяє брати участь у творенні колективної історії групи.

Наприклад, люди завжди прагнуть почувати себе у колективі, належати до спільнот, цілі яких відповідають індивідуальним переконанням. Невипадково одним із найефективніших шляхів соціалізації є музика, що дозволяє рухатися у її такт, співати разом у колективі, адже вона є потужним регулятором емоційного стану реципієнтів. Зважаючи на те, що музика – ірраціональний медіум, вона виконує функцію емоційного захоплення краще, ніж вербальні інструменти впливу (промови, публічні лекції, памфлети тощо). Масам складно критично сприймати вербальну аргументацію, тому музика якнайкраще дає можливість зрозуміти та відчувати ідеї соціального руху. Наприклад, музикування "пробуджує емоції колективної солідарності та викреслює особисту фрустрацію, із чим не можуть впоратися слова" [5; р. 152]. Позитивні емоції є свідченням ефективності музичного перформансу, а також єдності усіх його складових (акторів, аудиторії, колективних уявлень, мізансцени, засобів символічного виробництва та соціальної влади) [6].

Така перспектива розгляду музичного перформансу як форми комунікації та засобу соціального впливу утворює розуміння перформансу як процесу постійного творення соціальних смислів у комунікації, неперервної інтерпретації без навернення до авторитету первинного значення твору. Наприклад, у розумінні музики як платформи, комунікативного базису взаємодії важливою є ситуація зустрічі та творення сенсів разом. Музика одночасно виступає і тлом інтерпретації та комунікації, і джерелом сенсів. Вона створює умови для залучення до взаємодії та творення сценарію усіх учасників. Музичний перформанс сприяє встановленню соціальних відносин, бере участь у формуванні культурного патерну, намагається залучити до нього тих, хто не ідентифікує себе із ним. Таким чином, музика виступає і тлом, і ефективним інструментом переконання усіх залучених до музичного перформансу.

Музичний перформанс і соціальні перетворення. Як і мова, музика є інтерактивним та інтерсуб'єктивним медіумом і виконує роль менеджера соціальних відносин. Саме тому музичні перформанси є можливістю для його учасників обмінятися поглядами, взяти участь у дискусії. Музичний перформанс виявляється локусом маніфестації соціальних поглядів та відносин у формі дебатів, де кожен учасник може проявити соціальну активність. У комунікації учасники музичного перформансу відчують себе рівноправними, хоч соціальні

групи, до яких вони належать, є соціально нерівними. Це свідчить про те, що музика як комунікативний форум відіграє важливу роль у реконфігурації соціальної ієрархії, що створює можливість для вільного висловлення оцінок і поглядів. Саме тому музика не лише є медіумом передачі інформації та формою вираження соціальних ідей, але й може виступати рушієм соціальних трансформацій.

Музика відіграє важливу роль у процесі символічного визначення та створення соціальної ідеології соціальних рухів, адже завдяки супроводжувальному тексту та музичній формі вона об'єднує, переконує, освічує, розважає, додає хоробрості, створює умови комунікативного форуму для учасників соціального руху. Згідно з Л. Гьор, функція музики полягає у спробі встановити кращий порядок, відображаючи світ таким, яким він є та артикулюючи альтернативний погляд [7, р. 106]. Вона є інструментом трансформації суспільства. Саме тому музика має розумітися як "інтегральна складова загальної стратегії прогресивних змін" [8], а також як впливовий важіль врегулювання взаємодії різних соціальних груп та забезпечення рівноваги у суспільстві.

Музичний перформанс як втілення і вираження колективних уявлень соціальної групи. Музичний перформанс артикулює колективні уявлення, підтримуючи прихильність та згоду ("commitment") щодо основних ідей учасників соціального руху. У перформансі створюється семіотична сітка кодів, що дозволяють його учасникам через їхню інтерпретацію відчувати єдність та приналежність до спільної справи. Згідно з Р. Айерманом та Е. Джеймісоном, музика дає учасникам соціального руху теми, смисли та почуття спільності, взаємопов'язаності з іншими [9]. Музика, таким чином, посилює почуття приналежності, адже учасники руху через пісню або творення музики разом висловлюють цілі руху. Наприклад, під час єгипетської революції 2011 року пісня "Irhah" ("Йди геть") Ремі Ессама ще більше об'єднала протестувальників, виразивши їхні колективні уявлення. Автор просто зібрав до купи вигук людей, зробивши із них текст пісні. Таким чином він посилив у аудиторії почуття приналежності до єдиного руху, відданості єдиній меті – встановлення справедливості, демократизації країни шляхом повалення злочинного державного режиму.

Музичний перформанс як творення колективної ідентичності. Музика є корисною для соціальних рухів, зважаючи на те, що вона уможливляє активну участь прихильників руху в його розвитку та підтримує колективні уявлення, що сприяють згоді учасників. Згідно з С. Фрісом, музика надає нам "суб'єктивний смисл соціальності нашого буття" ("intensely subjective sense of being sociable"). Чи то джаз або реп для афроамериканців, чи то камерна музика XIX ст. для німецьких євреїв в Ізраїлі, у будь-якому випадку музика артикулює та спонукає пережити колективну ідентичність" [3, р. 273]. Беручи участь у музичному перформансі, слухачі традиційно переймають певний тип соціальних ролей, через які вони долучаються до соціально-художнього життя, у якому "я" переходить у "ми". Намір взяти участь у музичному перформансі посилюється бажанням долучитися до спільного емоційного поля художньої та соціальної комунікації, під час якої створюється колективний наратив, що артикулює статус учасників соціального руху та їхні цілі.

Музичний перформанс як "навчання неосвічених" [10]. Музика як невербальний медіум здатна змінювати погляди та поведінку індивідів, та впливати на їхню свідомість. Саме тому соціальні рухи можуть вбачати в

музиці інструмент для донесення, обґрунтування певної ідеї з метою підвищення культурного рівня учасників руху, а також залучення нових членів. Виходячи із цього, музичний перформанс у соціальних рухах виконує освітню функцію. Він є рупором соціального руху. Згідно з Джоном Стрітом, соціальні рухи слід розуміти як продюсерів знання, а музику – як форму знання і дії [11]. Наприклад, поп-госпел композиція "We are the World" була покликана привернути увагу до голоду в африканських країнах.

Музичний перформанс як інструмент заохочення нових учасників. З метою привернення нових учасників соціального руху та підтримання солідарності вже наявних прихильників соціальні рухи ініціюють культурні проекти. Серед різновидів культурних проектів – музичний перформанс. Музичні перформанси спонукають людей переходити від інтелектуальної обізнаності та емоційного співчуття до активної участі у колективній діяльності руху і трансформації соціальної дійсності. Музичні перформанси уможливлюють участь у них кожного слухача, перетворюючи його на творця. Саме тому кожен має можливість висловитися, почути себе зі сторони, позбавитися страху виразити свої погляди.

Музичний перформанс як спосіб мобілізації ресурсів. Неможливо оминати увагою матеріальний аспект корисності музичного мистецтва для соціальних рухів. Останні потребують матеріальних ресурсів для ефективного функціонування, тому музика та музичні події (концерти, фестивалі, перформанси) є чудовою можливістю отримати необхідні кошти. Наприклад, виконавцям вже згаданої вище композиції "We are the World" вдалося заробити 54 мільйони доларів, які були відправлені у благодійний фонд USA for Africa.

Музичний перформанс як пролонгація соціального значення руху після його завершення. Відродження музики певного періоду відроджує пам'ять про соціальний рух та його ефективність. Музичний перформанс дозволяє розглядати ідеї соціального руху, що втілюються у ній, не як застарілі, а як такі, що можуть стати актуальними у будь-який період історії. Виходячи із цього, традиції не зникають і не консервують нові соціальні рухи, що виникають. Згідно з Р. Айерманом та Е. Джеймісоном, традиція не заважає соціальним трансформаціям, а навпаки як культурний ресурс уможливлює відродження соціальної дії і сама може зазнавати змін у нових соціальних умовах [9, р. 7]. Наприклад, українські повстанські пісні першої половини XX ст., просякнуті духом української національно-визвольної боротьби, що символізують незламність української, виражали колективні уявлення учасників Революції Гідності. Так само і еволюція композиції "We shall overcome", що з'явилася у XIX ст. як госпел "I'll be alright", а у середині XX ст. стала гімном соціального руху за громадянські права у США.

Таким чином, музичний перформанс як соціальний феномен є також і формою комунікації, що відбувається на трьох рівнях: передачі інформації, творення музики разом, а також соціальних трансформацій. Музика як повідомлення здатна передавати інформацію через музичну форму та супроводжувальний текст, які втілюють певні соціальні ідеали та цінності, що обумовлює можливий значний соціальний резонанс музичного перформансу. Окрім того, музичний перформанс є процесом творення музики разом – колективного творення сенсів, що солідаризує спільноту та уможливлює комунікацію. Зрештою, музичний перформанс як соціальна подія є не лише процесом передачі інформації та обміну сенсами, але й процесом створення і трансформації со-

ціальної дійсності через комунікацію, що стає платформою для дискусії щодо зміни соціальних і культурних норм, що лежать в основі колективних уявлень і соціальної влади. Такий розгляд музичного перформансу як соціального феномену, що має комунікативний характер, уможливує подальше дослідження мистецького перформансу, як комунікативного медіуму. Окрім того, видається доцільним проаналізувати інші види соціального перформансу, зокрема політичного, з огляду на можливість їхньої концептуалізації як форми комунікації.

ЛІТЕРАТУРА:

1. McCormick L. Music as social performance / L. McCormick // *Myth, Meaning, and Performance: Toward a New Cultural Sociology of the Arts* / R. Eyerman, L. McCormick. – Boulder : Paradigm Publishers, 2006. – P. 121–144.
2. Small C. Musicking. The meanings of performing and listening / Christopher Small. – Hanover : Wesleyan University Press, 1998. – 238 p.
3. Frith S. Performing rites: on the value of popular music / S. Frith. – Cambridge : Harvard University Press, 1998. – 352 p.
4. Schuetz A. Making music together: a study in social relationship / A. Schuetz // *Social Research*. – 1951. – Vol. 18, № 1. – P. 76–97.
5. McNeil W. H. Keeping together in time: dance and drill in human history / W. H. McNeil. – Cambridge ; Massachusetts : Harvard University Press, 1995. – 216 p.
6. Alexander J. C. Cultural pragmatics: social performance between ritual and strategy / J. C. Alexander // *Sociological theory*. – 2004. – Vol. 22, № 4. – P. 527–573.
7. Goehr L. Political music and the politics of music / L. Goehr. // *The journal of Aesthetics and Art Criticism. The Philosophy of Music*. – 1994. – Vol. 52, № 1. – P. 99–112.
8. Gall S. The power of music in political struggle [Electronic resource] / S. Gall. – 2013. – Access mode : <http://nationalcollective.com/2013/12/01/the-power-of-music-in-political-struggle-part-1-censorship-and-the-social-influence-of-music/>.
9. Eyerman R. Music and social movements: mobilizing traditions in the twentieth century / R. Eyerman, A. Jamison. – Cambridge : Cambridge University Press, 1998. – 204 p.
10. Rosenthal R. Serving the movement: the role(s) of music / R. Rosenthal // *Popular Music and Society*. – 2001. – № 25. – P. 11–24.
11. Street J. Playing to the Crowd: The Role of Music and Musicians in Political Participation [Electronic resource] / J. Street, S. Hague, H. Savigny. – 2007. – Access mode : <http://www.lse.ac.uk/internationalDevelopment/research/NGPA/researchProjects/pdfs/PlayingtothecrowdStreetetal.pdf>.

Lihus M.

MUSICAL PERFORMANCE AS A FORM OF COMMUNICATION

The article deals with the consideration of the musical performance from the position of social philosophy so as to justify the communicative character of the participants' interaction during the performance realization. The author defines three communication levels within the boundaries of the musical performance: the level of information transmission, the level of exchange and creation of meanings, and the level of social reality transformation. Consequently, the musical performance can be a message that is transmitted via the accompanying text or embodied in the musical form; a platform of exchange of ideas through music, or a medium of social transformations. Much attention is paid to the analysis of the transformative power of musical performance as a persuasive tool in social movements. The author draws a conclusion about the communicative nature of the musical performance and fruitfulness of application of the research results to the analysis of performance communicative dimensions.

Key words: music, performance, musical performance, communication, musicking.

Н. С. Щербина

аспірантка

ПОТЕНЦІАЛ МЕТОДОЛОГІЇ БРИТАНСЬКОГО ЕМПІРИЗМУ У ВИВЧЕННІ КОНЦЕПТУ ПОВАГИ

На основі розробок Д. Лока, Дж. Барклі та Д. Г'юма продемонстровано потенціал методології британського емпіризму у вивченні концепту поваги. На прикладі аналізу поняття поваги та дотичних до неї понять продемонстровано: можливість застосування підходу Д. Лока до розуміння природи знання у дослідженні типів поваги та їх початків; можливість вирішення питання про суб'єктивний характер сприйняття моралі як відмінний від інтерсуб'єктивного характеру сприйняття світу шляхом застосування моделі пізнання світу через сугестію (Дж. Барклі). Використано ідеї Д. Г'юма про характер людського знання, щоб акцентувати увагу на тому, що різниця у співвідношеннях пристрастей, які є реакцією на об'єкт, зумовлює різницю у типах поваги.

Ключові слова: методологія британського емпіризму, повага, типи поваги, зневага, сугестія.

В епоху кроссдисциплінарних досліджень питання адаптації методів постає особливо гостро на перетині гуманітарних та природничих наук. У цьому контексті актуальними стають праці емпіристів Нового часу, які намагалися розробити єдиний метод для різних сфер пізнання. Саме тому їхні дослідження мають великий потенціал для розробки нових, більш сучасних методів, а ключовим аспектом у цій розробці може стати застосування їх підходу в природничих науках до гуманітарної царини, зокрема сфери моралі. Такі спроби можуть допомогти розв'язати одну з ключових проблем, а саме питання переходу від якісних суджень до кількісних, від описових до нормативних.

Проблему емпіризму, зокрема методології емпіризму досліджували такі дослідники, як С. Гудвін, Б. Гусев, Д. Кемпбел, А. Кенні, М. Кравець, Л. Лоуб, Дж. Макі та інші.

Проблему поваги репрезентували сучасні дослідники: Е. Андерсон, А. Анісімов, Л. Архангельський, Т. Бірч, Г. Бандзеладзе, Б. Безлепкін, А. Власов, М. Гуренко-Вайцман, С. Дарвал, Р. Діллон, А. Донаган, Р. Доні, С. Делью, В. Капіцина, А. Козловський, М. Козюбра, А. Ковлер, Є. Лукашев, С. Максимов, В. Малахов, П. Тейлор, Дж. Файнберг, У. Франкена, С. Хадсон та ін.

Мета цієї статті – продемонструвати потенціал методології британського емпіризму у вивченні концепту поваги, ґрунтуючись на розробках Д. Лока, Дж. Барклі та Д. Г'юма.

На думку Д. Лока, не існує вроджених ідей та принципів, а тому все, що ми знаємо, ми знаємо з досвіду. Те ж саме стверджує Д. Лок і про моральні принципи у третій главі першої книги його праці "Есе про людське розуміння", а саме, що не існує вроджених та універсально погоджених практичних (моральних) принципів. Істинність таких принципів варто підтверджувати за допомогою міркування та обґрунтування [Locke 2017, Book I: 9]. Самий той факт, що не існує універсальної моралі, а це є очевидним щонайменш відповідно до кількості культур та релігій, підтверджує позицію Д. Лока про досвідний характер знання, у тому числі і того, що стосується моралі.

Підхід Д. Лока можна застосувати до дослідження типів поваги та їх початків. Наприклад, дослідивши явища, які викликають перші враження, які згодом формують у нас почуття поваги, ми зможемо більш чітко виокремити типи поваги, що існують. Ми не будемо суперечити позиції Д. Лока стосовно того, що не існує універсальних принципів моралі, якщо будемо досліджувати прояви поваги за допомогою певної фокус-групи. Тобто дослідження можна побудувати шляхом популярної індукції, де висновок (а саме твердження

про те, якими є джерела та особливості конкретного типу поваги) отримується шляхом аналізу та об'єднання результатів дослідження досвіду різних представників фокус-групи. Такий підхід забезпечить нас від претензії на універсальність результатів (навіть з урахуванням обмеження певною культурною традицією), але водночас надасть нам можливість розглядати повагу ширше, ніж просто як суб'єктивну думку про досягнення об'єкта нашої поваги. Таким чином ми отримаємо змогу простежити початки почуття поваги, зрозуміти, як саме виникає це почуття, а отже, й удосконалити процеси, що регулюють юридичний та соціальний захист поваги як однієї з основ людських відносин.

За Д. Локом, існують прості та складні (комплексні) ідеї. Прості ідеї формуються у нашому розумі першими і є результатом інформації, отриманої від чуттєвого сприйняття, та рефлексії нашого розуму. Прості ідеї містять у собі все наше знання. Отримавши прості ідеї, наш розум має можливість комбінувати їх у будь-якому порядку та отримувати незліченну кількість складних ідей. На відміну від складних ідей, прості ми не можемо продукувати довільно, тобто без чуттєвого досвіду чи рефлексії. Д. Лок з цього приводу говорить наступне: "Влада людини над цим маленьким світом його власного розуміння нагадує його силу над великим світом видимих речей, де він може лише скласти і розділити матеріали, які він знаходить для нього доступними, і не може нічого зробити, щоб створити найменшу частку нової матерії або зруйнувати один атом того, що вже існує" [Locke 2017, Book II: 23]. За дуже поетичними рядками ховається чітке обмеження можливостей людського розуму, а саме те, що людина не здатна знати більше того, що вона здатна відчутти і сприйняти. Тобто навіть складні ідеї не виходять за межі нашого розуміння і будь-яке нове знання не є новою істиною, понад тієї, яку ми здатні сприйняти через навколишній світ.

Розклавши повагу як феномен на безпосередньо чуттєвий досвід, прості ідеї та складні ідеї, ми отримаємо ланцюг з фрагментів інформації, який допоможе нам побачити, як саме зароджується повага та що є її чинником. Особливий потенціал це може мати знову ж таки для дослідження та виокремлення різних типів поваги. Наприклад, дослідивши нашу повагу до природи, ми побачимо, що передувало її формуванню в окремий тип у гуманітарних дослідженнях.

Наприклад, розглянемо концепт поваги до природи, який зараз є дуже актуальною темою досліджень у сфері філософії, етики, екології, біології, юриспруденції, філософії права, психології, соціології тощо. Питання шанобливого ставлення до природи тісно пов'язане з

усією історією існування людини. Проте концепт поваги до природи у науці існує відносно нещодавно, оскільки питання меж компетенції поняття "повага" доволі довгий час обмежувалось дослідженнями етики та філософії. Не зважаючи на це, повага до природи не є штучним конструктом етики чи філософії, навпаки, це результат розвитку суспільства та його реакції на глобальні екологічні процеси. Однак простежити можливі початки все ж можна, аналізуючи відомі історичні події. Однією з таких подій є існування дельфіна на ім'я Пелорус Джек. Це – сирійський дельфін, що жив наприкінці XIX – початку XX століття між Південним та Північним островами Нової Зеландії. Пелорус Джек увійшов в історію як перша морська тварина, яку було взято під охорону урядом Нової Зеландії, а запам'ятався тим, що супроводжував кораблі, які перетинали протоку Кука. Дельфін супроводжував кораблі, поки вони проходили небезпечними місцями протоки. Місцеві жителі та моряки вважали, що він так допомагає кораблям подолати небезпечну зону. Одного разу у Пелоруса Джека вистрілили з борту корабля "Пінгвін", проте він не загинув. Після цієї події місцеві жителі звернулися до влади з проханням взяти тварину під захист та заборонити полювання на дельфінів його виду. Їхнє прохання було задоволено і цей жест поваги втілюється у перший в історії закон, що захищав морську тварину заборону на її вбивство [Order of Protection for Risso's dolphins 2016]. Це лише одна з подій, яку можна вважати етапом становлення поваги до природи як сфери компетенції права. Проте цей випадок є одним з найяскравіших в історії, а також доволі показовим для нашого експерименту із застосування методу Д. Лока до дослідження типів поваги. Отже, якщо умовно розкласти цей випадок на складові елементи, то ми отримаємо: 1) досвід спостереження специфічної поведінки тварини; 2) враження від вчинків Пелоруса Джека; 3) рефлексію, що виокремила ці вчинки як приклад людяності тварини; 4) прості ідеї, що стали результатами досвіду; 5) поєднання цих ідей у складні ідеї, а саме, наділення тварини людськими рисами і захоплення ними та бажання захистити її як дещо більше, ніж інші представники її виду; 6) формування концепту поваги до природи та всього живого як сутності, яка потребує нашого захисту. Це лише загальні складові, які можна виокремити на перший погляд, проте, заглиблюючись, ми зможемо прояснити ті ключові деталі, які спонукають людину переходити від жалю до окремих ("добрих") тварин до визнання всіх форм життя рівними та гідними захисту.

На думку Дж. Барклі, одна ідея може сугестувати (пропонувати, асоціювати, викликати) іншу, як він демонструє на прикладі зорового сприйняття предметів. "Щоб одна ідея сугестувала іншу розуму, буде достатньо того, що їх спостерігали разом; без будь-якої демонстрації необхідності їх співіснування, або навіть без того, щоб знати, що саме змушує їх співіснувати. Існують незліченні випадки цього, у яких ніхто не може бути необізнаним" [Berkeley 2002: 4]. Оскільки асоціації характерні не тільки для сприйняття фізичних предметів, а й для сприйняття всього, то можна припустити, що сугестія характерна для людини і у контексті морального виміру. Тобто одна емоція буде викликати іншу. Відповідно до цього можна зробити висновок, що дослідження нашого сприйняття моралі можливе методами дослідження нашого сприйняття фізичного світу. Отже, застосувати цей метод Дж. Барклі можна і до поваги, а саме, дослідити почуття поваги у контексті емоцій та почуттів, які викликають його, а також тих почуттів, які викликає саме почуття поваги.

Поняття, дотичні до поняття поваги (милосердя, толерантність, захоплення тощо) можна розглядати в асоціації з повагою. Ідеться про те, що повага асоціює дотичні до неї поняття. Вона викликає ці почуття, навіть якщо ми не розуміємо, що це повага, ми все ж її відчуваємо, а через неї – дотичні до неї поняття. Здатність відчувати повагу є природною для нас, як, наприклад, здатність кохати або ненавидіти. Доказом є навіть те, що ми не можемо змусити людину відчувати повагу. Ми можемо примусити людину проявляти повагу, проте не відчувати її. Звісно ж, важливу роль тут відіграє виховання та навколишнє середовище. У дитини виховується повагу до оточуючого світу, проте її не змушують відчувати повагу. У людини є вроджена здібність відчувати повагу, проте саме розуміння поваги та досвід почуття поваги людина отримує досвідним шляхом.

Щодо почуттів, Дж. Барклі каже наступне: "Як ми бачимо відстань, так ми бачимо і величину. І ми бачимо їх так само, як ми бачимо сором або гнів за зовнішнім виглядом людини. Ці пристрасті самі по собі є невидимими, тим не менш, вони вводяться оком разом із кольорами, а також зміною виразу обличчя, які є безпосереднім об'єктом бачення: а це означає, що вони сприймаються як знаки пристрастей не інакше як тому, що їх спостерігали у супроводі них. Без цього досвіду ми більше не приймали б почервоніння за знак сорому більше, ніж за знак радості" [Berkeley 2002: 18].

Тобто, схоплюючи такі фізичні прояви почуттів, ми можемо аналізувати не тільки причини різних емоцій, але й досліджувати можливості пізнання моральної сфери через фізичний світ. Виходячи із зазначеного вище, можна зробити висновок про зв'язок емоційного пізнання та фізичних ознак прояву емоцій. Людина схоплює та сприймає прояв емоцій так само, як і відстань, величину або ж швидкість. Зазначене дає змогу говорити про залучення даних, отриманих через органи чуття, для дослідження не тільки емоцій і почуттів, але і для дослідження моралі. Оскільки сугестія наявна у сприйнятті повсякчас, схоплення основних зв'язків між ідеями матиме велике значення для дослідження початків різних типів поваги та виокремлення їх суттєвих ознак.

На відміну від радості та гніву, повага є більш складним почуттям і тому її прояв, зазвичай, ми спостерігаємо лише опосередковано, наприклад, через вираз захоплення на обличчі, через мовчання тощо.

Проте часто саме зовнішній прояв є способом висловити повагу, а отже, наше сприйняття поваги також опосередковане нашими органами чуття. Наприклад, повага до суду проявляється у тому, що люди встають, цей самий жест є проявом поваги до жінки з боку чоловіка, до викладача з боку студентів. Подібними жестами поваги також є реверанси, уклін, потискання руки. Саме через асоціації ми соціалізуємо повагу та робимо її зрозумілою. Нас вчать проявляти повагу саме за допомогою асоціацій і кожна культура має свій набір асоціацій для будь-яких соціальних ситуацій. Багато прикладів такої різниці у соціальних протоколах різних країн наводить Г. Ю. Крейдлін. Наприклад, у Португалії замість того, щоб тиснути один одному руки, чоловіки на знак вітання плескають один одного по плечу [Крейдлін 2005: 104]. Таких прикладів локального способу висловити свою повагу є багато і кожен може нести абсолютну протилежне смислове навантаження в іншій культурі. Ключову роль тут відіграє асоціація, яка й забезпечує смислове навантаження всім жестам, що супроводжують соціальні дії.

Таким чином, питання про суб'єктивний характер сприйняття моралі як відмінний від інтерсуб'єктивного

характеру сприйняття світу можна вирішити, адже якщо застосовувати модель пізнання світу через сугестію, то вона буде майже однакова і для пізнання фізичного світу, і для моралі та моральних суждень.

Окреме пізнавальне значення, проте вже для дослідження методології Дж. Барклі, має різниця перекладів, яка впливає на ключові аспекти розуміння його позиції. У російському перекладі акцент зроблений на методі пізнання загалом, проте мало уваги приділяється сугестії ("*suggest*"). Натомість, текст англійською містить цей термін. Досліджуючи російський переклад, ми можемо не побачити цей потенціал методу Дж. Барклі для дослідження моральної сфери, який може бути реалізований саме через аналіз терміна "сугестія" як асоціації ідей у розумі. Наприклад, у параграфі 25 праці "Досвід нової теорії зору" англійською мовою присутнє слово "*suggest*", яке можна перекласти як "сугестувати", "пропонувати", "радити", "навіювати", "натякати" тощо [Berkeley 2002: 4]. У російськомовному перекладі слово "*suggest*" переклали як "внушати" (вселяти, навіювати) [Барклі 1978: 59]. Звісно, такий переклад не змінює значення самого слова "*suggest*", проте він дуже змінює загальне розуміння методу Дж. Барклі. На нашу думку, одним з найбільш точних перекладів "*suggest*" є слово "пропонувати", тобто допомагати, пропонуючи варіанти, але при цьому залишати вибір. Натомість "навіювати" та "вселяти" більше асоціюються з однозначністю та зовнішнім впливом. Виходячи з цього, ми бачимо, що акцент у російському перекладі може бути зміщений у бік однозначності зовнішнього впливу на наш розум, на протилежність цьому, англійський текст залишає нам згадку про суб'єктивний чинник, що завжди присутній у нашому пізнанні. Це є особливо актуальним у контексті моральної сфери, яка сама собою неможлива без суб'єктивного.

Одним із центральних питань, які досліджував Д. Г'юм була саме сфера моралі. На думку Д. Г'юма, всі сприйняття нашого розуму можна поділити на враження та ідеї. Враження, у свою чергу, поділяються на первинні та вторинні, враження відчуття та враження рефлексії. Саме до рефлексивних вражень відносяться пристрасті (афекти) та емоції, подібні до них. Вторинні враження виникають від первинних, як безпосередньо, так і через посередництво ідей. До першого типу, спокійних (*calm*) вражень, належать всі враження від почуттів, а також всі тілесні відчуття болю та задоволення. До другого типу, несамовитих (*violent*) вражень, належать пристрасті (афекти) та інші емоції, схожі на них, наприклад, афекти гордості, приниження, кохання, ненависті, печалі та радості. Найцікавішими в контексті моральних почуттів є саме несамовиті афекти. Афекти поділяються на прямі та опосередковані. Кохання, гордість, приниження, великодушність, пиха, заздрість, співчуття та похідні від них почуття належать до опосередкованих, а до прямих належать такі, як бажання, відраза, радість, страх, надія, печаль, відчай, впевненість тощо [Hume 1896: 145–146].

Проте найбільшу в даному контексті цікавість викликає десята глава другої книги "Про пристрасті (афекти)" під назвою "Про повагу та приниження". Тут Д. Г'юм розкриває повагу найцікавіше, адже не просто пов'язує її з коханням. Він розкриває повагу та приниження як ті афекти, що мають у собі суміш кохання та ненависті. "Хороші якості інших, з першого погляду, породжують кохання; з другого погляду – смиренність; і з третього погляду – повагу; що є сумішшю цих двох афектів" [Hume 1896: 204]. Ця суміш виникає, на думку Д. Г'юма, від порівняння шанованої людини або ж людини, яку зневажають, з нами самими. Тому не дивно,

що одна і та сама людина може викликати своїми здібностями та характером повагу, зневагу, кохання, залежно від людини, яка розглядає її, від того, наскільки розглядувана нами особистість рівна, нижча або ж вища за нас за своїми якостями. Так само, наша думка про людину може змінитися, але ж об'єкт залишається тим самим. Зміна пропорції викликає зміну пристрасті. Таким чином, Д. Г'юм робить висновок, що ці почуття (кохання, повага, зневага та інші) проростають зі спостереження цієї пропорції, яка, у свою чергу, виникає з порівняння [Hume 1896: 204].

На перший погляд, не всі типи поваги викликаються коханням та смиренністю. Дослідивши ступінь, у який ми сприймаємо об'єкт як рівний собі, фактично, ми зрозуміємо у яких пропорціях він викликає у нас кохання, смиренність, ненависть та інші почуття. Саме у цьому контексті ми і спробуємо дослідити, що може бути в основі різних типів поваги. За основу у цій статті було взято класифікацію, подану в Стенфордській енциклопедії філософії С. Хадсоном і доповнену Р. Діллон у статті "Повага" [Dillon 2003]. Наприклад, повага-турбота найбільшою мірою викликана любов'ю, оскільки ми проявляємо таку повагу до тих, кого любимо та кого хочемо захищати. Якщо більш детально поглянути на причини, які викликають таку повагу, то можна побачити, що зазвичай ми звеличуємо та підносимо об'єкти нашої любові, тобто ставимо їх вище за себе. Таке зміщення пропорцій і може породжувати повагу-турботу. Інституційна повага пов'язана скоріше зі смиренністю, яка викликана зміщеннями балансу рівності в бік об'єктів такої поваги – соціальних інститутів, посадових осіб, символів державного рівня. Ми визнаємо верховенство та владу цих об'єктів, а отже, визнаємо нерівність. Любов у цьому контексті може бути доречна, коли мова йде про повагу до державних символів, тобто ми відчуваємо патріотичну любов до країни і поважаємо її символи.

Початками поваги до природи можна вважати декілька афектів: страх, смиренність, милосердя, любов, гордість. Усі ці почуття за різних обставин спонукають людину визнавати природу як самоцінну сутність, яка не є інструментом. Певним чином це можна назвати визнанням нерівності, з одного боку, людина вважає себе вищою за природу, тому відчуває відповідальність за її збереження, а, з іншого боку, часто ми розуміємо, що є дещо могутніше за людину. До таких випадків можна віднести також повагу до перешкоди, яка викликана, більшою мірою, страхом та захопленням перед силами природи. Іншою обставиною, що викликає у нас повагу до живого є, наприклад, захоплення від краси природи, або жаль від споглядання страждань тварин, що викликані діяльністю людини. Фактично, вся сфера екології та біоетики будується на повазі до природи.

Одним з найбільш поширених та визнаних у повсякденному житті типів поваги є оціночна повага. Ця повага спрямована та об'єкти, які, на нашу думку, заслуговують її за певні особливі досягнення, відповідність певним стандартам. Ця повага найближча до описаної самим Д. Г'юмом поваги до багатих та могутніх людей, а також до людей, які наділені доброчесністю, дотепністю, знаннями, здоровим глуздом та добродушністю. Д. Г'юм вирізняє три причини поваги до багатих людей. Перша – це предмети, якими володіють багатії: їх маєтки, речі тощо, ці предмети викликають задоволення у всіх, хто їх споглядає. Друга причина – це очікування вигоди, яку ми можемо отримати від таких людей. Третьою причиною є симпатія, яка спонукає нас ділити задоволення кожного, з ким ми зустрічаємось [Hume 1896: 173–192]. Щодо оціночної поваги, ми так

само можемо застосувати критерій балансу рівності. В обох випадках ми визнаємо перевагу або рівність об'єкта поваги щодо нас. Різниця тільки у причині цієї переваги, це або якості людини, яких нам самим може бракувати, або соціальний та матеріальний статус людини, якого нам так само бракує. У будь-якому випадку оціночна повага тут ніяк не може бути спрямована на об'єкт, який ми визнаємо нижчими за нас у певному сенсі.

Ще одним прикладом можна вважати настановчу повагу, яка проявляється щодо правил, законів, прав тощо. Така повага так само викликається скоріше страхом та смиренністю, аніж любов'ю. Доволі очевидним є те, що ми визнаємо владу закону над нами і тому така нерівність викликає у нас повагу до нього. Відповідно до договірної теорії держави варто припустити, що владу закону ми визнаємо добровільно, так само як і владу правил та прав, а тому до страху та смиренності варто також додати любов, яка проявляється у турботі про свій комфорт та комфорт інших учасників договору. Різні правила та норми можуть викликати різні емоції та почуття, а тому і пропорції причин, що викликають повагу до них будуть змінюватися, що змінить і прояви поваги. Це лише деякі типи поваги, які можна аналізувати, застосовуючи метод Д. Г'юма, проте навіть на їх прикладі можна побачити великий потенціал для сфери гуманітарних наук.

Отже, підсумовуючи все, розглянувши вище, зазначимо, що, ґрунтуючись на розробках Д. Лока, Дж. Барклі та Д. Г'юма, було продемонстровано потенціал методології британського емпіризму у вивченні концепту поваги та типів поваги. У роботі було продемонстровано можливість застосування підходу Д. Лока до розуміння природи знання у дослідженні типів поваги та їх початків. Застосовуючи ідею сугестії Дж. Барклі до аналізу проблеми зв'язку почуття поваги та фізичних проявів емоцій, ми дійшли висновку, що питання про суб'єктивний характер сприйняття моралі як відмінний від інтерсуб'єктивного характеру сприйняття світу можна вирішити через застосування моделі пізнання світу через

сугестію. Адже зазначена модель буде майже однаковою і для пізнання фізичного світу, і для моралі та моральних суджень. Ґрунтуючись на ідеях Д. Г'юма про характер людського знання, ми акцентували увагу на тому, що різниця у співвідношеннях пристрастей, які є реакцією на об'єкт, обумовлює різницю у типах поваги.

Очевидно, що методологія, розроблена зазначеними авторами може бути застосована не тільки в межах філософії та природничих наук. Ці напрацювання також можна застосовувати у теоретичних та практичних дослідженнях у сфері багатьох гуманітарних дисциплін. На прикладі аналізу поняття поваги та дотичних до неї понять продемонстровано, що зазначені методи є дуже актуальними і зараз, що дає змогу розвивати доволі великий спектр практичних досліджень у сфері гуманітарних наук. Досліджені методи доповнюються можливістю застосування психологічних та соціологічних експериментів, що наблизить гуманітарні дослідження до природничих і розширить кількість можливих точок дотику у майбутньому.

REFERENCE:

1. Berkeley, G. (2002) *An Essay Towards a New Theory of Vision*. <<https://www.maths.tcd.ie/~dwilkins/Berkeley/Vision/1709A/Vision.pdf>>
2. Dillon, R.S. (2003) *Respect*. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <<https://plato.stanford.edu/entries/respect/#KinRes>> (First published Wed Sep 10, 2003; substantive revision Sun Feb 18, 2018).
3. Hume, D. (1896) *Treatise of Human Nature*. <http://oll.libertyfund.org/titles/hume-a-treatise-of-human-nature>
4. Locke, J. (2017) *An Essay Concerning Human Understanding. Book I: Innate Notions*. <<https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/locke1690book1.pdf>>
5. Locke, J. (2017) *An Essay Concerning Human Understanding Book II: Ideas*. <<https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/locke1690book2.pdf>>
6. *Order of Protection for Risso's dolphins*. <<https://www.flickr.com/photos/archivesnz/29574418450/in/photostream/>> (2016, September, 23)
7. Барклі, Дж. (1978) *Опыт новой теории зрения*. Сочинения. М.: Мысль, 49-135.
8. Крейдлин, Г. Е. (2005) *Мужчины и женщины в невербальной коммуникации*. М.: Языки славянской культуры.

Shcherbyna N.

THE POTENTIAL OF BRITISH EMPIRICISM METHODOLOGY IN STUDYING THE CONCEPT OF RESPECT

Basing on the work of J. Locke, J. Barkley, and D. Hume the potential of the British empiricism methodology in an investigation of the concept of respect has been demonstrated. The possibility of using J. Locke's approach to understanding the nature of knowledge in investigating the types of respect and their origins has been shown. Applying the idea of J. Barkley's suggestion to the analysis of the problem of connection between the sense of respect and physical manifestations of emotions has been emphasized that the question of the subjective nature of perception of morality as distinct from the intersubjective nature of perception of the world could be solved through the application of the model of cognition of the world through the suggestion. After all, this model will be almost the same for the cognition of the physical world and for morality and moral judgments. Based on D. Hume's ideas about the nature of human knowledge, has been stressed out that the difference in the correlation of passions, that were the reaction to an object, caused a difference in the types of respect. It is substantiated that the methodology that was developed by the mentioned authors could be applied not only within philosophy and natural sciences but also in theoretical and practical researches in the field of many human studies.

Keywords: methodology of British empiricism, respect, types of respect, disrespect, suggestion.

Рецензії

Л. О. Шашкова

доктор філософських наук

ПРАВДА МІФУ: ШЛЯХ ДО ЕКОНОМІЧНОЇ КОМПЕТЕНТНОСТІ

Рецензія

на монографію-навчальний посібник

*Володимир Ільїн. "Етюди про багатство. Легенди. Люди. Життя"
(К.: Інститут обдарованої дитини НАПН України, 2018. – 434 с.)*

У всі часи головною вимогою до вчителя було і залишається вміння передати знання своїм учням. І в цій справі учитель зазвичай через викладання знання і досвіду прагнув виступати в ролі єдиного носія істини. Так з'явилися гуру, маги, жерці, софоси, філософи і, зрештою, педагоги. Але всі прагнули навчити саме своєму знанню. Виключенням став, мабуть, тільки Сократ: він нікого нічого не вчив, але хто хотів, той учився в нього і брав для себе все, що вважав потрібним. Саме сократичний метод є джерелом славнозвісного принципу Аристотеля: "Платон мені друг, але істина дорожча".

З виникненням книгодрукування книга поступово стає основним носієм знань, а на її основі в епоху Просвітництва створюється підручник. Змінювалися часи, змінювався зміст підручників і навчальних посібників, але завжди популярністю користувалися ті, в яких матеріал викладався в доступній, зрозумілій і, головне, цікавій формі.

Утім, реалізувати таке завдання не так вже і просто. За радянських часів великою перешкодою для цього був принцип "класового підходу", під який "підганявся" зміст підручників, наче під кальку. Також застосовувався і принцип "науковості", від якого особливо потерпали гуманітарні науки, оскільки "науковим" був лише марксизм-ленінізм, а його включення в економічну теорію, філософію, етику, історію, естетику тощо залишало учня і студента в полоні догматичного матеріалізму і діалектики як єдино вірної теорії і методології. Тому в багатьох людей, хто отримав освіту в ті часи, залишилися у пам'яті підручники, сповнені теоретичних абстракцій, методологізмів, відірваних від життя прикладів. Навіть у сучасну інформаційну епоху такий виклад матеріалу не забутий і доволі часто зустрічається: та сама хронологія, схожа термінологія, оцінки подій і особистостей. Це стосується почасти й підручників з філософії, економічної науки, культурології, філософії освіти тощо. Щоправда, історія і теорія культури отримали ресурс в національній історії і культурі, але стосовно інших галузей, то часто-густо підручники перевантажені теоретичним матеріалом, відірваним від сучасних реалій і контекстів.

Винятком у цьому сенсі є книга доктора філософських наук, професора Київського національного університету імені Тараса Шевченка Володимира Ільїна "Етюди про багатство. Легенди. Люди. Життя", яка має підзаголовок "Економіка для тебе" і представляє "нове покоління" навчальної літератури. Головне досягнення автора – що він зробив свою книгу, яка одночасно може бути й навчальним посібником з історії економіки, *цікавою*. Вона містить багато матеріалу з міфології, релігії, які фактично є першими інформаційними джерелами насамперед про господарське життя людини.

Антична, єгипетська, китайська та інші міфологічні картини життєвого світу людини сьогодні, як і завжди, привертають увагу не лише науковців, але й молоді. Молоді люди, які хочуть учитися, не втрачають інтересу до легенд і міфів, які допомагають більш повно, через образи героїв і метафори, увійти в світ економіки. Згадаймо, що Ф. Ніцше для популярності своєї теорії психоаналізу використав давньогрецькі міфи про Едіпа й Електру. А сучасний успішний приклад – це використання Голлівудом у своїх блокбастерах хоча і реконструйованих, але все ж таки образів давньогрецьких, біблійних богів і героїв.

У книжці Володимира Ільїна легенди і міфи Стародавнього світу є тим тлом, на якому набуває розвитку господарське життя і формується власне економіка. В результаті економічний матеріал постає необтяжливим, цікавим, "уплетеним" у строкату стрічку соціокультурного процесу. Доцільними є слова автора, що історія економіки через оптику легенд і міфів дає можливість уникнути "інтелектуальної порожнечі", в яку ми "занурюємося" через тотальність технологізму всіх сфер нашого життя. Окрім того, стародавні міфи розкривають особливості менталітету того чи іншого народу, вони не лише "живуть" поряд з нами, але й допомагають зрозуміти сучасний світ і виробити ставлення до нього.

Кожний розділ книги-посібника присвячений окремому епізоду з історії економіки, але одночасно показує його значущість для подальшого соціально-економічного і культурного життя. Наприклад, молода людина з подивом дізнається, що калькуляція часу, режим дня, роботи і, зрештою, знаменита теза Б. Франкліна – "Час – це гроші" започатковується в монастирях раннього середньовіччя. Корисно також дізнатися, як хрестові походи, метою яких було звільнення Святої землі і "Гробу Господнього" від мусульман, започаткували створення "світу-економіки". Не менш цікаво дізнатися, яку роль відіграли д'Артаньян і таємничий бранець "Залізна маска" в збереженні французького меркантилізму у XVII–XVIII сторіччях. Що загальмувало розвиток ринкової економіки в країні і привело до втрати конкурентності з Англією. Книга уникає "нафталинових" (В. Співаковський) знань, які в інформаційну епоху вже не затребувані. Знання сьогодні повинні бути міждисциплінарними, але багато хто все ще думає "дисциплінами". І це поняття часто не викликає асоціації з творчим мисленням чи прогресом. Сучасні знання виводять за межі усталеного "порядку", модернізують і трансформують його.

Автор ураховує особливості "суспільства знань" і надає для ознайомлення необхідну кількість інформації. Зокрема, про долар, його історію і яким чином він став світовою валютою, яка підкорила майже всі економіки. Не менш важливо знати, як заробляти гроші, причому чималенькі гроші, на прикладах історії та успішних людей. Показовою в цьому є історія фінансового успіху Натана Ротшильда, який влаштував економічну кризу для Наполеона, що привело і до військово-політичної поразки.

В умовах України, яка поступово просувається шляхом до європейських зразків добробуту і шлях цей тривалий, дуже корисно познайомитися з причинами і факторами, які зробили Захід багатим. Цей досвід корисний не лише для молоді, але й старшого покоління. Особливо для тих, хто займається економічною політикою і економічним менеджментом.

Структура посібника побудована таким чином, що робить доступним, цікавим і зрозумілим для читача не простий матеріал історико-економічного знання. Позитивним моментом рецензованої роботи є прагнення відійти від схоластики і статистики. На жаль часто ми забуваємо відоме гасло "історія вчить" не в останню чергу і тому, що в системі освіти змушують заучувати історичні дати і роки життя діячів різних епох без належного взаємозв'язку із сучасністю. Автор вибрав тих особистостей в історії соціального, культурного, політичного життя, які визначили характер і напрямки економічного розвитку суспільства до сьогодення. А головне – вони активізують аналіз тих чи інших подій, що виховує, формує новий простір мислення, готує до розв'язання більш складних сучасних економічних проблем.

Завдання освітнього процесу сьогодні полягає не у культивуванні "знаєк". Сучасна людина може пізнавати й розуміти світ самостійно, спираючись на власний розум і чуттєвість. І в XXI ст. розуміння висловлювання "знання – влада" як влади знання, на якій ґрунтується суспільний прогрес, означає дієву присутність людини як суб'єкта перетворень, новацій, творчих змін. Очевидно, що проблема, яку помітив і якої прагнув уникнути автор книги В. Ільїн, полягає насамперед в пасивності знань, якими намагаються "наповнити" учнів. А пасивні знання нікому не потрібні, знання мають бути використані. Теорія, ідея, концепт нічого не варті, якщо вони не привели до певного ефекту. У країні велика кількість розумних і тямущих людей, але вона досі ще не стала успішною і багатою з конкурентною економікою. Тому перший за важливістю – процес формування із сьогоденного учня, студента в подальшому справжнього дівця соціально-культурного і цивілізаційного процесу.

Особливість полягає в тому, що не вистачає не тих, хто багато знає, а людей компетентних, які багато вміють, зокрема впроваджувати знання і досягати результату. Рецензована робота професора В. Ільїна спрямовує учня саме на таке розуміння економічної діяльності, початки якої знаходимо в історії. Для того щоб бути компетентним, треба бачити її взаємозв'язок з культурою, політикою, релігією, мистецтвом, тобто зі справжнім багатомірним життям. Власне, це автору чудово вдалося. Книга засвідчує владу історії, яка в багатьох випадках визначає дії нашого сьогодення. І хоч би які зміни відбувалися в нашому житті, урешті-решт, воно має будуватися на інтересі до знання і особистій компетентності.

АВТОРИ

Баумейстер Андрій Олегович – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії, Київський національний університет імені Тараса Шевченка.

Бойченко Михайло Іванович – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії, Київський національний університет імені Тараса Шевченка.

Бородіна Наталія В'ячеславівна – кандидат філософських наук, Одеський національний політехнічний університет.

Вінтонів Юлія Ігорівна – аспірантка, Вищий навчальний заклад "Український католицький університет".

Голець Оксана Ярославівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри тюркської філології факультету сходознавства, Київський національний лінгвістичний університет.

Гладких Валентин Валерійович – кандидат філософських наук, політичний оглядач, ГО "Система народного контролю "Слово і діло"".

Губерський Леонід Васильович – доктор філософських наук, академік НАН України, ректор, професор кафедри філософії гуманітарних наук, Київський національний університет імені Тараса Шевченка.

Дубняк Златислав – аспірант філософського факультету, Київський національний університет імені Тараса Шевченка.

Ільїн Володимир Васильович – доктор філософських наук, професор кафедри економічної теорії, макро- і мікроекономіки, Київський національний університет імені Тараса Шевченка.

Кхелуфі Аміна Нур Еддінівна – аспірантка філософського факультету, Київський національний університет імені Тараса Шевченка.

Лігус Марія Валентинівна – аспірантка філософського факультету, Київський національний університет імені Тараса Шевченка.

Малишена Юлія Олегівна – кандидат філософських наук, асистент кафедри теоретичної і практичної філософії, Київський національний університет імені Тараса Шевченка.

М'ясоїд Петро Андрійович – співробітник, Полтавська спеціалізована школа-інтернат № 2.

Одинець Анна Валеріївна – аспірантка філософського факультету, Київський національний університет імені Тараса Шевченка.

Пенюк Вадим Богданович – викладач кафедри філософії факультету соціології і права, Національний технічний університет України "КПІ ім. Ігоря Сікорського".

Приходько Володимир Володимирович – кандидат філософських наук, доцент кафедри теоретичної і практичної філософії, Київський національний університет імені Тараса Шевченка.

Рассудіна Катерина Сергіївна – кандидат філософських наук, Інститут релігійних наук св. Томи Аквінського.

Ставинська Ірина Володимирівна – бакалавр філології, координатор стипендіальних програм від японського уряду, Посольство Японії в Україні.

Туренко Віталій Едуардович – кандидат філософських наук, молодший науковий співробітник, Київський національний університет імені Тараса Шевченка.

Чернецький Денис – магістр філософського факультету, Київський національний університет імені Тараса Шевченка.

Шашкова Людмила Олексіївна – доктор філософських наук, завідувач кафедри теоретичної і практичної філософії, Київський національний університет імені Тараса Шевченка.

Щербина Наталія Сергіївна – аспірантка філософського факультету, Київський національний університет імені Тараса Шевченка.

Якубін Олексій Леонідович – кандидат політичних наук, старший викладач кафедри соціології факультету соціології і права, Національний технічний університет України "КПІ ім. Ігоря Сікорського".

Вимоги до авторів

- До друку приймаються статті українською чи англійською мовами обсягом 20–22 тис. знаків.
- Відповідно до вимог МОН України стаття має бути структурованою і містити такі необхідні елементи: формулювання проблеми в загальному вигляді; аналіз останніх досліджень і публікацій з проблеми, що розглядається; визначення окремих питань, що не вирішені в обраній для дослідження проблемі; формулювання мети і завдань; викладення основного матеріалу статті з обґрунтуванням отриманих наукових результатів; висновки і перспективи подальших розвідок у цьому напрямі.
- Текст має бути вичитаний і підписаний автором, для аспірантів, здобувачів – з рецензією наукового керівника та витягом з протоколу засідання кафедри (наукового відділу) про рекомендацію статті до друку.
- На початку статті ліворуч вказати індекс УДК; зазначити прізвище, ім'я та по-батькові автора (повністю), назву установи без скорочень, інформація для зв'язку, які слід друкувати праворуч угорі 14-пунктним напівжирним шрифтом.
- Текст статті друкувати 14-пунктним шрифтом Times New Roman через 1,5 інтервали без переносів; назву статті друкувати 16-пунктним напівжирним шрифтом через інтервал після прізвища автора; поля: верхнє, нижнє, ліве, праве – 2 см, абзац – 1 см.
- Повне ім'я (українською та латиницею), відомості про автора, назву статті, анотацію (не менше ніж 1000 знаків), ключові слова (до 5-ти) вказати українською та англійською мовами.
- Перелік джерел подавати наприкінці статті; у списку джерел вказуються автори, повна назва твору, місто видання, видавництво, том, номер, випуск, рік видання, загальна кількість сторінок; коментарі – у посторінкових виносках із послідовною нумерацією; зразок посилання в тексті: [6, с. 23].

Дотримання вимог щодо оформлення статті обов'язкове. Редакція рукописів не повертає. Редакція залишає за собою право на літературне редагування або відхилення авторських рукописів.

Наукове видання

ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ ГУМАНІТАРНИХ НАУК

№ 2(28)

Оригінал-макет виготовлено Видавничо-поліграфічним центром "Київський університет"



Формат 60x84^{1/8}. Ум. друк. арк. 9,4. Наклад 100. Зам. № 218-9056
Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл38.
Підписано до друку 20.02.19

Видавець і виготовлювач

Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"

01601, Київ, б-р Т. Шевченка, 14, кімн. 43

☎ (38044) 239 3222; (38044) 239 3172; тел./факс (38044) 239 3128

e-mail: vpc_div.chief@univ.net.ua; redaktor@univ.net.ua

http: vpc.univ.kiev.ua

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02