Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

Передплатний індекс
49796

ISSN 2078-8142

ВИПУСК 2(174). Том 1

КИЇВ – 2021

ББК 87.3
М 90

DOI 10.35423/2078-8142.2021.2.1

Мультиверсум. Філософський альманах / Гол. ред. В. В. Лях. Випуск 2(174). Том 1. Київ, 2021. 200 с.

Головний редактор – *В. В. Лях*, доктор філос. наук, професор
Заст. головного редактора – *А. В. Усик*, кандидат філос. наук
Відповідальний секретар – *Р. В. Самчук*, кандидат філос. наук

Редакційна колегія:

Б. Вальденфельс	д-р філос. н., проф. (*м. Бохум, Німеччина*)
В. Г. Воронкова	д-р філос. н., проф. *(м. Запоріжжя, Україна)*
Декомб Венсан	д-р філос. н., проф. *(м. Париж, Франція)*
Р. О. Додонов	д-р філос. н., проф. *(м. Київ, Україна)*
А. М. Єрмоленко	чл.-кор. НАНУ, д-р філос. н., проф. *(м. Київ, Україна)*
Ю. Ю. Завгородній	д-р філос. н., ст. наук. співроб. *(м. Київ, Україна)*
Крепон Марк	д-р філос. н., проф. *(м. Париж, Франція)*
Я. В. Любивий	д-р філос. н., проф. *(м. Київ, Україна)*
А. М. Малівський	к. філос. н., доцент *(м. Дніпро, Україна)*
Т. В. Матусевич	к. філос. н., доцент *(м. Київ, Україна)*
Ніко Скерано	д-р філос. н., проф. *(м. Нюрнберг, Німеччина)*
Л. О. Филипович	д-р філос. н., проф. *(м. Київ, Україна)*
В. В. Хміль	д-р філос. н., проф. *(м. Дніпро, Україна)*

Видання засноване 1998 р.

Свідоцтво про державну рестрацію: КВ № 15444-4016Р

Включено до Переліку наукових фахових видань України
згідно з наказом Міністерства освіти і науки України від 17.03.2020 р. № 409

Затверджено до друку Вченою радою Інституту філософії
імені Г.С. Сковороди НАН України (протокол № 9 від 28 вересня 2021 р.)

Адреса редакції: 01001, м. Київ, вул. Трьохсвятительська, 4
Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України
e-mail: article@multiversum.com.ua web-сайт: http://multiversum.com.ua

© В. В. Лях, 2021
© Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, 2021
© Громадська організація «Філософсько-гуманістична асоціація», 2021

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

УДК 316.42:752
DOI 10.35423/2078-8142.2021.2.1.1

В. О. Ананьїн,
доктор філософських наук, професор, професор кафедри,
Інститут спеціального зв'язку та захисту інформації
Національного технічного університету України
«Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського»,
м. Київ, Україна
e-mail: ananin@ukr.net
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-4786-0011

В. В. Горлинський,
кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри,
Інститут спеціального зв'язку та захисту інформації
Національного технічного університету України
«Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського»,
м. Київ, Україна
e-mail: gvv1004@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-1190-5991

МЕНТАЛЬНІ СТРУКТУРИ СВІДОМОСТІ ЯК ПЕРЕДУМОВА СТАЛОГО РОЗВИТКУ І БЕЗПЕКИ СУСПІЛЬСТВА

Сталий і безпечний людський розвиток багатьма зв'язками пов'язаний з гуманітарною безпекою, яка зумовлена адекватною реакцією особистості на екстремальну ситуацію. Цілеспрямований вплив на поведінку і превентивну діяльність особистості в кризових ситуаціях стає можливим завдяки формуванню особистісної структури свідомості людини – ментального патерну безпеки. Це відкрита, динамічна, порівняно стійка, функціональна структура, що розвивається. Її конституювання відбувається на свідомому і підсвідомому рівнях психіки людини. Формування мен-

© Ананьїн В. О., Горлинський В. В., 2021

тального патерну зумовлено потребами в безпеці, соціальним досвідом їх реалізації, спеціальними знаннями, гуманістичними ціннісними орієнтаціями, соціальним статусом, роллю, установками, мотивацією і рефлексією особистості. Ментальний патерн безпеки містить когнітивну, семантичну, ціннісну, емотивну і поведінкову підструктури. Їх функціювання утворює комплекс моделей і схем адекватного реагування на кризові, екстремальні ситуації, конституює соціальні практики безпеки. Основною функцією ментального патерну безпеки є формування соціальної, психологічної та професійної готовності адекватного осмислення, поведінки і превентивної діяльності в надзвичайних ситуаціях. Провідна роль у формуванні ментального патерну безпеки належить системі освіти в інтересах сталого розвитку. Знання про конституювання ментальних структур безпеки може бути використано як концептуальна основа модернізації освіти в інтересах сталого і безпечного людського розвитку.

***Ключові слова**: свідомість, ментальний патерн безпеки, модус безпеки, смисл, цінності, досвід, освіта.*

Вступ людства у смугу розвитку, що позначається в соціальних дискурсах як «цивілізаційний злам», характеризується зростанням масштабів та інтенсивності екологічних, техногенних, антропогенних катастроф і соціальних катаклізмів на кшталт пандемії. Інтеграція глобальних загроз із зовнішньо-політичною і воєнною експансією, внутрішніми проблемами розвитку української держави, зумовлює потребу переосмислення ментальних основ поведінки і професійної діяльності особистості як передумови гуманітарної безпеки. В основі механізму запобігання антропогенних загроз лежить проблема пошуку нових можливостей і ефективних способів впливу на свідомість, поведінку і вчинки людини в кризових ситуаціях і професійній діяльності. Зміна парадигми мислення на підставі формування етики відповідальності, на переконання Г. Йонаса, є умовою збереження цілісності людського існування [1].

Сучасна освіта, на думку науковців, має втілювати превентивну підготовку людини до вирішення кризово-катастрофічних проблем і переходу на шлях безпечного і сталого розвитку, вико-

нувати функцію випереджального розвитку і формування антикризової поведінки особистості. У доповіді Римському клубу Лін Речел Андерсен (2020) відзначав, що для подолання екзистенційних криз, таких як кліматичні зміни, масове вимирання видів, сервільний капіталізм, штучний інтелект, тероризм, зростаюча нерівність та фінансовий крах, пандемій, таких як COVID-19, людству потрібна освіта [2, с. 12]. Отже, одним з ефективних шляхів впливу на свідомість людини в кризових умовах, зокрема професійну діяльність у структурах сил безпеки і оборони України, на нашу думку, є формування, за допомогою системи превентивної освіти, ментальних структур, що визначають адекватне мислення, поведінку і способи превентивної діяльності людини в кризових ситуаціях.

Метою статті є аналіз проблеми конституювання ментального патерну безпеки у свідомості особистості та його обґрунтування як концептуальної основи реформування системи освіти в інтересах безпеки і сталого розвитку України.

Актуальність проблеми зумовлена потребою в науковому обґрунтуванні напрямів морально-психологічного забезпечення сил безпеки і оборони України, реформування освіти в інтересах національної безпеки, особливо в умовах проведення операції об'єднаних сил та пандемії COVID-19.

Науково-теоретичними засадами розробки ментальних структур безпеки є, по-перше, концепт ментальності, обґрунтований представниками школи «Анналів», що дістав подальшого розвитку у працях В. Андрущенка, А. Гуревича, В. Заболоцького, М. Поповича. Ментальність розглядається як стійка духовна структура, що утворює певні культурні формати сприйняття і осмислення світу, поведінки і діяльності. По-друге, це ідеї колективного несвідомого Е. Фрома і К.-Г. Юнга. По-трете, – ідеї, закладені засновниками гештальтпсихології М. Вертхаймером, К. Кофкою і В. Келером. Ними було розроблено вчення про гештальти (з нім. Gestalt –форма, образ, структура) як стійкі, функціональні психічні структури, які надають смисли і визначають цілісність психічного сприйняття. Ідеї гештальтпсихології були розвинені представниками синергетики в концепті «патерну» (з англ. Pattern – зразок, модель, схема, малюнок, візерунок), який розглядається як впорядкована, врівноважена структура, що визначає параметри порядку

процесуальності. У цю групу входять ідеї П. Бурдьє про «габітус» як вбудований у психіку комплекс моделей і схем реагування на різні ситуації, що структурують соціальні практики людини [3, с. 229–248]. Це також, концепти «смислових структур» життєвого світу Е. Гуссерля, «ментальних структур» К. Леві-Стросса і «символічного порядку» Ж. Лакана.

Різноманіття використаних у праці теоретичних концептів, застосування відповідних методів дослідження, зокрема феноменологічного і аксіологічного аналізу, дає підстави стверджувати про застосування у дослідженні інтегрального підходу [4, с.135].

Одним з перших мислителів, який протиставляв методам різноманітних наук пошук визначальних патернів, що лежать в основі структур свідомості, був Грегорі Бейтсон. Його мета полягала у виявленні принципів організації мислення як сполучного патерну [5, с. 4]. Виходячи з ідей, закладених у концепціях патерну представників феноменології, доцільно зробити висновок про формування у структурах свідомості ментального патерну безпеки як результату тривалої, інтенсивної динаміки та інтенціональной напруженості процесів, що відбуваються у свідомості і на підсвідомому рівні стосовно безпеки існування і збереження життя. Ментальний патерн безпеки як феномен свідомості являє собою відносно стійку, динамічну, розвинену структуру, що зумовлює форми осмислення, реагування та поведінки особистості в кризових і надзвичайних ситуаціях. Структура ментального патерну безпеки розглядається як результат тривалого, багатоактного процесу становлення, інтеграції та функціонування свідомого і підсвідомого підструктурних рівнів людської психіки, зумовленого потребами в безпеці і ступенем рольової і статусної включності особистості в соціальні процеси. Слід додати, що це відкрита структура, конфігурація якої визначається «точкою зборки», зумовленої особистісними характеристиками, конкретним місцем, часом, формою мотивації поведінки в екстремальній ситуації.

Що стосується принципів організації і розвитку процесів, які утворюють функціональну структуру патерну, то слід підкреслити їх двоїсту природу: соціально-організовану і таку, що самозорганізується. Свідомий рівень характеризується раціональним, передба-

чуваним, усвідомленим, цілеспрямованим і переважно керованим перебігом поведінкових реакцій і діяльності. Цей рівень детермінації може розглядатися як телеологічний, зумовлений соціальною потребою в безпеці. Рівень неусвідомленого і підсвідомого в ментальній структурі характеризується, переважно, непередбачуваністю, стихійністю і спонтанністю психологічних реакцій, що проявляються в нестандартних ситуаціях. Це прихований від свідомості рівень самоорганізації, найважливішою функцією якого є формування внутрішньої мотивації поведінки, заснованої на зворотних, негативних, коригувальних зв'язках і установках підсвідомості.

Із метою опису властивостей свідомого рівня конституювання ментального патерну безпеки, ми використовуємо поняття «модус безпеки». Модус безпеки – це номінація, що виражає, зумовлений ситуацією, прояв активності свідомості. Його конституювання у свідомості відбувається в умовах домінування інтенцій, з одного боку, спрямованих на збереження безпеки, а з іншого – відчуттями страху, тривожності, вразливості. Цей феномен являє собою порівняно стійку ментальну підструктуру, що утворюється у свідомості під впливом потреб, знань і уявлень про безпеку, зовнішніх об'єктивних умов, що відображають ступінь ризиків і загроз для життя, професійних вимог до підтримки безпеки, досвіду подолання стихійних лих, соціальних катастроф та інших екстремальних ситуацій.

У структурному відношенні модус безпеки являє собою єдність когнітивного, емотивного та поведінкового компонентів. Когнітивний компонент розглядається як синтез теоретичної і буденної форм осмислення безпеки, семантичної і аксіологічної складових. Теоретичний (раціональний) рівень модусу безпеки містить сукупність наукових знань, що функціонують у вигляді ідей, теорій, концепцій, принципів, закономірностей і понять, які відображають уявлення про належне в контексті розв'язання проблем безпеки суспільства. Це рівень конституювання підструктури, що визначає інтелектуальні параметри порядку функціонування модусу безпеки. Теоретичні знання про безпеку базуються на: системі загальнонаукових, соціально-гуманітарних і спеціальних знань, що вписуються в наукову картину світу і свідчить про універсальний характер соціально-природних процесів, загальну природу кризо-

вих явищ, способи прогнозування, попередження, запобігання та подолання загроз, зниження рівня ризиків; концепціях безпеки, що утворюють зміст теорії національної безпеки; теорії безпеки життєдіяльності людини як системи знань про умови безпечної взаємодії людини з техносферою, соціальним та природним середовищем.

Основними функціями модусу безпеки є мобілізація духовних, інтелектуальних, психічних і фізичних здібностей людини, спрямованих на збереження стійкості психіки в екстремальних ситуаціях, запобігання та протидії загрозам, адекватної, осмисленої реакції на ризики, що виникають, підтримку соціально-безпечного, здорового способу життя.

Повсякденний, буденний рівень модусу безпеки формується на основі особистого та колективного досвіду, набутого особою у процесі зіткненнях з погрозами для життя і здоров'я. До уявлень про безпеку людина йшла через переживання трагічних втрат у своєму житті, спричинених війнами, стихійними лихами, епідеміями, соціальними катаклізмами. Опанування повсякденною свідомістю проблемами боротьби за виживання, проходить через протиставлення смислів зла, смерті, горя, страждання, нещастя, безсилля, ворожнечі, війни, стихійних лих та епідемій, таким поняттям, як благо, добро, життя, мир, злагода, щастя, захищеність, порятунок тощо. На цьому рівні складаються і функціонують уявлення та стереотипи масової свідомості про способи підтримки особистої безпеки в повсякденному житті у вигляді здорового глузду. Такі знання мають характер емпіричних уявлень про можливі загрози та шляхи їх попередження в конкретних, побутових життєвих ситуаціях. Культурними формами збереження і трансляції повсякденних знань і уявлень про безпеку є соціальні традиції, звичаї, що функціонують як культурні сценарії поведінки та діяльності.

Семантична або смислова складова когнітивного компонента модусу безпеки виконує синтезуючу смислову функцію. Вона містить уявлення про процеси утворення, руху і зміни смислових образів безпеки. В основі цілісного розуміння безпеки полягають первинні глибинні смисли, що функціонують як метасмисли безпеки. На думку культуролога В. Біблера, такі базисні смисли виконують

функцію універсального «коду» людської культури, що забезпечує осмислення її локальних феноменів. Відповідно до цього підходу, метасмисл безпеки розглядається як феномен свідомості і компонент модусу безпеки, що містить закодовані в ціннісних смислах придбання історичного досвіду людства в боротьбі за своє виживання і подолання стихійних лих, гуманітарних і екологічних катастроф. Метасмисл безпеки являє собою одну з гносеологічних передумов функціонування безпеки як універсальної загальнолюдської і цивілізаційної цінності.

Важливо підкреслити, що значення метасмислу безпеки полягає в забезпеченні синтезу і конституювання локальних смислів безпеки у свідомості людини. Це смисли, що розкривають значущість захищеності людського життя в природному, соціальному, техніко-технологічному середовищах, прояви людської активності, готовності до діяльності в екстремальних і критичних ситуаціях, пов'язаних із соціальним насильством, вміння їх попереджати і ефективно розв'язувати соціальні конфлікти. Семантичну (смислову) структуру модусу безпеки утворюють такі соціальні смисли, як соціальний порядок, надійність, стійкість, гармонійність, адаптивність, життєстійкість.

Аксіологічна складова модусу безпеки конституюється на основі історично сформованих смислів, цінностей і соціальних потреб у безпеці. На основі життєвого досвіду, внаслідок педагогічного впливу, у свідомості формуються ціннісні пріоритети, орієнтація на які сприяє збереженню особистісної та колективної безпеки. За своєю суттю, ціннісні орієнтації являють собою духовні параметри порядку конституювання і функціонування модусу безпеки у свідомості людини. Цінності, що зумовлюють життєстійкість, консолідацію, адаптивність, безпеку, захищеність суспільства і правопорядок, формувалися протягом усього історичного розвитку як результат осмислення і закріплення в культурі трагічного досвіду боротьби людства за збереження свого існування. Ціннісна система виконує функцію «соціокультурного коду» нації, соціуму, цивілізації, людства, що передають від покоління до покоління надбіологічні програми, які регулюють соціальне життя [6, с. 6]. Цінності, спрямовані на захист життя, збереження здоров'я і добробуту, підтримання особистої і колективної безпеки, розглядаються як

джерело сенсоутворювальних основ поведінки і діяльності. При цьому, вищі, духовно-моральні ціннісні орієнтації утворюють стрижень свідомості, що забезпечує стійкість психіки, необхідну в екстремальних умовах діяльності людини, роблять навколишній світ передбачуваним, впорядкованим, соціально захищеним.

Таким чином, ціннісні орієнтації, що відображають особистісні цілі, спрямованість інтересів, переваги, потяги, установки у сфері особистої та колективної безпеки, становлять внутрішньо особистісні, ментальні умови функціонування безпеки як соціальної мети розвитку соціуму [7, с. 271–277]. У сукупності з відповідними нормами і установками вони утворюють аксіологічне ядро модусу безпеки у свідомості людини. В активному і цілеспрямованому впливі системи освіти на формування когнітивної складової у структурі модусу безпеки, автори вбачають один з найважливіших напрямів підготовки фахівців сил безпеки і оборони України.

Емотивний компонент модусу безпеки характеризується взаємовпливом інтенцій, емоцій і почуттів, що впливають на мотивацію соціально-безпечної поведінки та професійної діяльності в сфері забезпечення особистої і колективної безпеки. Вона містить переваги, потяги, очікування, що концентрують спрямованість поведінки і діяльності на формування соціально-безпечних практик, емоції і почуття, що визначають домінуючу спрямованість мислення, поведінки і діяльності в ситуаціях підвищеного ризику для життя.

Особливістю емотивної складової є дихотомічний принцип її функціонування. Психічним феноменам страху, жаху, безсилля, уразливості, тривожності і пригніченості, що породжуються небезпеками, протистоять інтенції відчуття сили, могутності, захищеності, надійності, стабільності, впевненості, спокою, що зумовлюють домінанту безпеки у свідомості людини. Такі екзистенціали конституюють предметні смисли безпечного «життєвого світу». У зв’язку з тим, що людина йшла до повсякденного розуміння загроз своєму життю через переживання тривожності, побоювання, страху перед можливістю смерті, вони стали виконувати функції сигналізації підсвідомості, психологічного індикатора небезпеки, що наближається. Водночас, для непідготовленої свідомості такі пе-

реживання несуть у собі загрозу формування фобій, панічних настроїв і афектів. Одним з таких проявів у масовій свідомості є феномен «демонізації небезпек», що породжується сучасним вибухом у розвитку високих технологій [8], а також, «катастрофізація» свідомості як прояв панічного страху перед загрозою тотального знищення життя.

Конструктивними елементами свідомості, що нівелюють прояви «катастрофізації», є такі емотивні складові модусу безпеки, як обережність, передбачливість, уважність, турбота, відповідальність і моральність поведінки. Визначальними емотивними домінантами феномена безпеки, які мають формуватися засобами освіти, є почуття особистої відповідальності, совісті, обов'язку, спонукання до миру, конструктивному, толерантному, ненасильницькому і справедливому розв'язанні конфліктних ситуацій, спрямованість на діалог і пошук консенсусу [9].

Поведінковий компонент модусу безпеки містить усвідомлено сформовані і закріплені на підсвідомому рівні психологічні програми, установки, професійно-рольові навички поведінки і діяльності в надзвичайних ситуаціях. Це своєрідні сценарії, які утворюють систему психологічного самозахисту як алгоритму поведінкових реакцій людини на загрози навколишнього природного і соціального середовища, що постають перед нею.

У підставі підструктури поведінкового компонента знаходяться елементарні фіксовані установки. Установки формуються на основі знань і уявлень про соціальні і професійні норми безпеки, стереотипів мислення, як результат засвоєння соціального досвіду і професійної підготовки. Значущість установок для збереження безпеки людського існування підкреслює Умберто Еко: «Кожна людина живе в межах даної їй культурної моделі і тлумачить свій досвід у співвіднесенні з миром сприйнятих і засвоєних нею форм: стійкість такого світу є принципово важливою для того, щоб вона могла розумно діяти серед постійних викликів з боку оточення і організовувати стимули, породжені зовнішніми подіями, в сукупність органічного досвіду. Тому збереження всієї сукупності наших установок, не піддаючи їх безладним змінам, є однією з умов нашого існування як розумних істот» [10, с. 160–161].

Установки, що формуються системою професійної освіти, розглядаються як стійкі стандарти сприйняття, мислення, взаємовідносин, поведінки і діяльності фахівців у надзвичайних ситуаціях, що визначаються межами професійних вимог. Установка на безпеку – це спрощена схема реакцій людини, соціальної групи на типову небезпечну або надзвичайну ситуацію, вона поєднує в собі орієнтації, оцінки, відносини, правила, норми поведінки та професійної діяльності. У системі установок акумулюється життєвий досвід, звички, соціальні і правові норми, спрямовані на збереження і захист життя, здоров'я, колективну безпеку в надзвичайних і кризових ситуаціях.

Аналіз впливу на поведінку людини, неусвідомленого, як компоненту ментального патерну безпеки, здійснюється, виходячи з усталеного розуміння «несвідомого» як сукупності активних психічних утворень, станів і процесів людини, неусвідомлюваних їм без застосування спеціальних методів. На думку З. Фрейда, К.-Г. Юнга, Е. Фрома, А. Гелена саме в несвідомому приховані витоки девіації, невмотивованої агресії, деструктивної людської поведінки. Вплив несвідомого на поведінку здатний скорегувати її спрямованість, нівелювати установки, сформовані модусом безпеки.

Непередбачуваність поведінки людини і соціальних груп в екстремальних ситуаціях зумовлена, на думку К.-Г. Юнга, «колективним несвідомим» і «архетипами свідомості». Це глибинні психологічні структури, що несуть елементи стихійності і непередбачуваності в поведінці людини. Людський досвід, сформований у зіткненнях з природними, гуманітарними катастрофами, закладався на підсвідомість як архетипи сприйняття ситуації і алгоритми дій. Архетипи К.-Г. Юнг розглядає як універсальні моделі активності, що довільно визначають людське мислення та мотиви. Вони виявляють себе у вигляді нерефлексованих настанов, схильностей, що зумовлюють прояв людської активності, в тому числі й неадекватну, деструктивну поведінку. Архетипи формуються на міфологічній основі, утворюючи колективну пам'ять людського роду, зберігаючись у «схованках людської душі» [11, с. 92–93].

Поняття архетипу знайшло свій подальший розвиток у працях Д. Бадовського, П. Гуревича, В. Ільїна, в яких архетипи інтерпретуються як «надособистісні ментальні матриці», «динамічні ментальні стереотипи групового досвіду», що мають характер саморефлексуемой системи. Пробудження архетипів з непередбаченими соціальними наслідками відбувається в періоди підвищення соціальної активності людських мас. Загроза «тіньового» боку людської активності полягає у виході з-під контролю розуму в умовах масових форм соціального протесту, що породжує невмотивоване насильство і детонацію соціального вибуху.

Провідним чинником, що знижує, нейтралізує і навіть запобігає впливам тіньового боку людської активності, на думку дослідників, є здатність до рефлексії. Рефлексія, як властивість розвиненої моральної свідомості, висвітлюючи тіньові боки підсвідомості, допомагає побачити те, що вона приховує в критичній ситуації вибору. Отже, рефлексивність розглядається однією з умов функціонування ментального патерну безпеки в єдності усвідомленого і несвідомого, що рефлексується. Позитивна роль несвідомого у функціюванні ментального патерну безпеки визначається такими його формами: адаптація свідомості до надзвичайних ситуацій; інтуїтивне попередження про виникнення загрози життю; мобілізація здібностей до інтуїтивного прийняття рішення; мобілізація волі і сутнісних людських сил у кризовій для життя ситуації.

Стає зрозумілою двояка роль несвідомого у функціюванні патерну безпеки. З одного боку, цей вплив архетипів як сформованих в минулому форм поведінкових реакцій у кризових для життя ситуаціях мобілізує сутнісні людські сили, а з іншого – це можливість прояву агресивних, деструктивних або панічних реакцій внаслідок активізації архаїчних культурних програм. Блокування таких програм стає можливим для свідомості з розвиненими здібностями самоаналізу, рефлексії, самоконтролю.

Ґрунтуючись на наведених теоретичних положеннях можна стверджувати, що ментальний патерн безпеки являє собою порівняно стійку, багаторівневу структуру свідомості особистості, що зумовлює домінування раціонального сприйняття ризиків і загроз життю, адекватні форми поведінки і діяльності, як в екстремальних, так і в повсякденних ситуаціях. Знання особливостей консти-

туювання і функціонування ментального патерну безпеки дає можливість використовувати його в якості концептуальної основи, що визначає спрямованість і зміст освіти в інтересах безпеки і сталого розвитку держави, здійснювати управління безпекою суспільства «м'якими» методами, застосовувати для формування належного рівня морально-психологічного стану сил безпеки і оборони України.

ЛІТЕРАТУРА

1. Йонас Г. *Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації* / пер. з нім. А. М. Єрмоленка. К. : Лібра, 2001. 400 р. URL: http://www.ji.lviv.ua/n28texts/jonas.htm
2. Andersen L. R. *Bildung: Keep Growing*. Nordic Bildung, 2020. 171 p. URL: https://clubofrome.org/wp content/uploads/2020/06/Bildung_Keep_Growing_by_Lene_Rache_Andersen_Excerpt.pdf
3. Бевзенко Л. Постнеклассические практики: возможность концептуализации в логике габитуальных и социокультурных трансформаций. *Постнеклассические практики: опыт концептуализации: коллективная монография* / ред. В. И. Аршинова и О. Н. Астафьевой. СПб. : Изд. Дом «Миръ», 2012. С. 229–248. URL: http://mirspb.ru/sites/default/files/pdf/postneclassika_text_2.pdf
4. Жуленков О. В. Порівняльний філософський аналіз системного та інтегрального підходів до дослідження складних систем. *Мультиверсум. Філософський альманах.* 2019. Вип. 1–2 (167–168). С. 125–140.
5. Бейтсон Г. *Экология разума. Избранные статьи по антропологии, психиатрии и эпистемологии* / пер. с англ. Д. Федотова, М. Папуша. М. : Смысл, 2000. 476 с.
6. Степин В. С. Конструктивные и прогностические функции философии: доклад на XXII международном философском конгрессе в Сеуле с 30 мая по 5 августа 2008 г. *Вопросы философии*. 2009. № 1. С. 5–10.
7. Горлинський В. В. *Філософія безпеки і сталого людського розвитку: ціннісний вимір: монографія*. К. : ПАРАПАН, 2011. 387 с.
8. *Щорічна доповідь Amnesty International 2016/2017 про стан прав людини у світі. 22.02.2017*. URL: https://www.prostir.ua/?news=

schorichna-dopovid-amnesty-international-20162017-pro-stan-prav-lyudyny-u-sviti
9. Подолякіна О. В. Освіта як нова тема доповідей римського клубу. *Мультиверсум. Філософський альманах.* 2020. Випуск 1(171). Том 2. С. 111–125.
10. Эко *У. Открытое произведение* / пер. с итал. А. Шурбелева. СПб. : Академический проект, 2004. 384 с. URL: http://yanko.lib.ru/books/cultur/eco-otkrutoe_proizvedenie-8l.pdf
11. Юнг *К.-Г. Аналитическая психология: прошлое и настоящее*. М. : Мартис, 1995. 356 с.

REFERENCES

Ionas, G. & Jonas, G. (2001). *The principle of responsibility. In search of ethics for technological civilization* (A. M. Yermolenko, Trans.). [In Ukrainian]. Kiev: Libra, 2001. Retrieved from http://www.ji.lviv.ua/n28texts/jonas.htm [In Ukrainian].

Andersen, Lene Rachel. (2020). *Bildung: Keep Growing*. Nordic Bildung. Retrieved from https://clubofrome.org/wp-content/uploads/2020/06/ Bildung__Keep_Growing__by_Lene_Rache_Andersen__Excerpt.pdf

Zhulenkov, O. V. (2019). Comparative Philosophical Analysis of Systems and Integral Approaches to Study Complex Systems. *Multiversum. Philosophical almanac, 1-2 (167-168),* 125-140. Retrieved from http://nbuv.gov.ua/UJRN/Multi_2019_1-2_8 [In Ukrainian].

Bateson, G. (2000). *Steps to an Ecology of Mind. Selected articles on anthropology, psychiatry and epistemology* (D. Y. Fedotova & M. Papusha, Trans.]. Moscow: Smisl. [In Russian].

Stepin, V. S. (2009). Constructive and forecasting functions of philosophy report on the XXII International Congress of Philosophy in Seoul from May 30 to August 5, 2008. *Voprosy filosofiy, 1*, 5-10. Retrieved from https://iphras.ru/uplfile/root/stepin/funktsii_filosofii.pdf [In Russian].

Horlynsky, V. V. (2011). *Philosophy of safety and human development*. Kiev: PARAPAN. [In Ukrainian].

Annual Report Amnesty International 2016/2017 on the state of human rights in the world. Retrieved from https://www.prostir.ua/?news=

schorichna-dopovid-amnesty-international-20162017-pro-stan-prav-lyudyny-u-sviti [In Ukrainian].

Podoliakina, O. (2020). Education as a new topic of reports of the Club of Rome. *Multiversum. Philosophical almanac, 1 (171), Vol. 2,* 111-125. Retrieved from https://www.researchgate.net/publication/345968954_Osvita_ak_nova_tema_dopovidej_Rimskogo_klubu [In Ukrainian].

Eco, U. (2004). *Open work* (A. Shurbeleva, Trans.). St. Petersburg: Academic project. Retrieved from http://yanko.lib.ru/ books/cultur/eco-otkrutoe_proizvedenie-8l.pdf [In Russian].

Jung, K.-G. (1995). *Analytical Psychology*: Past and Present. Moscow: Martis. Retrieved from http://krotov.info/libr_min/27_yu/ng/carl.htm [In Ukrainian].

Valerii Ananin
Doctor of Philosophical Sciences, professor, Institute of special communication and information protection of National technical university of Ukraine "Igor Sikorsky Kyiv polytechnic institute"; Kyiv, Ukraine; e-mail: ananin@ukr.net; ORCID: https://orcid.org/0000-0002-4786-0011

Viktor Horlynskyi
Candidate of philosophical sciences (Ph.D.), Associate Professor, Institute of special communication and information protection of National technical university of Ukraine "Igor Sikorsky Kyiv polytechnic institute"; Kyiv, Ukraine; e-mail: gvv1004@gmail.com; ORCID: https://orcid.org/0000-0003-1190-5991

Mental structures of consciousness as a prerequisite for sustainable development and security of society

Abstract
Mankind's entry into the development zone, which is referred to in social discourses as a "civilizational break", is characterized by an increase in the scale and intensity of environmental, man-made, anthropogenic catastrophes and social cataclysms such as a pandemic. The integration of global threats with foreign policy and military expansion, internal problems of development of the

Ukrainian state, necessitates a rethinking of the mental foundations of behavior and professional activity of the individual as a prerequisite for humanitarian security. Sustainable human development is related to human security. Human security is due to an adequate reaction of the person on the extreme situation. Thus, at the heart of the mechanism of prevention of anthropogenic threats, there is a problem of search of new opportunities and effective ways of influence on consciousness, behavior and actions of the person in crisis situations of professional activity. Targeted influence on the behavior and preventive activities of the person in crisis situations is possible through the formation of the mental structure - the mental pattern of safety. The theoretical basis for the development of a model of the mental pattern of security was Pierre Bourdieu's ideas about "habitus" as a built-in set of models and schemes of response to various situations that structure human social practices. These are also the concepts of "semantic structures" of the life world of Edmund Husserl, "mental structures" of K. Levi-Strauss and "symbolic order" of Jacques Lacan. Mental pattern of security considered by the authors as an open, dynamic, relatively stable, functional structure that develops. Its configuration is determined by the "assembly point", due to personal characteristics, specific place, time, form of motivation of human behavior in an extreme situation. The processes of functioning of the mental pattern of security have a dual nature: conscious, teleological, controlled and subconscious, unpredictable, self-organizing. The conscious level is characterized by a rational, purposeful controlled flow of behavioral reactions due to the social need for security. The unconscious level is characterized by spontaneity and spontaneity of psychological reactions in unpredictable situations. It is a hidden level of self-organization based on feedback, corrective connections and subconscious attitudes. Constituting the mental pattern is due to the needs for security, social experience of their implementation, special knowledge, humanistic value orientations, social status, role, attitudes, motivation and reflection of the individual. Mental pattern of security includes of cognitive, semantic, values, emotive and behavioral substructures. Their functioning is complexed models and schemes to respond adequately to the crisis, emergency situations, constitute a social safety practices. The basic function of the mental pattern of safety is the formation of the social, psychological and professional readiness of adequate understanding, behavior and preventive action in emergency situations. The leading role in shaping the mental pattern of safety belongs to the system of education for sustainable development. The formation, through a system of preventive education, of mental structures that determine adequate thinking, behavior and ways of preventive human activity in crisis situations is one of the

effective ways to influence the state of humanitarian security. The knowledge of the constitution of the mental structures of mental can be used as a conceptual framework of humanitarian policies and the modernization of education for sustainable human development.

***Keywords**: society; structure; mentality pattern of the safety; values; sustainable development; education.*

УДК 130.2:316.42
DOI 10.35423/2078-8142.2021.2.1.2

С. А. Лозниця,
кандидат філософських наук,
науковий співробітник відділу філософії культури, етики і естетики
Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України,
м. Київ, Україна
e-mail: svitlana.loznytsia@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-3682-1340

СОЦІОКУЛЬТУРНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ У ДОБУ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ: ПРИМАТ ПУБЛІЧНОСТІ

У статті здійснюється розгляд соціокультурних трансформацій у добу глобалізації, провідним акцентом яких, як припускається, є примат публічності, що у дослідженні інтерпретується як залежність переконань громадян від інформації, що доноситься з публічного простору. Наголошено на позитивних наслідках глобалізації, зумовлених досяжністю різноманітних думок, що ускладнює появу тоталітарного режиму. Водночас, ситуація появи надміру інформації виявила потреба формування необхідних компетенцій, пов'язаних з умінням відрізняти достеменні дані від фейків. Досліджено вплив глобалізації на культурні ідентичності, зокрема з'ясовано, що переміщення окремих осіб між країнами суттєвим чином не впливає на зміну домінуючої культури. Окреслено концепт «примат публічності» як прикметну ознаку появи глобального простору, що упроваджується значною мірою через ЗМІ.

Ключові слова: *глобалізація, глобалізація культури, мережеве суспільство, публічність, примат публічності, громадянська відкритість, ЗМІ.*

Зрозуміло, що поява глобального світу позначилася чи не на всіх виявах нашого повсякдення: взаємини між особами, економічні відносини, культурні ідентичності – всі ці та інші царини почали зазнавати певних змін. Утім, чи не найприкметнішою ознакою, яка

© Лозниця С. А., 2021

може суттєво впливати на ті чи інші переконання та позначатися на змінах, є примат публічності, що у дослідженні інтерпретується як залежність переконань громадян від тієї інформації, яка лунає з публічного простору.

Глобальний простір створив умови для повсюдності поширення інформації, що, певна річ, унеможливило усталення тоталітарного режиму, але, водночас, полегшує процес поширення фейкової інформації, наслідком чого може стати дезорієнтація громадян у «глобальному масштабі». На сьогодні людство зіткнулося з ще одним непередбачуваним викликом, зумовленим поширенням коронавірусу, перетворивши домівки людей на, кажучи словами Елвіна Тоффлера, «електронний котедж». Також можна побачити й таку ознаку: змагальність за нашу увагу. Певна річ, важливим є те, що з'явилися численні майданчики з навчання, культурного дозвілля та віртуальної участі у Богослужіннях та інших важливих можливостях нашої комунікації. Але як нам зосередитися на важливому, як нам обрати з усіх цих пропозицій щось одне, віддавши перевагу одному, а не іншому? Томас Еріксен означив нашу добу «тиранією моменту», маючи на увазі, насамперед, засилля інформації, з якої треба намагатися щось обирати. Утім, чи можемо ми у даній ситуації казати про «зосередження на важливому» в ізоляції, опиняючись, вочевидь, перед ще більшим інформаційним засиллям?

Відтак, у статті досліджуються зміни, що уможливилися з появою глобального простору. Насамперед вивчається явище глобалізації, зокрема ілюструються нові можливості у взаємодії культур. Оскільки культура є важливою ознакою нашої ідентичності, прояснення цього питання допоможе з'ясувати, чи можуть зазнавати змін ті чи інші суб'єкти глобалізації – національні держави – у зв'язку зі стрімким зростанням культурної взаємодії. Ці та інші проблемні питання простежуються у дослідженні з огляду на примат публічності, тобто зважаючи на те, які наслідки може мати досяжність і засилля інформації на переконання громадян.

Певна річ, проблематика глобалізації досить детально вивчалася й вивчається провідними вченими, серед яких, зокрема, У. Бек, П. Бергер, З. Бжезінський, Е. Гіденс, Д. Гелд, С. Гантінгтон,

Д. Голдблатт, Т. Г. Еріксен, Ґ. Н. Канкліні, М. Кастельс, Е. Мак Грю, Д. Мартен, Ж.-Л. Мецжер, Дж. Перратон, Ф. П'єр, Д. Стігліц, Е. Тоффлер, Ф. Фукуяма та ін. Тож, можна констатувати, що проблематика глобалізації вже неодноразово ставала предметом досліджень провідних науковців. Однак, зважаючи на нові виклики, що постали з посиленням впливу глобального простору, зокрема на переконання громадян, здається за потрібне здійснити реконструкцію явища глобалізації та окреслити найбільш прикметні наслідки соціокультурних трансформацій, однією з домінантних ознак яких, як припускається, постає примат публічності – і це є *метою* нашого дослідження. Насамперед, ми спробуємо з'ясувати, що за найбільш поширеними уявленнями розуміється під явищем глобалізації, зокрема виявити деякі з тлумачень походження терміна глобалізація та здійснити розрізнення понять глобалізації та глобальності. Важливим також є дослідити різноманітні підходи інтерпретації явища глобалізації, що охоплює собою низку чинників – таких як, скажімо, глобалізація як поява «мережевого суспільства» та глобалізація як зміни у наявній традиції. Крім того, вважаємо не зайвим також проаналізувати аспекти, пов'язані з глобалізацією культури, оскільки культура є не лише ознакою нашою ідентичності, а й може поставати й приводом для маніпулятивних технологій, що застосовуються, зокрема, й через ЗМІ. Ці та інші аспекти, що з'ясовуються у дослідженні, складатимуть *завдання* цього дослідження. Незважаючи на значну кількість розвідок щодо тематики глобалізації, зокрема означених проблемних питань, можна говорити про певні аспекти новизни дослідження, а саме: простеження тих чи інших глобалізаційних процесів з погляду концепту примата публічності, прикметною ознакою якого, як припускається, є залежність громадян від інформації, що доноситься з публічного простору. Ситуація, в якій опинилося людство з появою глобального світу, зокрема засилля інформації, з-поміж якої потрібно вміти добирати потрібну інформацію та відрізняти достеменні дані від фейків, а також й інші аспекти, про які йтиметься у статті, й актуалізує дане дослідження.

Розпочинаючи осмислення явища глобалізації, спершу звернемо увагу на появу терміна «глобалізація». Прикметно, що, скажімо, у праці «Метаморфози світу: соціологія глобалізації» (Д. Мартен,

Ж.-Л. Мецжер, Ф. П'єр) ми не знайдемо одностайного твердження щодо того, коли з'явилося це поняття. Так, на початку праці згадується застосування його в економіці: «Термін *глобалізація* почав вживатися в економічній науці, куди він був занесений з англійської мови» [Див.: 13, с. 13]; при цьому авторами розвідки уточнюється: «За С. Лятушем (S. Latouche, 2001), термін глобалізація, запроваджений на початку 1990-х рр. фірмою «Соні» для продажу плеєрів, був підхоплений транснаціональними компаніями та американським урядом [Див.: 13, с. 13]. І відразу ж дається інша версія: «На думку Дж. Бузіно (G. Busino, 2001), цей термін з'являється наприкінці 1950-х рр.» [Див.: 13, с. 13]. Крім того, у дослідженні відзначається, що, на думку А. Матляра (1996), термін *глобалізація* з'явився у 1980-ті роки для позначення «процесу об'єднання економічної сфери і, екстраполюючи, для відображення загального стану планети» [Цит. за: 13, с. 14]. Також до питання прояснення терміна «глобалізація» звертається і Збіґнев Бжезінський у праці «Вибір: світове панування чи світове лідерство». Як зауважує автор, спочатку термін «глобалізація» виник як нейтральне позначення процесу, притаманного глобальним наслідкам технологічної революції. Продуктивне визначення, на його думку, запропонував 2000 р. професор Чарльз Доран, який визначив це явище як «взаємодію інформаційної технології і світової економіки» [Див.: 3, с. 126]. Однак, уточнює Бжезінський, до 2001 р. цей позірно нейтральний економічний термін уже став емоційно навантаженою політичною установкою [3, с. 126]. Тож, навіть із цих даних можна зрозуміти, що поняття «глобалізація» є досить новим, оскільки згадки про нього почали з'являтися лише у другій половині XX ст.

Розмірковуючи над термінологією глобалізації варто також звернути увагу на розрізнення понять глобалізації та глобальності, здійснені німецьким соціологом Уільїхом Беком у праці «Що таке глобалізація?» Так, *глобалізмом* дослідник називає розуміння того, що світовий ринок витісняє чи підміняє політичну діяльність [2, с. 23]. На його думку, це ідеологія панування світового ринку, ідеологія неолібералізму [2, с. 23]. Тлумачення понять глобальності та глобалізації автор здійснює, слідуючи за англосаксонською дискусією [Див.: 2, с. 25]. Так, за словами Бека, поняття «*глобаль-*

ність» пов'язано з тим, що *ми вже давно живемо у світовому суспільстві*, у тому сенсі, що уявлення про замкнуті простори перетворилися на фікцію. Жодна країна чи група країн не може відмежуватися одна від одної [2, с. 25]. Під «світовим співтовариством», пояснює дослідник, мається на увазі спільність соціальних відносин, які *не можуть* інтегруватися в національно-державну політику та визначатися нею [2, с. 25]. Натомість, зауважує автор, під *глобалізацією* розуміються *процеси*, в яких національні держави та їх суверенітет вплітаються в павутину транснаціональних акторів і підпорядковуються їх власним можливостям, їх орієнтації та ідентичності [2, с. 26].

Визначальним аспектом глобалізації, безперечно, є поява Інтернет-простору, що теж ставало об'єктом дослідження провідних вчених. Скажімо, Мануель Кастельс осмислює явище глобалізації через появу мережевого суспільства, за яким мережеве суспільство – це суспільство, соціальна структура якого вибудовується навколо мереж, які активуються через перенесену в цифрову форму інформацію та заснованих на мікроелектроніці комунікаційних технологій [10, с. 41]. Відтак, твердить дослідник, глобалізацію краще розуміти як омережнення (об'єднання в спільну мережу) цих вирішальних в соціальному сенсі глобальних мереж [Див.: 10, с. 42].

Простеживши низку тлумачень поняття «глобалізація», звернемо увагу на деякі прикметні ознаки цього явища. Так, однією з праць, в якій здійснена спроба показати визначальні зміни, що відбулися з появою глобального простору, є книга американського соціолога, футуролога й публіциста Елвіна Тоффлера «Третя хвиля», в якій автор «поділив цивілізацію лише на три частини: сільськогосподарську фазу Першої Хвилі, індустріальну фазу Другої Хвилі та фазу Третьої Хвилі, яка … починається» [17, с. 15]. За словами дослідника, досі людство переживало дві великі хвилі змін, кожна з яких значною мірою знищувала попередні культури чи цивілізації й приносила їм на зміну своє життя, незбагнене для тих, хто прийшов раніше [17, с. 19]. Як йдеться у праці, «Першій Хвилі зміни, сільськогосподарській революції, знадобилися тисячі років. Другій Хвилі, що знаменувала прихід індустріальної цивілізації, – якихось три століття» [17, с. 19–20]. Прикметні ознаки Другої Хвилі Тоффлер окреслює, зокрема, так: «Друга Хвиля збільши-

ла кількість каналів, з яких індивід формував свою картину реальності. Дитина стала отримувати образи не лише від природи або людей, а й з газет, масових журналів, радіо, а потім і телебачення» [17, с. 143]. Наразі сучасна ситуація, що позначена появою Третьої Хвилі, привносить, на думку дослідника, ще й інші зміни: «Сьогодні Третя Хвиля все це рішуче змінює. Прискорюючись у суспільстві, переміна спричиняє паралельне прискорення в нас самих» [17, с. 143]. «Третя Хвиля, за трактуванням автора, приносить із собою істинно новий спосіб життя, опертий на різноманітні, здатні відтворюватися, джерела енергії, на методи виробництва, що зроблять непотрібними більшість заводських конвеєрних ліній, на нові, без'ядерні співдружності, на нову інституцію, яку можна назвати «електронний котедж», і на радикально перебудовані школи та корпорації майбутнього» [17, с. 20].

Простеживши побіжно понятійний апарат явища глобалізації та окресливши деякі зі змін, зумовлених появою глобального простору, звернімо увагу на окремі твердження щодо позитивних та негативних змін, спричинених цим явищем.

Так, за словами американського економіста Джозефа Стіґліца, однією з причин опору глобалізації є те, що вона, як здається, підриває традиційні цінності. Конфлікти тут є цілком реальними і, певною мірою, неминучими. Економічне зростання, включно з тим, яке спричиняється глобалізацією, своїм наслідком має урбанізацію, руйнування традиційних сільськогосподарських суспільств. На жаль, досі ті, хто є відповідальним за упровадження глобалізації, схвалюючи її позитивні результати, все ще надто часто недооцінюють цього негативного боку, загрози культурній ідентичності і цінностям [16, с. 232]. Утім, як уточнює Стіґліц, важливим винятком тут є Джим Вулфенсон, який виступає за культурні ініціативи у Світовому банку [16, с. 247]. Англійський соціолог Ентоні Ґіденс також у своїй праці розмірковує над появою глобалізації та змінами, що відбулися у традиції. Так, за словами автора, сьогодні під впливом глобалізації відбуваються дві засадничі зміни. У західних країнах не лише громадські установи, а й повсякденне життя починають звільнятися з-під влади традиції. Інші суспільства у світі, що залишаються більш традиційними, починають детрадиціоналізува-

тися [6, с. 35]. Автор вбачає у цьому осердя появи глобального космополітичного суспільства [6, с. 35]. Як йдеться у розвідці, це суспільство, яке живе після того, як настав кінець природи. Іншими словами, чим далі, тим дедалі менше сторін фізичного світу залишаються цілковито природними, тобто такими, що не підлягали людському втручанню [6, с. 35–36].

Певна річ, поява глобального суспільства має позитивні наслідки, що пов'язано, зокрема, з доступністю різноманітних думок, що примушує людину замислитися над тими чи іншими ідеями і обирати з-поміж них ті, яких варто дослухатися. У цьому контексті можна згадати слова Томаса Г. Еріксена: «Ідеї, а не зброя зумовили зміну режимів у Східній Європі» [9, с. 42]. Над подібними аспектами, спричиненими появою «глобального світу», замислюється також й Ентоні Ґіденс. Він, зокрема, зауважує: «у добу глобальних засобів масової інформації виявився нежиттєздатним контроль над ідеологією та культурою, що на нього спиралася комуністична політична влада» [6, с. 15]. «Совєтський та східноєвропейський режими, – йдеться далі у дослідженні, – були неспроможні стати на заваді прийому передач західного радіо і телебачення. Телебачення відіграло безпосередню роль у революції 1989 року, яку цілком правомірно назвали першою «телевізійною революцією». За вуличними протестами, що відбувалися в одній країні, спостерігали глядачі в інших країнах, в результаті чого багато хто із них самі виходили на вулиці» [6, с. 16].

Крім того, «інформаційна відкритість» може містити низку інших аспектів. Так, Мануель Кастельс, зокрема, звертає увагу на такий аспект, як залежність тих структур, що надають інформацію: «Мережі Інтернету забезпечують ґлобальне, вільне спілкування, яке стає визначальним для всього. Але інфраструктурою мереж можна володіти, доступ до них контролювати, а їх використання, якщо не монополізувати, то поставити в залежність від комерційних, ідеологічних та політичних інтересів» [11, с. 277]. Також прикметною ознакою глобалізації є неконтрольованість інформації, що відзначає Френсис Фукуяма. Дослідник зауважує, що ґлобалізація є не лише економічною, а й культурною інтеґрацією. Тут йдеться не лише про Інтернет, а й про факси, телефони, телебачення – низку технологічних змін, які спричинили стрімкий наплив

інформації. Ці процеси переважно незворотні. Можна відмежувати свою країну від торгівлі, міжнародного обміну; значно важче побудувати загати від інформації [18, с. 39]. «Сьогодні ж, – продовжує він, – ми зазнаємо інформаційного бомбардування з різних джерел по всьому світі, і ніхто цього не контролює. Це одна з причин побоювань частини людства перед ґлобалізацією» [18, с. 39].

Відтак ще однією очевидністю є те, що поява глобального простору уможливила отримання надміру інформацію, що вимагає набуття потрібних компетенцій для обрання необхідної інформації та розрізнення достеменних даних від фейків. Свою працю Томас Г. Еріксен так і назвав «Тиранія моменту: швидкий і повільний час в інформаційну добу», маючи на увазі надмір інформації: «Найнеобхідніше вміння в інформаційному суспільстві полягає в захисті себе від 99,99% пропонованої інформації, якої людина не хоче» [9, с. 30]. «У такій ситуації з'являється гостра потреба у сортувальному механізмі. Які є критерії для розуміння різниці між добрим і поганим, між знаннями та шумами, якщо запаси всього є безмежними?» [9, с. 32], – запитує дослідник і далі пояснює: «У старі часи відповіддю на подібне питання була або солідна освіта (*Bildung*), надійна особиста ідентичність або чітко визначені інтереси. Сьогодні хаща стала такою густою, що людині треба бути впертою і цілеспрямованою, аби взагалі бути про щось добре поінформованою» [9, с. 32]. Мануель Кастельс також поділяє думку щодо важливості освіти, яка є, радше, постійною спроможністю до навчання. Так, однією з голових проблем, на яку він звертає увагу у своєму досліджені, що виникла з появою Інтернету, – це «запрограмування кожного з нас – і особливо дітей – на обробку інформації та породження знання» [11, с. 277]. Автор так пояснює своє міркування: «Звичайно, я не маю на увазі грамотність у використанні Інтернету, що розвивається (це зрозуміло). Я маю на увазі освіту. Але в її ширшому, фундаментальному розумінні: тобто набуття інтелектуальної здібності до навчання впродовж усього життя шляхом здобуття інформації, яка зберігається у цифровому вигляді, її перетворення та використання для створення знання відповідно до тої мети, якої ми прагнемо» [11, с. 277].

Ще однією прикметною ознакою глобального суспільства, крім появи цифрових технологій, постає «мультиетнічність», на що звертає увагу Т. Г. Еріксен: «Дві революції характеризують нашу добу: електронна і мультиетнічна» [9, с. 42]. «Електронна революція і мультиетнічне суспільство є дзеркальним відбиттям одне одного: обоє відривають особисту ідентичність від традиції та коренів, тобто головних, тривких наративів» [9, с. 42]. Також визначальною ознакою комунікації, зумовлену появою глобальних мереж, за міркуванням Мануеля Кастельса, є мережевий індивідуалізм, який пов'язаний, радше, з об'єднаністю на основі спорідненості, а не з ізольованістю як такою: «Мережевий індивідуалізм – це соціальна модель, не купка ізольованих індивідуумів. Радше, індивідууми будують свої мережі, он-лайн та оф-лайн, на основі власних інтересів, цінностей, спорідненості та проектів [11, с. 130–131].

Також одним з важливих аспектів глобалізації є з'ясування питання про те, чи впливає поява глобального світу на становище культурних ідентичностей. Розмірковуючи над тим, який вплив може мати явище глобалізації на ідентичність націй, зокрема культурну, вважаємо за доцільне з'ясувати, що саме вкладається у поняття ідентичності. Так, Ф. Фукуяма, досліджуючи поняття ідентичності, звертає увагу на те, що це поняття є досить новим. Як розмірковує дослідник, сучасне поняття ідентичності з'явилося всього кілька століть тому, коли суспільства почали модернізуватися. Виникнувши в Європі, воно згодом поширилося й прижилося майже в усіх суспільствах на планеті [19, с. 36]. «Підґрунтям ідентичності, йдеться у праці, стало усвідомлення розриву між внутрішнім і зовнішнім. Люди почали вважати, що всередині них прихована справжня, істинна сутність, і вона якимось чином конфліктує з роллю, яку їм відвело суспільство» [19, с. 36]. За словами Ф. Фукуями, ідея розмежування внутрішнього і зовнішнього «я» невипадково з'явилася в Європі в період між Реформацією та Французькою революцією. Європейське суспільство переживало глибокі економічні й соціальні зміни, які створили умови для поширення таких ідей [19, с. 44]. Прикметною ознакою появи ідентичності є «вихід» за межі своєї спільноти: «у більшості традиційних суспільств поняття ідентичності в сучасному розумінні навіть не з'явилося б. Майже весь час протягом останніх десяти тисяч років переважна більшість

людей жила в сталих аграрних спільнотах» [19, с. 44]. Відтак, як далі відзначає дослідник, усе життя людини минає в тому самому селищі в обмеженому колі друзів і сусідів [19, с. 44]. «У таких суспільствах немає ні плюралізму, ні різноманіття, ні вибору» [19, с. 45]. Тому, пояснює Ф. Фукуяма, не існувало поняття зовнішнього щодо індивіда «суспільства», яке обмежує його вибір, а внутрішнє «я» не наділяли вищою порівняно з цим суспільством цінністю [19, с. 45]. Утім, уточнює автор, усе почало змінюватися, коли Європу охопила загальна модернізація. Унаслідок комерційної революції значно розширилася торгівля, а усталені соціальні ієрархії почали ламатися [19, с. 45]. Тож певним висновком Ф. Фукуями є те, що зростанню політики ідентичності сприяв технологічний прогрес [19, с. 168].

Розглянувши тлумачення поняття ідентичності звернімо увагу на те, чи позначився вплив глобалізації на культурних ідентичностях, чи можна вести мову про «глобалізацію культури», зокрема тенденцію нівелювання національних культур. Так, у праці «Глобальні трансформації: політика, економіка, культура», підготовленої колективом авторів (Девід Гелд, Ентоні МакГрю, Девід Голдблатт і Джонатан Перратон), явище глобалізації інтерпретується як рух об'єктів, знаків і людей крізь регіони та міжконтинентальний простір. Глобалізація культури викликає рух усіх цих трьох чинників [8, с. 387]. Як відзначено у розвідці, певна річ, «люди являють собою найважливіші й найвпливовіші чинники трансляції культури» [8, с. 387]. Водночас, «глобалізація культури передбачає також рух об'єктів. Хоч би якими важливими носіями форм культури були індивіди, вони самі обмежені рамками наявних засобів комунікації» [8, с. 387]. На такий аспект глобалізації культури, як «глобалізації західної інтелігенції», звертає увагу і Пітер Л. Бергер. Так, за його словами, є ще один елітний сектор глобальної культури, що виникає, який іноді зливається з діловою культурою, іноді вступає з нею в напружені відносини. Це – глобалізація західної інтелігенції, те, що я не зовсім вдало називаю клубною культурою інтелектуалів (*faculty club culture*). Поширюється вона різними засобами: академічними структурами, фондами, неурядовими організаціями, деякими урядовими і міжурядо-

вими установами. Вона теж шукає й активно створює ринки по всьому світу, але її продукція зовсім не та, що пропонують транснаціональні корпорації: це ідеї та правила поведінки, вироблені західними, головним чином американськими інтелектуалами, такі як вчення про права людини, концепції фемінізму, захисту довкілля та мультикультуралізму, а також уявлення про політику і спосіб життя, в яких втілюються ці ідеологічні побудови [14, с. 11–12].

Прикметно, що, як констатується у праці «Глобальні трансформації», переважна більшість артефактів та образів, що циркулюють по всій земній кулі, належить до конкурентної царини масової культури [Цит. за: 8, с. 433]. Крім того, у дослідженні уточнюється: «Стосовно культурних продуктів та медіа є достатні підстави твердити, що співвідношення іноземного та вітчизняного змінилося на користь іноземного» [Цит. за: 8, с. 433]. Проте, як зауважується у праці Дейвіда Гелда, національна культура й ідентичність глибоко вкорінені в етноісторії, і є доволі сумнівним, що глобальна масова культура зможе їх витіснити [Див.: 7, с. 146]. «Тим не менше, пояснюється у розвідці, поширення глобальних комунікацій, особливо телебачення, відео та кіно, надає людям нових можливостей «бачити і брати участь» у глобальних процесах» [Див.: 7, с. 146].

Також варто зважати на те, що, як уточнюється у розвідці «Глобальні трансформації», суттєвий вплив на ті чи інші зміни не може мати окрема людина: «Окрема людина, перемішуючись від своєї спільноти до іншої, не здатна викликати помітні культурні зміни чи створити тривку мережу взаємодії та культурних взаємовпливів між цими спільнотами. Проте там, де такі відносини налагоджено, можна спостерігати процес глобалізації культури у вигляді поширення та поглиблення культурних відносин і практик» [Див.: 8, с. 388]. Адже, як стверджується у «Глобальних трансформаціях», важливою ознакою глобалізації культури є поява інфраструктур, які можуть регулювати впливи культур: «ми можемо вести мову про глобалізацію культури тоді й там, коли й де з'являються інфраструктури й інституції для передавання, відтворення та сприймання форм культури у глобальному – міжрегіональному та транснаціональному – масштабі» [8, с. 389]. З появою сучасного засобу зв'язку – Інтернету, за словами авторів, «певне

глобальне регулювання культурних потоків здійснюють чимало міжнародних установ та організацій. Серед них є такі, що безпосередньо пов'язані з глобальними комунікаціями та культурами, такі як ЮНЕСКО, глобальні регулятори технологічних інфраструктур, такі як МСТ (Міжнародний союз телекомунікацій) або МОСЗ (Міжнародна організація супутникового зв'язку).., та СОТ (Світова організація торгівлі), котра прилучилася до справи культурного протекціонізму, що впливає на лібералізацію торгівлі» [8, с. 428].

Відтак глобалізація як явище може спричинити появу тих чи інших викликів, які або сприймаються певною культурою, або не сприймаються. Концепт «виклику» та «відповіді», слідом за А. Тойнбі, осмислює, зокрема, Пітер Л. Бергер у праці «Багатогранна глобалізація: культурна різноманітність у сучасному світі», виданої за редакції Пітера Л. Бергера та Самюеля П. Гантінґтона. «Виклик», за словами Бергера, фактично мав виходити з глобальної культури, що виникає – в основному західної і, певна річ, американської за своїм походженням – і поширюватися в усьому іншому світі на рівні як еліт, так і широких мас. «Відповідь» з боку суспільств, яким був кинутий «виклик», оцінювалася за шкалою «прийняття» і «заперечення» з такими проміжними градаціями, як «співіснування» і «синтез» [14, с. 8–9]. Утім, як уточнює Бергер, культурна глобалізація не являє собою жодної великої обіцянки, жодної великої загрози. Зокрема, це означає, що глобалізація є, фактично, продовженням, хоча й у сильнішій і глибшій формі, незримого виклику, який кидає модернізація. На культурному рівні це перетворюється на серйозний виклик з боку *плюралізму*: ламаються традиції, що вважалися непорушними, виявляється, що в царині віри, цінностей і способу життя існує широка можливість вибору. Не буде помилкою сказати, що все це є серйозним викликом з боку свободи, що зростає, кинутий як окремим індивідам, так і цілим спільнотам [14, с. 24].

Підставу для можливого виклику, спричиненого глобалізацією, Ганс Кохлер (Hans Köchler) вбачає у розбіжностях ціннісних настанов, які є прикметною ознакою тієї чи іншої цивілізації: «Існує одне людство, але не одна цивілізація. У сучасному глобальному середовищі постійне зіткнення та взаємодія між різними –

часто-густо несумісними – світоглядами та системами цінностей має абсолютно новий потенціал для конфлікту – з *одним* людством, члени якого постійно усвідомлюють своє життя в *одному* «глобальному селі», але з більш ніж однією, а насправді – багатьма, конкуруючими глобальними цивілізаціями» [20, с. 2–3]. Відтак, за словами автора, «швидкий розвиток технологій, разом із глобальним переслідуванням економічних інтересів, зробив взаємодію (зустріч) з «іншим» структурним фактом суспільства. Однією з головних проблем нашого часу буде те, чи зможуть цивілізації домовитись про набір метацінностей на основі взаємності (таких, як толерантність, невтручання тощо). Тільки це уможливить уникнути конфронтації на рівні цінностей першого порядку («матеріальні» цінності)» [20, с. 6–7]. Вихід із цієї ситуації дослідник пов'язує з певним «невтручанням» у ціннісний світ один одного: «З огляду на діалектику відштовхування та притягання, встановлення меж та звернення до інших, «вічної війни цивілізацій» вдасться уникнути лише тоді, коли формування ідентичності можна узгодити з формами позитивної взаємодії. Кожна цивілізація – і кожен світ культурного життя в ній – повинен мати свій унікальний «дихальний простір», без загрози насильницького вторгнення чи нав'язування парадигм інших цивілізаційних горизонтів» [20, с. 7].

Також з-поміж викликів, які може спричиняти глобалізація, постає питання про те, чи може поява глобальних засобів зв'язку впливати на національну ідентичність. Так, за міркуванням Монро Прайса, з огляду на ґлобальну конкуренцію потрібно удвічі більше сприяти проголошенню національної ідентичності та її зв'язків з мовою і мистецтвами, літературою, кінематографією і телебаченням [15, с. 123]. Громадське телебачення, зазначає дослідник, має знайти нову національну роль як засіб підтримки лояльності і повинне посилити свої зв'язки з іншими формами підтримки мистецтв. Зробити це дуже непросто, адже нова роль має нагадувати нації про все краще, що в ній є, про її вищість (не лише у власних межах, а й у всьому світі) [15, с. 124]. Такий особливий акцент, що надається ЗМІ, важливий з огляду на вплив, що може мати телебачення на громадян: «Уже дуже давно критик Марі Бреннер (Marie Brenner) назвала телебачення «ввімкненим наркотиком», а у своїй книзі Джеррі Мендер (Jerrie Mander) зовсім неправдоподібно писа-

ла про «чотири аргументи на користь ліквідації телебачення»» [15, с. 124]. «Знищення телебачення неможливе і не зовсім бажане, зауважує дослідник, однак кількість часу, що проводиться біля телевізора, і його зв'язок з освітою та громадською участю повинні стати предметом національного інтересу» [15, с. 124].

Відтак прикметною ознакою глобального простору можна назвати «примат публічності», маючи на увазі те, що поява сучасних засобів зв'язку прискорила поширення інформації – отже, створила умови для впливу на переконання громадян у «глобальному масштабі».

Відзначимо, що, скажімо, за словами Ханни Арендт, слово «публічний» означає два щільно пов'язаних, але однак ніяк не тотожних феномени. Воно означає, *по-перше*, що все постає перед загалом для будь-кого помітно і привселюдно, так що його супроводжує максимальна відкритість [1, с. 65–66]. Як пояснює дослідниця, тільки-но ми починаємо хоча б просто говорити про речі, досвід яких розгортається в приватному та інтимному, ми вже висуваємо їх у царину, де вони набувають дійсності, якої б раніше, хоч би з якою інтенсивністю вони нас зачіпали, вони ніколи не досягли [1, с. 66]. Поняття публічного означає, *по-друге*, сам світ, наскільки він у нас спільний і як такий відрізняється від усього, що нам приватно належить, тобто від царини, яку ми називаємо нашою приватною власністю. Цей спільний світ однак жодним чином не тотожний землі чи природі в цілому, як вони супутні людському роду, окреслюючи його життєвий простір і зумовлюючи його органічне життя. Світ тут радше витвір людських рук і збірне поняття для всього, що розігрується між людьми, що відчутно постає на перший план у цьому створеному світі [1, с. 69].

Над поняттям «публічного» застановляється також Ніклас Луман. Як відзначає дослідник, видається, що в поняття «публічного» від самого початку був вбудований момент непередбачуваності. У класичному правовому дискурсі поняття «публічний» визначається через поняття доступності для будь-кого, тобто через виключення контролю над доступом. Згідно з цим, друкована продукція і передачі мас-медіа є публічними, оскільки відсутній контроль над тими, хто їх сприймає [12, с. 137–138]. Відтак «функцію

мас-медіа варто було б вбачати не у продукуванні, а у репрезентації публічності» [12, с. 140]. Репрезентація публічності засобами мас-медіа, зауважує дослідник, забезпечує в поточних подіях одночасно прозорість і непрозорість, тобто: певне тематичне знання у вигляді тих чи інших конкретизованих об'єктів та невизначеність у питанні, хто і як на це реагує [12, с. 140].

Проблематику громадянської публічності (або, в українському перекладі книги, «відкритості») досліджує у своїй праці Юрґен Габермас. Так, поняття громадянської відкритості він пояснює, зокрема, так: «Громадянську відкритість (bürgerliche Öffentlichkeit) можна визначити насамперед як сферу згуртованих у публіку приватних осіб» [5, с. 71]. Прикметною ознакою громадянської відкритості є взаємовідносини між державою та суспільством: «Громадянська відкритість постає в полі напруженості між державою і суспільством, але сама залишається частиною приватного простору» [5, с. 190]. Громадянська відкритість почала зазнавати змін з появою преси: «Маніпулювання принципом громадянської відкритості ґрунтується на структурній перебудові відкритості як сфери, що можна рішуче стверджувати на підставі трансформації її найважливішої інституції – преси» [5, с. 232]. Як зазначає Ю. Габермас, поставши із системи приватного листування та ще тривалий час перебуваючи під її крилом, газетярство як промисел було насамперед організоване у формах ремісницького малого виробництва [5, с. 232]. «Його діяльність, – йдеться у праці, – переважно обмежувалася організацію надходження повідомлень, подачі повідомлень та перевірки самих повідомлень. Між тим, до економічного чинника долучається новий, у широкому розумінні політичний чинник, як тільки розвитку набуває преса повідомлень та світоглядна преса» [5, с. 232].

Певна річ, поява сучасних засобів масової інформації може мати як позитивний, так і негативний вплив. Так, за словами П'єра Бурд'є, політична небезпека, спричинена звичайним використанням телебачення, власне й полягає в особливій здатності зображення робити те, що літературні критики називають ефектом реальності: телебачення показує і змушує повірити в те, що воно показує. Така сила навіювання може спричинити ефект мобілізації, створюючи ідеї й уявлення, а також реальні соціальні групи. Хро-

ніка подій, що відбуваються щодня, події та інциденти можуть мати політичний, етичний тощо підтексти, здатні спричиняти сильні, найчастіше негативні емоції, такі, як расизм, ксенофобія, страх і ненависть до людей інших національностей. І навіть звичайний репортаж, виклад записаних фактів, наштовхує на певне соціальне конструювання реальності, який здатний зумовити ефект політичної мобілізації (або демобілізації) [4, с. 30]. Відтак, за словами Бурд'є, «телебачення, що, за ідеєю, є інструментом відображення реальності, перетворюється на інструмент створення реальності. Ми усе більше й більше наближаємося до простору, у якому соціальний світ описується й нав'язується телебаченням» [4, с. 31].

Тож, ми здійснили спробу дослідити найбільш прикметні наслідки соціокультурних трансформацій, яких зазнали й зазнають суспільства, зумовлених появою глобального простору, однією з домінантних ознак яких, як припускається, є примат публічності, що поставало метою дослідження. У дослідженні, зокрема, з'ясовано, що поняття глобалізації є досить новим, згадки про нього з'являються лише у другій половині XX ст. З метою кращого розуміння явища глобалізації, дослідженням передбачалося розкрити різні версії тлумачення цього явища, зокрема, показано розрізнення понять «глобалізація» та «глобальність», а також простежуються такі тлумачення явища глобалізації: глобалізація як зміна традиції та глобалізація як поява «мережевого суспільства» та звернуто увагу на такі аспекти глобального суспільства, як «мережевий індивідуалізм» та «мультиетнічне суспільство».

Чи не найприкметнішою ознакою явища глобалізації є, безперечно, стрімке поширення інформації, що, певна річ, має позитивні й негативні наслідки, оскільки інформаційна відкритість може як позначатися на утвердженні демократичних цінностей, позаяк унеможливлює існування єдиного погляду на ті чи інші питання, так і впливати на дезорієнтацію громадян, скажімо, через надмір інформації та поширення хибної інформації. Слід також зазначити, що однією з царин, на якій може позначатися явище глобалізації, постає культура, яка є важливою ознакою ідентичності людей, а отже, і сприятливим ґрунтом для впровадження маніпулятивних технологій. Відповідно, одним із проблемних питань було те,

чи може поява глобалізації вплинути на зміни у царині культури, спричинених, скажімо, культурними обмінами чи новими можливостями комунікації. Дослідження засвідчило, що, за міркуванням вчених (Д. Гелд, Е. МакГрю, Д. Голдблатт, Дж. Перратон), наукові напрацювання яких простежуються у цій статті, переміщення окремих осіб не може радикально позначитися на помітних культурних змінах; ці зміни, радше, можливі там, де з'являються інфраструктури й інституції для передавання, відтворення та сприймання форм культури у глобальному (міжрегіональному та транснаціональному) масштабі.

Відтак провідним акцентом статті є те, що однією з визначальних ознак доби глобалізації постає «примат публічності», що інтерпретується у дослідженні як залежність громадян від тієї інформації, що доноситься з публічного простору. Чи не найбільш дієвим засобом, що, вочевидь, впливає на переконання громадян, є ЗМІ, яке, як доводиться у розвідці, може мати важливе значення як для утвердження національної ідентичності, так і спричиняти дезорієнтацію громадян, формуючи ті чи інші переконання чи настрої у суспільстві, що, кажучи словами П'єра Бурд'є, «наштовхує на певне соціальне конструювання реальності». У цьому контексті відзначимо, що надмір інформації як прикметна ознака доби глобалізації, спричинило ситуацію, за якої ретельний добір інформації та її осмислення може ставати дедалі більш поверховим, що також є сприятливим ґрунтом для поширення маніпулятивних технологій. Культурні розбіжності, політичні перегони, здоров'я (як, скажімо, у ситуації з пандемією COVID-2019), чи будь-який інший аспект, спрямований на акцентування того, що розділяє громадян, може слугувати підставою для маніпулювання громадською думкою. Постає потреба у доборі джерел інформації з-поміж наявного розмаїття, що потребує володіння певними компетенціями, як, скажімо, уміння відрізняти істинні дані від фейків, зокрема не піддаватися на улесливі гасла чи різні хибні теорії, якщо за цими словами немає раціональних підстав та достеменних даних. Усі ці та інші необхідні компетенції, вочевидь, значною мірою можуть здобуватися через постійну самоосвіту, що уможливлює розвиток критичного мислення. Відтак видається важливим розробка та упровадження різноманітних ініціатив щодо створення навчальних

ресурсів та майданчиків для вироблення громадянами компетенцій в оцінюванні та доборі інформації.

ЛІТЕРАТУРА

1. Арендт Х. *Vita active, или О деятельной жизни* / пер. с нем. и англ. В. В. Бибихина; ред. Д. М. Носова. СПб. : Алетейя, 2000. 437 с.
2. Бек У. *Что такое глобализация?* / пер. с нем. А. Григорьева и В. Сидельника; общ. ред. и послесл. А. Филиппова. М. : Прогресс-Традиция, 2001. 304 с.
3. Бжезінський З. Вибір: світове панування чи світове лідерство / пер. з англ. А. Іщенка. К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2006. 203 с.
4. Бурд'є П. Про телебачення та журналістику / пер. М. Возняк. *Ї: незалежний культурологічний часопис*. 2009. № 59. Пастки свободи слова. С. 28–40.
5. Габермас Ю. *Структурні перетворення у сфері відкритості: дослідження категорії громадянське суспільство* / пер. з англ. А. Онишко. Львів : Літопис, 2000. 320 с.
6. Гіденс Е. *Нестримний світ: як глобалізація перетворює наше життя* / пер. з англ. Н. Поліщук. К. : Альтерпрес, 2004. 100 с.
7. Гелд Д. *Демократія та глобальний устрій* / пер. з англ. О. Юдін, О. Межевікіна; відп. ред. О. Юдін. К. : Видавництво «Port-Royal», 2005. 359 с.
8. *Глобальні трансформації: політика, економіка, культура* / Гелд Д., МакГрю Е., Голдблатт Д., Перратон Дж.; пер. з англ. В. Курганський, В. Сікора; наук. ред. Ю. Павленко. К. : Фенікс, 2003. 584 с.
9. Еріксен Т. Г. *Тиранія моменту: швидкий та повільний час в інформаційну добу* / пер. з англ. В. Дмитрук. Л. : Кальварія, 2004. 196 с.
10. Кастельс М. *Власть коммуникации*: учеб. Пособие / пер. с англ. Н. М. Тылевич; науч. ред. А. И. Черных; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2016. 564 с.
11. Кастельс М. *Інтернет-галактика. Міркування щодо Інтернету, бізнесу і суспільства* / пер. з англ. Е. Г. Ганиш, А. Б. Волкова; наук. ред. В. В. Лях. К. : Видавництво «Ваклер», 2007. 304 с.

12. Луман Н. *Реальність мас-медіа* / пер. В. Климченко; ред. В. Іванова та М. Мінакова. К. : ЦВП, 2010. 158 с.
13. Мартен Д., Менцжер Ж.-Л., П'єр Ф. *Метаморфози світу: соціологія глобалізації* / пер. з фр. Є. Марічева. К. : Вид. дім «КМ Академія», 2005. 302 с.
14. *Многоликая глобализация: культурное разнообразие в современном мире* / ред. П. Бергера и С. Хантингтона; пер. с англ. В. Сапова под ред. М. Лебедевой. М. : Аспект Пресс, 2004. 379 с.
15. Прайс М. *Телебачення, телекомунікації і перехідний період: право, суспільство і національна ідентичність* / пер. О. Дащаківська. *Ї: незалежний культурологічний часопис*. 2004. Число 32. Солодка свобода слова. С. 122–129.
16. Стігліц Д. *Глобалізація та її тягар* / пер. з англ. А. Іщенка. К. : Вид. дім «КМ Академія», 2003. 252 с.
17. Тоффлер Е. *Третя хвиля* / пер. з англ. А. Євси. К. : Вид. дім: «Всесвіт», 2000. 480 с.
18. Фукуяма Ф. *Ґлобалізація безконечна* [Скорочений запис дебатів, які відбулися 20.11.2000 у Варшаві з нагоди публікацій книги Френсиса Фукуями «Великий шок» у польській філії видавничої групи Бертельсманна] / пер. А. Вишняускас. *Ї: незалежний культурологічний часопис*. 2000. Число 19. Ґлобалізація, Европейський Союз та Україна. С. 36–41.
19. Фукуяма Ф. Ідентичність. Потреба в гідності й політика скривдженості / пер. з англ. Т. Сахно. К. : Наш формат, 2020. 192 с.
20. Köchler H. Co-existence of Civilizations in the Global Era. In *Glocalism: journal of culture, politics and innovation.* 2020. № 1. P.1–8. Режим доступу: Abstract: https://glocalismjournal.org/co-existence-of-civilizations-in-the-global-era

REFERENCES

Arendt, H. (2000). *Viva active, or About an active life.* (V. V. Bibihin, Trans). Saint Petersburg: Aleteya. [In Russian].

Beck, U. (2001). *What is globalization?* (A. Grigoriev & V. Sidelnik, Trans.). Moscow: Progress-Tradition. [In Russian].

Brzezinski, Z. (2006 p.) *The Choice: Global Domination or Global Leadership* (A. Ischenko, Trans.). Kyiv: Kyiv-Mohyla Academy. [In Ukrainian].

Bourdieu, P. (2009). About television and journalism. (M. Voznyak, Trans.) *YI: nezalezhnyy kul'turolohichnyy chasopys* [*YI: independent cultural magazine], 59,* 28-40. [In Ukrainian].

Habermas, J. (2000). *Structural transformations in the field of openness: civil society category research.* (A. Onyshko, Trans.). Lviv: Litopys 2000. [In Ukrainian].

Giddens, A. (2004). *Runaway World: How Globalization is Reshaping Our Lives*. (N. Polishchuk, Trans.). Kyiv: Alterpress. Contemporary humanitarian library. [In Ukrainian].

Held, D. (2005). *Democracy and global order*. O. Yudin & O. Mezhevikina Trans.). Kyiv: Port-Royal. [In Ukrainian].

Global Transformations: Politics, Economics and Culture (2003). D. Held, A. McGrew, D. Goldblatt, J. Perraton, V. Kyrganskyj & B. Sikora, Trans. Kyiv: Phoenix. [In Ukrainian].

Eriksen, T. H. (2004). *Tyranny of the moment: fast and slow time in the information age.* (B. Dmytruk, Trans.). Lviv: Calvariya. [In Ukrainian].

Castells, M. (2016). *Communication Power*: Textbook. (N. M. Tylevych, Trans.). National Research University "Higher school of economics". Moscow: Publishing House "Higher school of economics". [In Russian].

Castells, M. (2007). *Internet galaxy. Reflections on the Internet, business and society* (E. G. Ganysh, F. B. Volkova, Trans.; V. V. Lyakh, Ed.) Kyiv: Publishing house "Vakler" LLC. [In Ukrainian].

Luhmann, N. (2010). *The reality of the mass media*. V. Klymchenko, Ttrans.; V. Ivanov & M. Minakov, Eds.). Kyiv: CVP. [In Ukrainian].

Martin, D. Metzger, JL. Pierre, P. (2005). *Metamorphosis of the world: sociology of globalization.* (E. Marichev, Trans.). Kyiv: KM Academia. [In Ukrainian].

Multifaceted globalization: Cultural Diversity in the Contemporary World (2004). P. l. Berger & S. P. Huntington (Eds.). (V. V. Sapov, Trans.). Moscow: Aspect Press. [In Rusian].

Price, M. (2004). Television, telecommunications and transition: law, society and national identity. (O. Daschakivska, Trans.). *JI: independent cultural magazine, 32,* 122-129. [In Ukrainian].

Stiglitz, J. E. (2003). *Globalization and its burden.* (A. Ischenko, Trans.). Kyiv: KM Academia. [In Ukrainian].

Toffler, E. (2000). The Third Wave. Kyiv: Vsesvit. [In Ukrainian].

Fukuyama, F. (2000). Globalization is endless [Shortened recording of the debate, which took place on 20.11.2000 in Warsaw on the occasion of the publication of F. Fukuyama's book "The Great Shock" in the Polish branch of the Bertelsmann publishing group]. *JI: independent cultural magazine, 19,* 36-41. [In Ukrainian].

Fukuyama, F. (2020). *Identity. The Demand for Dignity and the Politics of Resentment.* (T. Sakhno, Trans.). Kyiv: Nash Format. [In Ukrainian].

Köchler, H. (2020). Co-existence of Civilizations in the Global Era. *Glocalism: journal of culture, politics and innovation, 1,* 1-8. Retrieved from https://glocalismjournal.org/co-existence-of-civilizations-in-the-globalera

---

Svitlana Loznytsia
Candidate of Philosophical Sciences (Ph.D.), Researcher at the Department of Philosophy of Culture, Ethics and Aesthetics of the H. Skovoroda Institute of Philosophy of the NAS of Ukraine; Kyiv, Ukraine; e-mail: svitlana.loznytsia@gmail.com; ORCID: https://orcid.org/0000-0002-3682-1340

Socio-cultural transformations in the age of globalization: the primacy of publicity

Abstract
The article examines socio-cultural transformations in the age of globalization, the main emphasis of which is assumed to be the primacy of publicity, which in the study is interpreted as dependence of citizens' beliefs on the information that is brought from public space. It has been found that the concept of globalization is quite new, mentions of it began to appear in the second half of the twentieth century. Some aspects of the interpretation of the concept of "globalization" are clarified, in particular, the distinction between the concepts of "globalization" and "globality" is shown. Various approaches to the interpretation of the phenomenon of globalization are traced, among which globalization as a change of tradition and globalization as the emergence of a «network society» are noted.

Emphasis is placed on the positive consequences of the emergence of a global society, due to accessibility of different opinions, which complicates the emergence of a totalitarian regime. At the same time, the emergence of excess of information revealed the need to form the necessary competencies related to the ability to choose the necessary information and distinguish reliable data from fake. The influence of the phenomenon of globalization on cultural identities was studied, in particular, it was found that the movement of individuals between countries does not significantly affect the change of the dominant culture. The importance of mass media influence on the establishment of national identity is shown. The meaning of the concept of «public» was clarified and the concept of "primacy of publicity" was outlined as a notable sign of the emergence of a global space, which is introduced largely through the media. Emphasis is placed on the possible dangers of the media influence on the citizens beliefs, related, in particular, to the effect of "constructing reality".

***Keywords**: globalization, globalization of culture, network society, publicity, primacy of publicity, civil openness, mass media.*

УДК 23:658.588.2
DOI 10.35423/2078-8142.2021.2.1.3

В. П. Литовченко,
кандидат філософських наук,
доцент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін
ВП НУБіП України «Ніжинський агротехнічний інститут»,
м. Ніжин, Україна
e-mail: viktorpl08@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-0532-0188

ЕКЗИСТЕНЦІЙНІ ВИМІРИ ЧОРНОБИЛЬСЬКОЇ КАТАСТРОФИ У СВІДЧЕННЯХ ПЕРШИХ ЛІКВІДАТОРІВ

Актуальність обраної теми статті зумовлена відсутністю належного наукового дискурсу в контексті особистісних переживань рядових ліквідаторів аварії на Чорнобильській атомній електростанції. Полеміка науковців Радянського Союзу зосередила свої зусилля передусім на причинах та наслідках техногенної катастрофи, тоді як питання конституювання цінності людського життя, особистих сумнівів та переживань, світоглядних позицій ліквідаторів в умовах невідворотної та невидимої небезпеки оминалися в наукових публікаціях, або висвітлювалися поверхово. На основі відкритих джерел (фрагментарних спогадів ліквідаторів аварії) представлені свідчення людського героїзму і легковажності; відвертого нехтування елементарними правилами техніки безпеки і прагнення убезпечитися простими народними методами; крайніх виявів людського егоїзму та альтруїзму. Проблема надзвичайно актуалізується тому, що за руйнівними наслідками небаченої раніше катастрофи українське суспільство, вже вкотре, не спромоглося зрозуміти того, що життя Людини є найбільшою цінністю на Землі. Здійснено аналіз спогадів-переконань ліквідаторів з позиції виявлення екзистенційних маркерів співіснування людського соціуму в умовах радіаційного забруднення. У статті екзистенція героя-рятівника визначається через концепти «тривоги», «страху», «побуту», «гумору» та ін. Зроблено висновок, що чорно-

© Литовченко В. П., 2021

бильська катастрофа відкрила невідомі раніше прояви амбівалентності в житті особистості, стала тестом на нашу громадську зрілість.

Ключові слова: *чорнобильська трагедія, радіація, опромінення, ліквідатори, страх, переживання.*

Глобальні катастрофи постійно перебувають у сфері досліджень науковців багатьох країн. Однією з найбільших у світі є аварія на Чорнобильській атомній електростанції, яка сталася 26 квітня 1986 р. Непоправні екологічні наслідки катастрофи для України та світу визнала світова спільнота, яка 8 грудня 2016 р. на Генеральній Асамблеї Організації Об'єднаних Націй ухвалила резолюцію, якою проголосила 26 квітня Міжнародним днем пам'яті про чорнобильську катастрофу.

Сучасна література містить значну джерельну базу стосовно аварії на ЧАЕС. Для загального доступу відкриті численні наукові, публіцистичні, мемуарні та художні публікації, які розкривають історію найбільшої в Україні техногенної катастрофи. Водночас, суто філософське осмислення Чорнобильської трагедії стоїть чи не найнижчому шаблі. Це, певним чином, можна пояснити нагальністю вирішення передусім екологічних, економічних, демографічних та інших наслідків катастрофи. Екзистенційні переживання рядових ліквідаторів аварії на ЧАЕС, пересічних громадян не були предметом серйозних аналітичних досліджень позаяк визначалися як не ідеологічно витримані, не важливі, не актуальні. Такий стан речей дає Ю. О. Каганову можливість констатувати, що «радянський академічний дискурс був складовою механізму конструювання комуністичного типу людини і нездатним на його об’єктивне висвітлення у філософській, історичній, соціологічній та інших площинах. Образ «будівника комунізму», трансльований у подібних наукових працях, відображав не реальний тип людини, а передусім ідеального громадянина з точки зору політичних еліт СРСР: керованого, залежного від держави, уніфікованого культурно та політично» [1, с. 25]. На жаль, названа вище художня традиція значною мірою успішно перекочувала і в науковий дискурс незалежної України.

Тож, метою даної статті є встановлення, аналіз і узагальнення внутрішніх переживань тих ліквідаторів аварії на ЧАЕС, які були залучені військовими комісаріатами в перші дні катастрофи й зустріли смертельну небезпеку радіації в добу її найбільшого випромінення. Актуальність подібних досліджень визначається і тим, що пізніші «домашні» оповідки даних ліквідаторів стали одним з важливих чинників національного збурення, що, своєю чергою, сприяв пробудженню українського народу й усвідомлення себе нацією.

Сам факт приховування вибуху на Чорнобильській атомній електростанції заклав міцні підвалини страхові, відчаю, непорозумінню всьому суспільному організмові. Теза про «мирний атом» так переконливо в'їлася у свідомість кожного громадянина СРСР, що навіть реальна глобальна катастрофа не змусила вище керівництво країни вчасно поінформувати громадськість про смертельну небезпеку.

Це нині наш інформаційний простір перенасичений тривожними повідомленнями та емоційно-насиченим контентом на кшталт «смертельна хвороба», «ризик зараження» тощо. У середині 80-х років минулого століття рівень усвідомлення реальної ситуації, страхів, переживань та сподівань значною мірою формувався не так від офіційних засобів масової інформації, як від «народної комунікації» – чуток. Останні послужили засобом «народної верифікації» офіційної інформації через дихотомію правда/брехня.

Джерельну базу нашого дослідження становлять свідчення безпосередніх ліквідаторів аварії на ЧАЕС. Так, людиновимірний погляд на події в Чорнобилі продемонстрував М. А. Пронін [2]. У монографічному дослідженні автор аналізує реалії перебування у зоні відчуження, передає умови праці, побут, дозвілля, гумор ліквідаторів. Трагічне, комічне, буденне, абсурдне щоденно визначало екзистенцію рядових ліквідаторів. На жаль, подібні праці є винятком із загального масиву «чорнобильської літератури». Цьому є логічне пояснення. Тодішня ідеологія вимагала чергового подвигу трудового народу та переможних новин, не зважаючи на ціну подібних звершень.

Окрему категорію становлять численні свідчення ліквідаторів, які з'являються у засобах масової інформації з нагоди чергової річниці чорнобильської трагедії. Представлені свідчення значною мі-

рою зумовлені та розмиті впливом часу, водночас сконцентровані у спогадах, в яскравій образно-логічній формі з усіма «незабутніми» подіями, ситуаціями, обставинами. Далі ми спробуємо виокремити стрижневі спогади, які визначали перебування ліквідаторів у зоні відчуження, «контакт» з радіаційним випромінюванням, вибудову міфотворчих сюжетів. Саме в них ми віднаходимо екзистенційні саме «чорнобильські» маркери: страх, відчай, абсурдність буття, приреченість, прагнення до внутрішньої свободи тощо. За відправну точку нашої рефлексії визначимо страх, адже вважаємо, що він є одним з найважливіших чинників, що визначає спосіб почувань і дій в екстремальному та невідомому середовищі.

Чи не найлегший спосіб взаємодії зі страхом – це його уникання, ігнорування (тим більше, що радіаційне опромінення невидиме). Це визначається природною сутністю людини, бажанням захиститися від певної небезпеки, що загрожує нашому існуванню. Як і на соціальному рівні людина уникає небажаних, пов'язаних зі страхом, небезпекою контактів, або подій, на психічному рівні ховається у схронах підсвідомого. Заглиблення, втечу в несвідоме людина розглядає як порятунок, який у жодному разі не варто ототожнювати з боягузтвом, проявом слабкості. Страх може бути зумовлений обачливістю, природним захисним механізмом будь-якої живої істоти.

Водночас, варто констатувати, що негативні переживання мобілізованих на військові збори осіб у названий час аж ніяк не можна вважати панічними. По-перше, подібні збори час від часу справді проводилися на місцевому рівні в теплу пору року. По-друге, вони ніколи не були тривалими в часі. По-третє, перебування зі своїми знайомими, колегами створює більш-менш комфортні умови перебування в будь-якому місці. Тому основна маса мобілізованих тимчасово зводила себе до ролі так званих в народі «партизан» – осіб, які перебувають у запасі для комплектування Збройних Сил та інших військових формувань на особливий період, а також для виконання робіт із забезпечення оборони держави. Тобто в уяві рядових ліквідаторів глобальна катастрофа уявлялася не більше, ніж чергова заморочка вищого керівництва, яку потрібно задовольнити й швидше повернутися додому.

Першу більш-менш чітку інформацію про аварію та пов'язані з нею відчай та перестороги мобілізовані почули в обласних пунктах збору від тамтешніх офіцерів. Щоправда, такі повідомлення мали не так практичний зміст, як фольклорно-філософські настанови: про корисність алкоголю у боротьбі з радіацію, про дієвий захист свинцевими пластинами від будь-якої радіації, про корисність дозиметрів тощо. Пізніше ці настанови та власний життєвий досвід трансформувалися у різного роду історії про буття в умовах небезпечного опромінення. Такі історії, які нині вже стали бувальщиною, опосередковано засвідчують повну неготовність СРСР до ліквідації наслідків радіаційного забруднення територій. Ліквідація останніх у дусі тоталітарної традиції відбувалася нещадною експлуатацією людського ресурсу.

Безпосередньо спілкуючись з ліквідаторами аварії на ЧАЕС, ознайомлюючись з їхніми спогадами в літературі, електронних ресурсах мимоволі натрапляємо на близькі, але водночас слабодотичні чи суперечливі свідчення. Такі розбіжності певною мірою можна пояснити функціональними обов'язками ліквідаторів. Пожежник, лікар, шофер, повар та представники інших спеціальностей створювали власну антропологічну картину ліквідатора. Не забуваймо також те, що картина ліквідації наслідків Чорнобильської катастрофи має й суто екзистенційну періодизацію. У контексті власного світогляду кожен ліквідатор має свою особисту «катастрофу». Одна справа перебувати в зоні ураження у перші дні після аварії, перший місяць, рік, а інша – виконувати свої функції у вже облаштованому й повнофункціональному середовищі. Йдеться не так про значущість та внесок, як про антропологізм катастрофи – для кожного він свій, зі своїми передумовами, перебігом та наслідком.

Які мають бути відчуття у перших ліквідаторів, якщо для виконання найелементарніших завдань не вистачає обладнання та засобів захисту? «Уся техніка і спецзасоби «батальйону приречених» знаходилась на складах «НЗ» та складах поточного забезпечення. Лопата та марлевий респіратор («пелюстка») – ось все, що було на «озброєнні» [3]. Чи не тому спогади ліквідатора, який вижив у подібних умовах, насичена болючою морально-психологічною термінологією. Пройшовши «пекло» зі своїм «батальйоном приречених», учасники тих подій через десяток років, збираючи довідки для вста-

новлення інвалідності, наштовхуються на антигуманний бюрократичний вирок: «Той, хто був Там, уже помер».

Чи не всі ліквідатори одноголосно стверджують, що сам рівень радіаційного забруднення території, опромінення ліквідаторів визначався ледь не «на око» й був предметом різного роду маніпуляцій. Зокрема, самі дозиметри були підлаштовані не реагувати належним чином на опромінення й значно занижували покази. Абсурдність ситуації посилюється досить частими спогадами про відсутність будь-якого захисту від радіаційного опромінення. «Жодних захисних засобів, крім армійських респіраторів, у нас не було. Байки про свинцеві жилети, суперчоботи, а також про горілку й вино, яке нібито видавали кожному, хто працював тоді на станції, я почув, повернувшись до Києва… Мій Чорнобиль – це станційний сморід, ящик «Миргородської» на роту, яка гризе землю під 3-м енергоблоком (за нами мали йти шахтарі)… Накопичувачі, які мали рахувати наші рентгени, виходили з ладу... Дозу опромінювання визначали так: зміна виходила на ділянку і дозиметрист знімав показники. Якщо дозиметр вказував, скажімо, 6 рентген на годину, то за пів години роботи записували три рентгени» [4].

Подібні «розрахунки» опромінення фіксуються і в спогадах ліквідаторів інших спеціальностей (наприклад, серед водіїв, які займалися дезактивацією території, де мав будуватися саркофаг та в навколишній 30 км зоні). Звідси дисгармонія у функціонуванні суспільної системи породила чергову ситуацію абсурду – дискомфорт і буття-страждання пересічних людей. Коли ліквідатор почав оформляти документи на оформлення інвалідності у зв'язку з перебуванням у зоні ураження, то архівний документ зазначив: «Доза опромінення не вказана. Журнал доз опромінення особового складу в/ч 18576 знищений в частині у зв'язку з високою забрудненістю» [4; 5, с. 6]. Дещо пізніше такі формулювання ставали перепоною для отримання посвідчення ліквідатора аварії на ЧАЕС, встановлення інвалідності.

Усвідомлюємо, що згадані вище спогади стосуються різних спеціальностей ліквідаторів, різних посад та часу перебування у зоні ураження, однак факт відсутності належного захисного спорядження та вимірювання доз опромінення констатують чи не всі учасники

тих подій. Можемо вкотре стверджувати про відсутність усвідомлення реальної загрози з боку радіаційного опромінення, належного захисного оснащення ліквідаторів, чіткого документообігу та звітності. Аналіз офіційних документів, які наявні у відкритому доступі, підтверджують, що механізм державної влади і виконавських структур того часу не забезпечував рішучої й ефективної діяльності складного суспільного й господарського організму, тим більше за екстремальних обставин [6].

Усвідомлення реальності трагедії не відбулося й протягом кількох місяців після аварії (вочевидь дався взнаки брак об'єктивної інформації у засобах масової інформації). Спогади ліквідаторів рясні нехтуваннями правилами елементарної безпеки: «Спецодяг не всі хотіли носити. Улітку солдати працювали, їх попереджали: з доріжок не сходити, в ліс не заходити, тварин не чіпати, фрукти з дерев не їсти. Та хто ті рекомендації виконував, не могли втриматись. Фрукти гарні на вигляд, чому ж не з'їсти влітку в селі яблуко чи грушку. Котики, собачки лащаться – їх гладять, на руки беруть» [7]. Хтось із водіїв після дезактивації станції зупинився неподалік реактора й вирішив почитати книгу, а хтось, пробивши колесо автомобіля з написом «Хліб» не придумав нічого іншого, як дістати нове з автомобіля, який перебував на так званому «могильнику» (пункті тимчасової локалізації радіоактивних відходів, з відстійниками зараженої техніки включно).

Наведені вище приклади можуть розглядатися як з позицій звичайної халатності, слабосвідомості, так і з потреби власної свободи. Будь-яке здійснення пов'язане з вирішальним особистісним вибором, часто-густо через спонтанне творення рішень. Радіаційна небезпека невидима, а отже, цей внутрішній конфлікт чи банальна дилема вирішується через «Я» ліквідатора. У вільний від обов'язків час кожен обирає свою «загрозу», відповідно до своїх інтересів та планів. Рівень подібного безумства коливався від звичайної матеріальної вигоди до зреалізації ідеалів тодішнього тоталітарного режиму. Показовою щодо цього є ідея встановлення червоного прапора поряд з відкритим реактором. Ціна здоров'я, життя такої «прапороносності» становила 5 тис. крб» [8].

Але не все так однозначно. Маємо й інший спомин. «Цей подвиг був дуже потрібним. Прапор над трубою 4-го блоку, як прапор

Перемоги, оповістив усіх нас та весь світ про те, що ми перемогли радіацію: припинили її викид в атмосферу. Що світ знов може спати спокійно – аварія локалізована. І сьогодні, згадуючи ті роки, я повинен сказати, що прапор виконав свої функції й як звістка світу, й як мотиватор для тих, чий бій з радіацією тривав» [9]. Прикро констатувати, що усвідомлення безглуздості даного вчинку не усвідомлюється і з багатьма роками після трагедії. Нічого не значущі символи стають вищими за людське життя, «совкова» показуха до наших днів значною мірою визначає наші світоглядні орієнтири майбутнього. Лишається тільки погодитися з філософами-екзистенціоналістами, які ствердили думку, що абсурд не відділький від людини та світу і виникає в їхній присутності.

Водночас, згадані свідчення постулюють так звану демістифікацію страху в середовищі ліквідаторів. Опинившись в епіцентрі катастрофи, освоївшись, кожен учасник тих подій для себе, рано чи пізно, долає страх, знервованість, які були пов'язані з надуманими переживаннями, які, до побаченого власними очима, були витвором уяви. Надумана «загроза» стає видимою, буденною, переживання значною мірою змінюються в бік позитиву. Додамо до цього й значний матеріальний стимул, який здиференціював цінності: сьогодні в тебе слава, гроші, відпустка, а колись – хвороби, каліцтво, байдужість. Реальність навколишньої дійсності звільняє тебе від побутованих у народі містичних уявлень про Чорнобиль, водночас створює непотрібний, недолугий, небезпечний для здоров'я героїзм.

Дефіцит інформації, невизначеність, кризові ситуації, в яких перебували ліквідатори, породив такий феномен, як соціальна міфотворчість. Міфотворення відбувається на рівні колективної психіки й зачіпає не так свідомість індивіда, як його емоції. У середовищі, в якому більше «байдикуєш», ніж працюєш (час перебування у зоні відчуження був регламентований), народився найбільш поширений міф про корисність червоного вина, алкоголю загалом у боротьбі з радіацією. «У Поліському офіційно панував «сухий закон», але в кожній групі, користуючись «інформацією» про те, що в японській Хіросімі від радіації менше постраждали алкоголіки, усі потроху вживали спиртне. Тоді навіть у середовищі лікарів побутувала насправді хибна думка, що алкоголь активно виводить радіоакти-

вні елементи з організму» [10]. Цікаво, що теза про корисність алкоголю в малій кількості до нині не викорінилась із суспільної думки.

У живучості такого міфу не вбачаємо нічого особливого. По-перше, армійські алкогольні традиції міцно вкорінилися у свідомості народу ще в період Другої світової війни; по-друге, це достатньо дієвий чинник для тимчасової нейтралізації, або глушіння страху; потретє, своєрідна розвага, спосіб розвіяти нудьгу та сіру обиденність. Під дією алкоголю людина може безмотивовано радіти, почувати себе відновлено. Можемо впевнено стверджувати про втрату відчуття реального часу. Питання здоров'я також не актуальне, адже тут ти тільки ресурс, який експлуатують.

В умовах приреченості, тривоги, абсурдності та невідворотності, в яких опинилися ліквідатори аварії на ЧАЕС, важливе значення відігравав гумор, іронія. Саме вони давали можливість розрядити приховану «в душі» тривогу, певним чином компенсувати відсутність об'єктивної інформації, відволіктися від одноманітності тощо. Ця складова буття ліквідаторів не надто вітається дослідниками через нульову героїзацію чорнобильської катастрофи, водночас змушує учасників тих подій пригадати моменти, «які не можна розказати дітям». До речі чорнобильські афоризми значною мірою російськомовні, що вказує на зросійщеність командного військового складу СРСР. «Розважали солдатів не тільки… сумнівним гумором, а й американської комедією «Няня». Робилося це для того, аби ліквідатори йшли в боротьбу з невидимим злом без страху» [11]. І хоча названі ідіоми достатньо дискусійні, сам факт наявності специфічного чорнобильського гумору не викликає сумнівів. На чорнобильській станції медики над солдатами жартували: «А що, всі ще живі?» – питали їх, зустрічаючи ввечері після зміни [12].

Комічне і, водночас, трагічне в Чорнобилі співіснувало поряд. По-різному можна сприймати прояви людяності щодо тварин, які перебували в зоні ураження, хоча, згідно з наказом, їх мали знищити. «Під час інспекції кошеня побачив генерал і наказав знищити тваринку. Йому відповіли: «Так!», але кошеня сховали, думаючи, що начальство більше не повернеться. А він приїхав вкотре і, як на зло, кошеня знов потрапило на очі. Генерал розсердився, наказав вбити й показати труп. Усі почали думати, як врятувати кота Радика. Зрештою, взяли шматок м'яса, стару кролячу шапку й здрібнили все

разом сікачем у відрі. Це місиво з шерстю принесли генералу. «Я попросив просто вбити, а ви, садисти, що витворили?!» − кричав той» [13]. Чи не приклад апогею абсурдної свідомості? Ліквідатори проживають відчуття незахищеності, самотності, душевного дискомфорту у зв'язку з несправедливістю та ефемерністю життя і разом з тим готовність чинити опір через сумнів і боротьбу, через покладання сенсу життя насамперед в автентичності існування людини.

Подвиг ліквідаторів-чорнобильців для багатьох «приречених» пов'язаний з усвідомленням його беззмістовності. Чи не апогеєм сарказму державного рівня можна вважати отримання грамоти ліквідаторами на ім'я неіснуючої дружини. Цей, здавалося б, незначний факт в один момент нівелює всю твою діяльність у зоні ураження. Ніхто не цікавиться тобою як особистістю, грамоти та подяки перетворюються на звичайний кольоровий клаптик паперу, сувенір на згадку. За такого стану речей нагороди Батьківщини сприймаються як такі, які не варті серйозного ставлення [2, с. 98]. Мужність, самопожертва, громадянська позиція стали предметом бутафорної вдячності, ганебним відкупом тодішнього бюрократичного свавілля.

Чорнобильська катастрофа репрезентувала новий трагічний досвід відчуттів, настроїв, переживань, здатних ставати сутнісними рисами, способами «бути», глибинно впливати на доленосні вчинки. Перебування у середовищі шкідливої та руйнівної для здоров'я радіації – це особливий тип амбівалентного переживання ліквідаторського буття. Ці переживання актуалізуються, проявляються на соціальному, біологічному і екзистенційному рівнях. Для їх подолання особистість використовує будь-які способи, що дають можливість вдало пристосуватися до умов, або загартувати себе від травматичних наслідків з метою обмеження руйнації і знецінення власного існування.

Тривожність і страх, як природні начала, спонукали в ліквідаторів бажання захиститися від радіаційної небезпеки, яка загрожує їхньому існуванню, віднайти механізми проходження крізь «радіаційне пекло». Через відсутність дієвих засобів радіаційного захисту людська свідомість змоделювала оборонні редути у вигляді «свинцевих жилетів», «суперчоботів», «омолоджувальної води» у вигляді алкоголю, «чорного» гумору та ін. Досвід Чорнобиля у свідченнях

ліквідаторів продемонстрував низьку цінність життя в СРСР, торжество абсурдної жертовності та популізму. Водночас, трагізм ситуації ствердив й інші даності – прагнення до сенсу буття, свободи, самопожертви заради інших. І хочаназвані данності в умовах радіаційного середовища переплетені з абсурдністю, все ж таки констатують сильний потенціал суто людських властивостей – чуйності, доброти, дружелюбності, поваги. Ініціація радіацією не пройшла даремно як для самих ліквідаторів, так і для всього українського народу. Хочеться сподіватися, що незалежна українська держава все ж таки навчиться робити належні висновки зі свого трагічного минулого.

Чорнобильський досвід, наслідки аварії спонукають до загострення дискурсу на ще не промислених та непроговорених проблемах нашого сьогодення. Розгляд теми, безперечно, не вичерпується цим дослідженням і потребує подальшого осмислення, зокрема в аспекті практичної проблематики буття постраждалих в аварії на Чорнобильській атомній електростанції, до контексту глобальних проблем людства, перспектив розвитку науково-технічного прогресу і відповідальності за його наслідки, співвідношення трагедії особистості і суспільства в цілому.

ЛІТЕРАТУРА

1. Каганов Ю. О. «Радянська людина» в історіографічному дискурсі: радянська і дисидентська версії. *Сумська старовина*. 2018. № LIII. С. 22–30.
2. Пронин М. А. Экзистенция: забытый Чернобыль. Записки ликвидатора. М. : Канон+, 2016. 224 с.
3. Прокопчук С. Чорнобиль. Доля батальйону приречених. URL: https://www.ukrinform.ua/rubric-society/3234781-cornobil-dola-bataljonu-prirecenih.html
4. Єленський В. «Наші хлопці вмирали у 30-35 років». Спогади про ліквідацію аварії на ЧАЕС. URL: https://www.radiosvoboda.org/a/30577003.html
5. Литовченко В. П. У двобої з атомним монстром. *Ніжинський вісник*. 23 квітня 2016. С. 6.
6. *Чорнобильська трагедія: Документи і матеріали* / НАН України; Інститут історії України; Головне архівне управління при Кабіне-

ті міністрів України; Центральний державний архів громадських об'єднань України. Київ : Наукова думка, 1996. 715 с.
7. Токарчук Н. Чорнобиль: спогади очевидців. URL: https://i-visti.com/news/10320-chornobil-spogadi-ochevidcv.html
8. «Чим пахне?» – «Радіацією!»: спогади ліквідаторів аварії на ЧАЕС з Придніпровської залізниці. URL: http://portal.uz.gov.ua/2021/04/30/chim-pakhne-radiacziyeyu-spogadi-likvidatoriv-avariyi-na-chaes-z-pridniprovskoyi-zaliznicz
9. Чорнобиль: спогади ліквідаторів. Антоненко Сергій Валентинович. *Кадри металургії.* 2016. № 4(2707). С. 8.
10. Ільницький В. З Чорнобилем у серці. URL: https://www.uzhnu.edu.ua/uk/news/z-chornobilem-u-sertsi.htm
11. Гришина Д. Поїздка до Прип'яті разом із ліквідаторами ЧАЕС: спогади та сучасний вигляд міста. URL: https://vechirniy.kyiv.ua/news/52087
12. Босик Л. *У 38 років потрапив у Чорнобиль. Сміття з реакторів прибирали вручну* – розповідь ліквідатора. URL: https://volodymyrets.city/ blogs/77559/u-38-rokiv-potrapiv-u-chornobil-smittya-z-reaktoriv-pribirali-vruchnu-rozpovid-likvidatora
13. *Спогади чорнобильських «партизанів», або: «Врятувати рядового Радика»*. URL: https://armyinform.com.ua/2021/04/spogady-chornobylskyh-partyzaniv-abo-vryatuvaty-ryadovogo-radyka

REFERENCES

Kahanov, Yu. O. (2018). "Soviet man" in historiographical discourse: Soviet and dissident versions. *Sumska starovyna [Sumy antiquity], LIII*, 22-30. [In Ukrainian].

Pronin, M. A. (2016). *Existence: the forgotten Chernobyl. Notes of the liquidator*. M.: Kanon+ [In Russian].

Prokopchuk, S. *Chernobyl. The fate of the battalion of the doomed.* Retrieved from https://www.ukrinform.ua/rubric-society/3234781-cornobil-dola-bataljonu-prirecenih.html [In Ukrainian].

Ielenskyi, V. *"Our boys died at the age of 30-35*". Memories of the liquidation of the accident at Chaes. Retrieved from https://www.radiosvoboda.org/a/30577003.html [In Ukrainian].

Lytovchenko, V. P. (2016). In a duel with an atomic monster. *Nizhynskyi visnyk [Nizhyn Herald], 23.04*, 6. [In Ukrainian].

The Chernobyl tragedy: Documents and materials. (1996). Kyiv: Naukova dumka. [In Ukrainian].

Tokarchuk, N. *Chernobyl: eyewitness accounts*. Retrieved from https://i-visti.com/news/10320-chornobil-spogadi-ochevidcv.html [In Ukrainian].

"What does it smell like?" – "Radiation!": Memories of the liquidators of the Chernobyl accident from the Dnieper Railway. Retrieved from http://portal.uz.gov.ua/2021/04/30/chim-pakhne-radiacziyeyu-spogadi-likvidatoriv-avariyi-na-chaes-z-pridniprovskoyi-zalizniczi [In Ukrainian].

Chernobyl: memories of liquidators. Antonenko Sergey Valentinovich. (2016). *Kadry metalurhii [Personnel of metallurgy], 4 (2707),* 8. [In Ukrainian].

Ilnytskyi, V. Z. *Chernobyl in the heart*. Retrieved from https://www.uzhnu.edu.ua/uk/ news/z-chornobilem-u-sertsi.htm [In Ukrainian].

Hryshyna, D. A *trip to Pripyat with the liquidators Time: memories and modern view of the city*. Retrieved from https://vechirniy.kyiv.ua/news/52087 [In Ukrainian].

Bosyk, L. *At the age of 38 he went to Chernobyl. Garbage from the reactors was removed by hand – the liquidator's story*. Retrieved from https://volodymyrets.city/blogs/77559/u-38-rokiv-potrapiv-u-chornobil-smittya-z-reaktoriv-pribirali-vruchnu-rozpovid-likvidatora [In Ukrainian].

Memoirs of Chernobyl "guerrillas", or: "Save Private Radik". Retrieved from https://armyinform.com.ua/2021/04/spogady-chornobylskyh-party za-niv-abo-vryatuvaty-ryadovogo-radyka [In Ukrainian].

Viktor Lytovchenko
Candidate of Philosophical Sciences (Ph.D.), Associate Professor of the Social and Humanities Sciences Department, Structure Subdivision of National University of Life and Environmental Sciences of Ukraine «Nizhyn Agrotechnical Institute»; Nizhyn, Ukraine; e-mail: viktorpl08@gmail.com; ORCID: https://orcid.org/0000-0003-0532-0188

Existential dimensions of the Chernobyl disaster in the testimony of the first liquidators

Abstract

The relevance of the chosen topic of the article is due to the lack of proper scientific discourse in the context of personal experiences of ordinary liquidators of the Chernobyl accident. The controversy of scientists in the Soviet Union focused on the causes and consequences of man-made disasters. At that time, the issues of constituting the value of human life, personal doubts and experiences, worldviews of liquidators in conditions of imminent and invisible danger were overlooked in scientific publications, or covered superficially. Evidence of human heroism and frivolity, open disregard for the basic rules of safety and the desire to secure themselves with simple folk methods, extreme manifestations of human selfishness and altruism are presented on the basis of open sources (fragmentary memories of the liquidators of the accident). The problem is extremely relevant because of the devastating consequences of an unprecedented catastrophe, Ukrainian society has once again failed to understand that human life is the greatest value on Earth. The analysis of memories-convictions of liquidators from the position of revealing existential markers of coexistence of human society in the conditions of radiation pollution is carried out. In the work, the existence of the hero-rescuer is determined by the concepts of "anxiety", "fear", "life", "humor" and others. It is concluded that the Chernobyl disaster revealed previously unknown manifestations of ambivalence in life personality, has become a test of our social maturity.

Keywords*: chernobyl tragedy, radiation, radiation, liquidators, fear, anxiety.*

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

УДК 165. 1(091)
DOI 10.35423/2078-8142.2021.2.1.4

А. В. Ільїна,
доктор філософських наук,
науковий співробітник Інституту філософії
імені Г. С. Сковороди НАН України,
м. Київ, Україна
e-mail: husserliana2016@ukr.net
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-4921-5777

ТЕОРЕТИЧНИЙ ВИМІР СВОБОДИ В КАНТІВСЬКОМУ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛІЗМІ

У статті досліджуються форми й особливості виявлення ідеї свободи в теоретичному вимірі кантівського трансценденталізму. Аналізуючи ґрунтовні праці Л. У. Бека і М. Коля з проблеми свободи в кантівській філософії, в яких артикулюються проблеми множинності значень Кантового поняття свободи (Бек) та свободи емпіричного мислення (Коль), авторка звертає увагу на необхідність підважування жорсткої опозиції між царинами природи і свободи та можливість тлумачення в термінах свободи судженнєвої активності розсуду. Акцентується значущість концепту спонтанності як такої форми втілення ідеї свободи, що характеризується певною універсальністю через застосовність як до теоретичного, так і до практичного дискурсів. Встановлено важливість «методологічного повороту» у Кантовому тлумаченні проблеми свободи, який, деконструюючи онтологію «двох світів», дає можливість мислити елементи дистинкції «феноменальне / ноуменальне» як контекстуально зумовлені аспекти, а не відмінні онтологічні домени. Показано зв'язок між чинниками свободи і помилковості, розрізнено «позитивний» і «негативний» модуси свободи в межах теоретичного мислення. У межах теоретично-трансцендентального дискурсу виявлено апоретичний зв'язок свободи і зумовленості, встановлено його стосунок до базової апорії трансценденталізму: апріорної «вписаності» принципів іншості

© Ільїна А. В., 2021

та відмінності до царини суб'єктивності, яка характеризується єдністю, автономністю, спонтанністю тощо.

***Ключові слова**: свобода, трансценденталізм, спонтанність, теоретичний дискурс, апоретичність, емпіричне мислення.*

Свобода є те єдине, що дається a priori й полягає
в цій даності a priori.
І. Кант

Зумовленість досвідом, як це не парадоксально,
відкриває можливість свободи.
В. Молчанов

Кантівське поняття свободи як один з перманентно актуальних об'єктів історико-філософської рефлексії стереотипно пов'язується з практичною ланкою Кантової системи. Те, що традиція обмеження питання свободи в Кантовому дискурсі практичною цариною є зрозумілою і виправданою з огляду на концептуальні акценти, розставлені самим Кантом у процесі експонування системи трьох «Критик», не заперечує можливості і навіть обов'язку для істориків філософії дослідження імпліцитних і, так би мовити, «маргінальних» зон функціонування і оприявнення проблеми свободи в теоретичному трансценденталізмі.

Метою цієї статті є визначення аспектів і ступеня релевантності проблематики свободи теоретичному виміру філософії І. Канта.

Досягнення названої мети зумовлює розв'язання наступних дослідницьких завдань: проаналізувати інтерпретацію Кантового поняття свободи Л. У. Беком та концепцію «свободи емпіричного мислення» М. Коля в ракурсі проблеми теоретичної свободи; на ґрунті проведеного аналізу виявити концептуальні засади проблематики свободи в межах кантівського теоретичного трансценденталізму; керуючись авторською системою критеріїв трансцендентальності [1, с. 55–99], виявити властиво трансцендентальні характеристики поняття свободи в його кантівських концептуалізаціях.

Названі мета і завдання цієї розвідки відображають параметри її новизни: наскільки нам відомо, дотепер не було здійснено

прицільного дослідження проблеми функціонування і тематизації свободи (як філософської ідеї та концепту) в межах теоретичного виміру Кантової філософії. Новизною відзначається також дослідницький контекст статті: засади трансцендентального мислення концептуалізуються на основі деконструкційного дискурсу, який, своєю чергою, позиціонується як гіперболічна версія трансцендентальної філософії [1, с. 36–37].

Стереотипно проблема свободи в трансценденталістському контексті пов'язується з практичним дискурсом Канта, концепція свободи якого стала знаковою для всієї подальшої традиції морально-практичної філософії. Водночас, важливі проблематичні засади теми свободи віднаходяться і в теоретичному вимірі класичного трансценденталізму.

У теоретичній царині трансцендентальної філософії, концептуальним центром якої є перша «Критика», тематизація свободи здійснюється Кантом у принципово проблематичному ключі. Так би мовити, «програмний» виклад ідеї свободи у тексті «Критики чистого розуму» здійснюється в рамках третьої антиномії (2-га секція розділу «Антиномія чистого розуму»). Згідно з її тезою, в межах завдання виводу та/або пояснення явищ світу, потрібно визнати крім причиновості згідно з природними законами також свобідну причиновість (A444/B472) [10, с. 484]. Натомість в її антитезі стверджується, що ніякої свободи не існує, адже все у світі відбувається виключно відповідно до природних законів (A445/B 473) [10, с. 485]. У 9-й секції цього самого розділу Кант порушує питання: враховуючи безвиняткову валідність принципу, встановленого в рамках трансцендентальної аналітики щодо суцільного взаємозв'язку усіх подій у чуттєвому світі, чи може мати місце також і свобода стосовно того самого ефекту, що є спричиненим природою (A536/B564) [10, с. 534–535] – в такому разі, він водночас поставатиме ефектом свободи (A543/B571) [10, с. 538] – чи між свобідною і природною причиновістю існує пряма суперечність [10, с. 538]? Філософ відзначає, що свобода не може бути врятованою, якщо дотримуватися думки про абсолютну реальність явищ (тобто, якщо розглядати явища як речі самі по собі) (A536/B564) [10, с. 535]. Тож, одна з фундаментальних дистинкцій Кантового трансценденталізму не останньою чергою спрямована на «вряту-

вання» царини свободи поряд із природною причиновістю, яка керує чуттєвим світом (досвідним світом явищ).

Відзначимо, що в менш експліцитний спосіб ідея свободи є присутньою в першій «Критиці» всюди, де йдеться про проблему спонтанності розсуду. Цей вимір свободи, по суті, є основним її втіленням на теренах кантівського теоретичного дискурсу. Кант говорить про спонтанність понять (на противагу рецептивності вражень) (A 5I/B 75) [10, с. 193]; про спонтанність пізнання, властиву розсуду як здатності *породжувати* уявлення (на противагу пов'язаній з чуттєвістю рецептивністю як здатністю *отримувати* уявлення) [10, 193]; про спонтанність мислення як запоруку пізнання, необхідну для можливості синтезу множини репрезентацій (A 77/B 102) [10, с. 210]; про «я мислю» як уявлення, що є при цьому актом спонтанності і, відтак, являє собою чисту апперцепцію (B 132) [10, с. 246] тощо. Можна висловити припущення, що протиставлення чуттєвості і спонтанності в системі теоретичного трансценденталізму Канта виконує функцію, аналогічну до тієї, яку протиставлення природи і свободи має для системи Кантової філософії в цілому.

У «Критиці сили судження» тематизація свободи, крім контексту визначення царини практичної філософії (на противагу філософії теоретичній як філософії природи), здійснюється в річищі таких тем, як свобідна гра вибраження та розсуду (див., напр., [11, с. 102–103, 122]), а також власне свобода вибраження [10, с. 124–125, 167–168].

Тема свободи широко представлена в Кантових «Рефлексіях до критики чистого розуму». Тут ми віднаходимо чималий матеріал для дослідження саме теоретичного виміру ідеї свободи в кантівській філософії. «Трансцендентальна свобода є необхідна гіпотеза всіх правил, відтак і всякого застосування розсуду» [2, с. 188]. «Щоб об'єктивно судити назагал.., розум мусить бути вільним від суб'єктивно визначальних підстав; бо якби визначали вони, судження було б таким, як воно є, лише випадково – відповідно до його суб'єктивної причини. Отже, розум є a priori свідомий своєї свободи в об'єктивно необхідних судженнях» [2, с. 188; 15]. «Якщо я абстрагуюся від усіх відчуттів, то передбачаю [тим самим] свідо-

мість. Це – логічна особистість (Personlichkeit), не практична. Вона є спроможність свободи, силою якої <хтось>, не будучи визначеним зовнішньо (ausserlich), може бути причиною себе» [2, с. 192].

Що стосується корпусу теоретичних та історико-філософських досліджень, присвячених проблемі свободи у філософії Канта, то, хоча переважно цей сюжет розглядається з акцентом на практичний вимір філософії і, по суті, надзвичайно мало праць присвячено безпосередньо проблемі валідності і вагомості теми свободи в рамках кантівського теоретичного дискурсу, певні аспекти проблеми теоретичної свободи, а також питання значущості ідеї та концепту свободи в Кантовій теоретичній філософії віднаходяться в працях відомих кантознавців.

У цьому контексті насамперед хотілося б звернутися до дискурсу Дітера Генріха. Девід Пачіні (David S. Pacini) у своїй передмові до збірки праць Генріха одним із п'яти базових сюжетів, навколо яких обертається думка останнього, називає питання: «чи існує принцип, який об'єднує весь розум?» [14, с. xxiii]. Відповідь на це питання передбачає розв'язання конфлікту між, так би мовити, чеснотами знання і права [14, с. xxiii]. І таке розв'язання віднаходиться на ґрунті ідеї свободи, що постає у подвійній функції: як «принцип інсайту» (усвідомлення здатності діяти виключно на основі закону, тобто, обов'язку) і як «принцип зв'язку» (забезпечення «зв'язків між розумом, розсудом і загальною узгоджуваністю усіх людських дій») [14, с. xxiv].

Зокрема, Генріх розглядає ідею і власне концепт свободи як чинник, що забезпечує «зворотний зв'язок від онтологічного каркасу двох світів до заснування теорії у ментальній активності» [9, с. 52]. Послуговуючись кантівським же словником, визначимо позицію концепту свободи як посутньо трансцендентальну «середню ланку» між, так би мовити, розірваною онтологією «двох світів» і епістемологічною теорією, яка здатна компенсувати цю розірваність методологічною узгодженістю і когерентністю [16]. Відтак свобода постає як трансцендентальний концепт *par excellence*, оскільки виявляється умовою зсуву від онтології метафізичного кшталту, яка ґрунтується на принципі подвоєння світів, до трансцендентальної теорії (пі)знання. Таким чином розкривається насамперед *теоретична* функція і значущість свободи: як єднально-

го фактора системи, а також як фактора «зсуву» до проблематики, пов'язаної з теоретичною цариною – до питання конституювання теорії в ментальній активності трансцендентального суб'єкта.

Про значущість ідеї свободи для теоретичного виміру Кантової філософії свідчить також наведена Генріхом кантівська цитата, в якій стверджується, що концепт свободи становить «наріжний камінь» усієї структури системи чистого розуму, включно з розумом спекулятивним (Кант: «Критика практичного розуму», цит. за [16, с. 54]).

Чимало питань, що стосуються проблеми релевантності кантівської ідеї свободи теоретичному виміру трансцендентальному дискурсу, означується і аналізується в праці Віталія Терлецького [5]. Автор розглядає поняття апріорного пізнання у зв'язку з проблемою спонтанності інтелектуальних пізнавальних здатностей. Ретельно аналізуючи різні контексти і способи кантівського визначення ідеї спонтанності, Терлецький фокусує увагу насамперед на таких аспектах, як відмінність між абсолютною спонтанністю розуму і відносною спонтанністю розсуду; проблема трансцендентальної свободи як абсолютної спонтанності (що відрізняється як від психологічного поняття спонтанності, так і від поняття практичної свободи) – зокрема, питання (не)можливості її пізнання; умосяжність як корелят спонтанності і атрибут трансцендентального суб'єкта як «носія» і, водночас, «агента» умосяжної (розсудової) причиновості тощо.

Нелі Мотрошилова наголошує на нерозв'язній парадоксальності, притаманній кантівській тематизації свободи. Зазначаючи, що «принцип свободи просякає всю кантівську філософію» [4, с. 196], дослідниця водночас підкреслює, що велич Канта полягає не лише і не такою мірою у «проголошенні» ним «принципу свободи», але насамперед «у теоретичному і практично значущому… розгляді тих труднощів, антиномій, тобто неминучих суперечностей-парадоксів, з якими «на всі часи» (jederzeit) є пов'язаними і захист, і особливо реалізація принципу свободи» [4, с. 197]. Мотрошилова звертає увагу на імпліцитну визначальність теми свободи для «Критики чистого розуму» (хоча «формально проблема

свободи розглядається лише в контексті однієї з антиномій» [4, с. 197]).

Відповідно до мети даного дослідження, наша увага спрямовується на історико-філософські прецеденти виявлення форм артикуляції ідеї свободи в межах теоретичного дискурсу Канта, представленого насамперед його першою «Критикою». Важливий приклад тематизації Кантового поняття свободи, що підважує його очевидність, простоту й однозначність, дає дослідження відомого кантознавця Льюїса Уайта Бека, в якому автор виокремлює п'ять значень поняття свободи в Канта – точніше, йдеться про «п'ять концепції свободи» [6, с. 35; 17]. Дослідник відзначає, що деякі з них перекриваються, тоді як інші є взаємовиключними. До того ж ті з них, які автор вважає спроможними та валідними, постають у Канта означеними лише в загальних рисах [6, с. 35].

Звертаючись до поняття свободи як «спонтанності» [6, с. 37] і уточнюючи, що сам Кант вживає термін «спонтанність» щодо моральної і трансцендентальної свободи, Бек прагне розширити можливу царину його застосування також і на «неморальну» (nonmoral) концепцію [6, с. 37]. Так, він розглядає імплікації ідеї спонтанності (як предикату свободи), оприявнювані в рамках акту самочинства (Willkur), що, на відміну від емпіричної свободи, не підпорядковується пояснювальній схемі, пов'язаній з емпіричним порядком – але водночас «не є достатньою умовою позитивної моральної цінності» [6, с. 38]. Утім, нас більше цікавить наступний розглядуваний Беком аспект застосовності ідеї спонтанності: йдеться про царину *розсуду*. Дослідник покликається на кантівську думку про те, що і в мисленні розум має розглядатися як такий, що не механічно підпорядковується природним причинам, але є автономним (Кант, «Рецензія на моральне вчення Шульца»: Ak.ed. VIII, 14 – посилання за [6, с. 39]). Важливо звернути увагу, що таке, можна сказати, «універсальне» розуміння спонтанності, автономності або свобідності [18], яке є застосовним і до теоретичної (розсудової), і до практичної царини, пов'язується Кантом – згідно з інтерпретацією Бека – з проблематикою *рішення*. Відзначимо, що саме концепт та, відповідно, ідея рішення – у модусі «пасивного рішення» – значною мірою постане рушійною силою деконструкційного

«переображення» теми свободи в дискурсі Дерида, будучи однією з базових тем його філософії Іншого.

Нарешті, характеризуючи «трансцендентальне» поняття свободи, Бек вказує на універсальність його значущості для Кантової системи: «Кант каже нам, що без цього поняття свободи розум (як теоретичний, так і практичний) був би неможливим» [6, с. 40]. Адже, нагадує він, «трансцендентальним поняттям» у кантівському дискурсі іменується таке поняття, «що лежить в основі можливості апріорного пізнання» [6, с. 40]. Важливою заувагою автора є статус *можливості*, в якому трансцендентальна свобода постає в рамках першої «Критики» (тоді як її актуальність демонструється в рамках другої Критики) [6, с. 40–41]. Тоді як для Бека ця теза є радше проміжною, для концепції даного дослідження вона має непересічну значущість [19]. Тут слід відзначити також наявність загального сутнісного зв'язку між проблемами (або чинниками) можливості і свободи. А оскільки трансцендентальний дискурс суттєвим чином характеризується визначальною функцією модальності «можливо» [1, с. 58–59], то можна стверджувати, що, в парадоксальний спосіб, саме на теоретичному ґрунті ідея трансцендентальної свободи набуває найбільш автентичної форми втілення. Своєю чергою, трансцендентальна філософія як значною мірою філософія *можливого* – або, точніше, філософія в модусі «можливо» – за означенням передбачає наріжний статус проблематики свободи, «присутність» якої в трансценденталістському дискурсі далеко не обмежується випадками тематичної оприявненості.

Ще одним пунктом концепції Бека, що становить інтерес для нашого дослідження, є пов'язання проблеми свободи, як вона є проявленою в третій антиномії, з так званою теорією двох світів, яка, здавалося б, надає цій антиномії можливого розв'язання. Тоді як феноменальному світові властива темпоральна каузальність, ноуменальний світ характеризується «вільною каузальністю» [6, с. 41]. Утім, звернімо увагу на те, що відмова від «метафізичного подвоєння світу» [3, с. 96] є важливим аспектом трансцендентальної настанови. До того ж дана відмова стосується обох елементів – «подвоєння» і «світ»: на зміну бінарному протиставленню при-

ходить радикалізація відношення і відмінності [20]; на зміну онтологічній домінанті – методологічний крен.

Показово, що останній саме і відзначається Беком у процесі критичного аналізу Кантового онтологічного подвоєння і його перевершення, або подолання, в межах кантівського ж дискурсу. Бек віднаходить, так би мовити, «методологічний поворот» на ґрунті третьої «Критики»: йдеться про методологічну трансформацію третьої антиномії першої «Критики», представлену в рамках «антиномії телеологічного судження» (що «зіштовхує» телеологічну та механістичну тези). На відміну від свого аналога у «Критиці чистого розуму», який «супроводжує» «теорія двох світів», названа антиномія з третьої «Критики» має «суто методологічне і постулятивне розв'язання» [6, с. 44]. Таким чином, можливість свободи видається врятованою, а закиди критиків, що апелюють до суперечності, яка виникає між свободою та «механізмом природи», – підваженими [6, с. 42].

Однак імплікації методологічного зсуву Бек віднаходить вже у тексті «Критики чистого розуму». Покликаючись на кантівську цитату (A550-B578), дослідник зазначає: «замість того, щоб мислити два світи – ноуменальний і феноменальний – Кант тут міркує про один світ в двох аспектах. Немає *homo noumenon*, який є вільним, і *homo phaenomenon*, який таким не є. Ноуменальне і феноменальне не є онтологічно відмінними.., але є аспектами, визначеними за допомогою методологічних процедур, обраних відносно відмінних цілей двох родів дослідження» [6, с. 44].

Відзначимо, що для Бека переваги методологічного порядку виявляються пов'язаними не з горизонтом можливості і, отже, перманентної проблематизації, а навпаки – з певною «дефляційністю», якщо скористатися для аналогії загальновідомим на сьогодні поняттям з теорії істини. Методологічний зсув у межах концепції Бека виконує функцію своєрідного «леза Окама», що дає можливість вирішити означену в третій антиномії проблему шляхом рознесення контексту і часової позиції, в яких певне X може легітимно отримувати інтерпретацію згідно з природною каузальністю або свобідною каузальністю, як феномен або як ноумен відповідно.

Хотілося б протиставити цей підхід, що, по суті, апелює до природної настанови – через свою прикладну застосовність як ос-

новний акцент щодо власної легітимації – філософському підходу Ж. Дерида, який можна визначити як гіпер-проблематичний. Тоді як стратегія Бека відповідає вельми властивій багатьом нащадкам та інтерпретаторам Канта тенденції до нівелювання і розв'язання кантівських трансцендентальних «незручностей» (про це детальніше див.: [1, с. 30]), ультра-трансценденталізм, властивий деконструкційній думці, схиляє нас до перманентної критики і (як) проблематизації шляхом радикалізації нерозв'язностей у межах типу мислення, який можна визначити як «апоретичний». Зауважимо, що принцип нерозв'язності як гіперболічний модус можливості являє собою осердя ідеї свободи в деридианському дискурсі [21].

Показово, що з прикладною спрямованістю і, по суті, редукцією можливості і проблематичності цілком узгоджується відмова Бека від «догматичного фікціоналізму», вираженого модальністю *als ob*, на користь реалістичним трактуванням: адже, на думку автора, названа модальність підважує або навіть знецінює свободу («догматичний фікціоналізм… стверджує, що люди не є вільними, але на практиці ми маємо мислити і діяти так, нібито вони були вільними» [6, с. 45]). Тому не є випадком, що дослідник у підсумку переходить на емпіричні рейки і, по суті, дрейфує в напряму натуралістичної платформи, усуваючи проблематичність Кантового дискурсу свободи [6, с. 46–47] і тим самим підважуючи трансценденталістські засновки останнього. На цьому ґрунті він експліцитно відзначає про пов'язання свободи і природної необхідності (а саме, про їхню «комплементарність» [6, с. 46]).

Утім, на нашу думку, щодо *als ob* настанови може йтися не про нівелювання, а, навпаки, про конституювання свободи; не про її знецінення – а про утримання її в річищі «можливісного» мислення, яке, по суті, постає сферою продукування й існування свободи.

У цьому контексті хотілося б згадати, що відомий дослідник гусерлівської феноменології Джеймс Еді (James Edie) зазначає і показує, покликаючись на тексти Гусерля, як у філософії останнього царина фантазії-фікції виявляється джерелом і осердям свободи [8]. Такий підхід є досить близьким деридианській концепції, в якій своєрідна фікційність також є важливою сферою породження і

функціонування свободи. У даному аспекті важливу роль виконує звернення Дерида до сфери літератури: до того ж остання постає не так і не лише як певний тип дискурсу, на доданок та/або на противагу дискурсу філософському, але також як метафорична концептуалізація царини не-реальності, що принаймні почасти перекривається в деконструкційному дискурсі з квазі-трансцендентальним виміром. Фікційність і літературність як осердя конституювання і розгортання проблеми свободи є важливим сюжетом у контексті дослідження питання свободи в теоретичній царині – а отже, значною мірою в царині сенсу і значення. Важливо відзначити, що текст і свідомість (і, відповідно, такі дискурсивні сфери, як література й епістемологія [22]) мають цю спільну ланку: проблему значення, яка перекривається з проблематикою свободи, пов'язаною, своєю чергою, з ідеєю можливості (що, зокрема, схоплюється в концептах фікції та *als ob*).

Зауважимо, що наявні і можливі висновки із запропонованої Беком концепції, попри, здавалося б, нівелювання ним трансцендентального начала, містять приховану амбівалентність, яка дає можливість виявити аспекти релевантності цієї концепції трансцендентальному підходу і пом'якшити її розрив з деконструкційним вектором розвитку трансцендентального мислення, зокрема щодо дискурсу свободи. Так, міркування автора рівною мірою передбачають можливості як абсолютизації реалістичності свободи, так і радикалізації фікційності останньої: «є так багато – і так мало підстав вважати всі постулати фікціями. Вони всі знаходяться в рівному положенні і, у різних сферах досвіду, є рівною мірою неспростовними» [6, с. 45–46].

Цікаво, що усуваючи бінаризм світів, Бек також «деконструює» опозицію «конститутивне-регулятивне» [6, с. 46], демонструючи, що, за умови методологічного (так би мовити, «постулятивного» [23]) мислення, будь-який розглядуваний елемент може виявитись, залежно від контексту, як конститутивним, так і регулятивним.

І, нарешті, хотілося б звернути увагу на важливий концептуальний хід, зроблений Беком у кінцевій частині аналізованої нами статті. Йдеться про артикулювання проблеми досвіду як такого універсального концепту, що дає змогу піднестися над опозицією

природного й ноуменального світів: отже, ідея досвіду постає важливим чинником і, водночас, результатом методологічного зсуву. Загалом, узгоджуючи свої міркування з концептуальними напрацюваннями відомого дослідника Стефана Кьорнера (Stephan Körner) щодо проблеми свободи у Канта, Бек покликається на кьорнерівську тезу про те, що «допоки неоспореною залишається винятковість (uniqueness) Кантової категоріальної схеми природи, «чинна свобода може бути збережена в кантівський спосіб виключно шляхом її локалізації в ноуменальному світі» (с. 210), але заперечення її (категоріальної схеми. – *А. І.*) винятковості «зсуває (свободу) з ноуменального світу і твердо розташовує в [царині] природи»» (с. 214) [6, с. 49]. До цього сам Бек додає, що він би «наважився не погодитися лише з останнім словом, «природа»» [6, с. 49] (оскільки останнє залишається для нього прив'язаним до відповідної категоріальної схеми, яка «виключає свободу»), і хотів би замінити термін «природа» кьорнерівським висловом «світ досвіду» (с. 211) [6, с. 49]. Адже, на думку Бека, саме досвід є тим, що «постачає матеріал для розмаїття категоріальних схем» [6, 49], а саме, категоріальних схем «природи, моралі і культури» [6, с. 49].

Тематизація досвіду як універсальної царини, «старшої» за базові дистинкції, є властивістю деконструкційного трансценденталізму. Так, Дерида визначає апорію як «нескінченний досвід» [7, с. 16], при цьому апоретичний спосіб мислення постає гіперболічним увиразненням квазі-трансцендентального типу відношення між нередуковними відмінностями, зокрема й особливо між опозиціями «трансцендентальне–емпіричне».

Таким чином, ми побачили, що підхід Бека до тематизації Кантового концепту свободи, який видається вельми значущим в аспекті виявлення автором неоднозначності й недопроясненості власне кантівських міркувань, демонструє як ознаки радикального розходження з властиво трансценденталістськими позиціями, так і аспекти перекривання з певними трансцендентальними засновками: зокрема й особливо в їх деконструкційному заломленні, якому вони підлягають у рамках деридианської концепції квазі-трансценденталізму.

У контексті дослідження імплікацій теми свободи на теренах теоретичного трансценденталізму досить цікавою і плідною вважаємо працю Маркуса Коля «Кант про свободу емпіричного мислення» [12]. Згідно з нашою обізнаністю, ця праця на сьогоднішній момент є, по суті, єдиною розвідкою, в якій експліцитно і безпосередньо здійснюється аналіз проблематики свободи в рамках Кантової першої «Критики» [24]. Цим історико-філософським фактом вмотивовується наша чільна увага до даної статті, що виступатиме для нас не лише дослідницьким прецедентом у відповідній нашим робочим інтересам тематичній царині, а й підґрунтям для власних міркувань і аргументів.

Окреслюючи проблематику і формулюючи мету свого дослідження, автор виходить із ситуації певної традиції в кантіанських студіях, яка полягає (1) в обмеженні питання свободи у Канта цариною моралі, а отже – практичного розуму і, відповідно, (2) у ствердженні принципової відмінності між значеннями поняття спонтанності в рамках теоретичного і практичного вимірів кантівського дискурсу – що виявляється у переконанні, згідно з яким (3) ідея свободи не є застосовною до актів, на ґрунті яких конституюються як судження досвіду, так і відповідні переконання, або «прийняття» істини [25; 12, с. 301].

Натомість Коль прагне показати, що «спонтанність в емпіричному мисленні [26].… посутньо є такою самою, як і спонтанність, що віднаходиться у практичному застосуванні розуму» [12, с. 301]. Його дослідження спрямоване на доведення наявності у Канта «когерентного і змістовного поняття свободи емпіричного мислення» і демонстрацію притаманності рис, властивих Кантовій концепції свободи в морально-практичній царині, також і розумінню свободи в теоретико-емпіричному вимірі: зокрема це стосується такої важливої характеристики свободи, як автономність [12, с. 303].

Коль розгортає свою аргументацію в рамках п’яти дослідницьких сюжетів, кожен з яких висвітлює важливий бік проблеми свободи як такої, що проявляє себе в царині досвідно зумовленої (теоретичної) думки.

Перший з них присвячено питанню (не)можливості і природи помилковості в межах суджень досвіду. Звертаючись до запроваджених Кантом розрізнення об’єктивного і суб’єктивного підґ-

рунтя судження та вимоги їхнього поєднання як умови можливості судження, здійснюваного розсудом, Коль нагадує, що, згідно з кантівською концепцію: по-перше, істина або хиба належать не об'єкту сприйняття, але судженню про нього [12, с. 304]; по-друге, «чуття не помиляються» [12, с. 305]. Натомість помилка виникає як наслідок некоректного комбінування суб'єктивних і об'єктивних основ судження. І саме цей аспект перекривання суб'єктивного й об'єктивного, визначальний для розсудової діяльності як судженнєвої, власне і є виміром, в якому оприявнюється і реалізується *свобода* суб'єкта судження. Важливо уточнити, що під суб'єктивним тут мається на увазі порядок «чуттєвих вражень», а під об'єктивним – «закони і поняття розсуду» [12, с. 304].

Найбільш очевидний сенс свободи суб'єкта думки вбачається тут власне у довільності комбінування, відтак конотуючи до одного з базових значень, модусів або вимірів проблеми і концепту свободи: свободи вибору. Утім, Коль насамперед звертає увагу на такий чинник свободи, властивий розсудовій діяльності, як «негативна» свобода, що полягає у «відсутності детермінації актів мислення чуттєвими (емпіричними) причинами (такими, як сприйняття і психологічні звички)» [12, с. 307].

Але якою мірою легітимним може здаватися твердження про свободу від емпіричних «впливів», якщо теоретичний трансценденталізм сутнісно ґрунтується на досвідній проблематиці (до того ж тут ідеться саме про досвід «зовнішнього», який у пізніх трансформаціях трансцендентально-феноменологічної думки прийматиме вигляду досвіду *іншого*), а саме, на питаннях стосунку між суб'єктом (свідомістю) і феноменом, між способами і знаряддями «схоплювання» і власне досвідними даностями, що такому схопленню підлягають? Однак водночас, безперечно, про таку свободу можна і необхідно говорити, спираючись на численні Кантові зауваги, рясно цитовані Колем, які дають усі підстави для здійсненого в його розвідці поступу розгортання думки. І, по суті, теоретичний вимір свободи, саме з огляду на амбівалентність свободи / зумовленості, що виникає на ґрунті проблеми трансцендентальної суб'єктивності або свідомості, якнайкраще відповідає вихідній апорії, яку в іншій праці ми позначили як основну «трансцендента-

льну апорію» і в яку, таким чином, виявляється вбудованою та якій підпорядковується проблема свободи, розгорнута на теоретично-трансцендентальному ґрунті (на противагу практично-моральному виміру свободи) [27].

Другий аналітичний сюжет статті присвячено проблемі «позитивного» виміру свободи емпіричного мислення, що реалізується у вигляді «рефлексивного контролю». Зіставляючи Кантову позицію з думкою відомого сучасного філософа Дейвіда Вігінса (David Wiggins) щодо пасивності наших переконань (beliefs) через їх не повну підпорядкованість нашій волі (адже за своєю сутністю «beliefs», на противагу фантазіям, передбачають узгодження із зовнішньою суб'єкту реальністю), Коль зазначає, що Кант «не висновує з факту, що наші переконання не перебувають під безпосереднім контролем волі, твердження, що переконання мають вважаться пасивними станами» [12, с. 309] і, відповідно, він (Кант) «має прийняти не-вольовий сенс, в якому ми є свобідними й активними в наших ствердженнях емпіричних пропозицій» [12, с. 309]. Спосіб дії, в якому зазначена свобода реалізується, Коль визначає як «рефлексивний контроль»: спираючись у конкретних емпіричних судженнях на наше розуміння того, «як ми маємо судити», ми піддаємо рефлексії підстави формування тверджень [28]. Верховною «інстанцією», за допомогою якої здійснюється рефлексивний контроль як чинник свободи трансцендентального суб'єкта мислення, постають незалежні від чуттєвого сприйняття апріорні принципи розсуду, втілені у відповідних апріорних судженнях [12, с. 312].

У третьому сюжеті [29] досліджується проблема «недосконалої раціональності» в кореляції з темою свободи мислення. На початку цього розділу Коль задається питанням: чи передбачає свобода в царині мислення можливість помилковості суджень, пов'язану з нашою «схильністю мислити некоректно»? [12, с. 315]. Порівнюючи особливості функціонування ідеї свободи в теоретичному і практичному Кантових дискурсах, дослідник відзначає, що, тоді як в етичній царині свобода вибору посутньо передбачає таку особливість, як «схильність порушувати моральні закони» і має місце розрив між нашим знанням (та визнанням) того, як ми повинні чинити, і реальними діями, що цілком можуть розходитися з

обов'язками – в царині емпіричній Кант такого розриву не визнає, адже *Willkür*, тобто спроможність вибору, «не може чинити опір визнанню суб'єктом мислення вагомих теоретичних підстав мати переконання [to believe], що *p*» [12, с. 315]. Однак у цьому разі зона розриву – яку, власне, ми і можемо визначити як зону свободи, в межах якої окреслюються можливості вибору між істинними та хибними альтернативами – утворюється внаслідок того, що, попри спрямованість переконань на істину, власне «такі концепти як істина та очевидність самі по собі не забезпечують жодної конкретної вказівки стосовно того, у чому ми маємо бути переконаними» [12, с. 315]. І це міркування підводить до такої проблеми, як *інтерпретаційність*, котру таким чином принципово передбачають, якої вимагають концепти істини й очевидності. Відповідно, джерелом помилковості є інтерпретаційна похибка [12, с. 315].

Четвертий сюжет статті має дещо претензійну, але при цьому концептуально виправдану назву: «автономія розсуду». Коль стверджує, що в кантівській системі автономними можуть вважатися як суто практична, так і суто теоретична здатності, оскільки кожна з них ґрунтується на спонтанності «інтелектуальних спроможностей» [12, с. 321]. На підтвердження свого висновку Коль зазначає, що сам Кант застосовує термін «автономія» як до розуму – стосовно практичних законів, так і до розсуду – щодо законів теоретичних (AA 20:225; AA 20:241) [12, с. 321]. Полемізуючи з поширеним у кантознавстві підходом, який впроваджує «механістичну картину емпіричної думки» у тлумаченні першої «Критики» [12, с. 318], Коль, знов таки послуговуючись, так би мовити, «аргументом помилки», вказує на свободу розсуду. На відміну від «мислячого механізму», який «був би змушеним завжди відповідати на зовнішні стимули в один окремо взятий спосіб» [12, с. 318], «наші раціональні спроможності завжди уможливлюють нас до коректної інтерпретації нашої очевиднісної ситуації [evidential situation]», але властиві цим спроможностям недосконалості зумовлюють також і можливість хиби [12, с. 318]. Тобто (що дуже важливо), «помилки не є нам нав'язаними» [12, с. 318].

Концепти нав'язування і примусу відсилають нас до питання про певні зовнішні сили, дія яких, принаймні частково, обмежує

або взагалі елімінує свободу суб'єкта, що таким нав'язуванню або примусу підлягає. Безперечно, в досвідній царині аспект зовнішньої детермінації є необхідним і навіть програмним: власне, досвід є пов'язаним з цариною екстеріорного. Але питання полягає в тому, якими є сфера і межі такої обмеженості: відповідь на це питання допоможе відповісти і на питання про (не)можливість свободи як автономності в царині розсуду [30]. Підважуючи радикалізм В. Селарса, який обстоює думку про слабкість спонтанності розсуду порівняно зі спонтанністю розуму на підставі того, що «засновки розсуду можуть походити «ззовні» і таким чином розсудові може бракувати справжньої спонтанності й автономії»», Коль міркує наступним чином. Аналогічно тому, як моральні судження базуються на «фундаментальному «засновку» щодо того, як ми маємо чинити», джерелом якого є власне практичний розум – а (1) не емпіричні конкретні бажання і (2) не воля Божа – в царині розсуду емпіричні судження також ґрунтуються на фундаментальних загальних засновках щодо природного устрою: це «вимагає, щоб ми мислили про природу в певних загальних рисах» [12, с. 319] – (1) а не згідно з контингентними емпіричними даними, і (2) при цьому походження цих засновків [31] не має бути пов'язаним із впливом зовнішнього джерела (природи чи Бога) [12, с. 318–319].

Слід звернути увагу на згодом надане Колем важливе уточнення щодо форми або способу незалежності розсуду від емпіричних умов у його функціонуванні. Це уточнення має, на нашу думку, не лише локальне значення – як елемент аргументації в межах досліджуваної проблеми свободи розсуду: адже воно стосується трансцендентального типу мислення в цілому і, таким чином, своєю чергою дає можливість вловити значущість ідеї свободи, в особливий спосіб витлумачуваної, для трансцендентального дискурсу взагалі. Так, йдеться про згадуваний вище «апоретичний» зв'язок спонтанності й зумовленості. Категорії є продуктом чистої розсудової спонтанності, тобто вони не підпорядковуються емпіричним законам; водночас, застосування категорій «вимагає емпіричних споглядань» [12, с. 320].

У заключному сюжеті Коль зосереджується безпосередньо на зіставленні свободи (емпіричного) мислення і свободи волі, виявляючи кілька наріжних пунктів паралелізму між ними. (1) В обох

випадках йдеться про свободу від чуттєвої детермінації – з чого, зокрема, випливає, що «чуттєвість не є джерелом ні практичної, ні теоретичної неспроможності [failure]» [12, с. 321]. (2) Як свобода волі, так і мисленнєва свобода передбачають «позитивну здатність діяти на основі об'єктивних підстав» [12, с. 321–322]. (3) І волі, і мисленню посутньо властива можливість (схильність) помилятися [12, с. 322].

Також важливим відзначеним Колем моментом, що підтверджує релевантність дискурсу свободи теоретичній царині в рамках кантівської концепції, є нетотожність моральної особистості й особистості (або особистісності), що є вимогою для *присудності* (imputability) (AA 6: 223; AA 7: 127) [12, с. 321] – цей факт передбачає нередуковність сфери свободи до морально-етичної царини.

Узагальнюючи свої дослідницькі спостереження, Коль відзначає наявність у філософії Канта «анти-волюнтаристської концепції свободи емпіричного мислення, що є не менш ґрунтовною і пов'язаною з поняттям автономії, ніж його концепція свободи волі» [12, с. 324].

За результати проведеного аналізу двох ґрунтовних праць, присвячених проблемі свободи в кантівському трансценденталізмі, в яких концептуальні акценти є зміщеними з морально-етичної царини – що є домінантним напрямом досліджень кантівського дискурсу свободи в історико-філософській традиції – у бік проблеми множинності значень Кантового поняття свободи (Бек) та питання свободи емпіричного мислення (Коль), доходимо висновів.

Попри стереотипне закріплення кантівського концепту свободи переважно за практичним виміром трансцендентальної філософії, аналіз дискурсу першої «Критики» (а також пов'язаних з її тематикою Кантових текстів та фрагментів) у річищі проблеми свободи дає можливість оприявнити значущі аспекти і виміри артикуляції теми свободи у межах теоретичного домену трансцендентального мислення, що не вичерпуються контекстом третьої антиномії і охоплюють базові параметри трансцендентального мислення (можливісність, апоретичність, досвідна спрямованість, відмова від онтологічної подвійності тощо).

Дослідження праць Л. У. Бека і М. Коля дає змогу дійти висновку про непростоту й неоднозначність Кантового дискурсу свободи, про необхідність підважування жорсткої опозиції між царинами природи і свободи, а також про можливість тлумачення в термінах свободи судженнєвої активності розсуду.

Важливим параметром, а в певних контекстах і субститутом поняття свободи, який характеризується універсальністю у сенсі своєї застосовності як до теоретичного, так і до практичного дискурсів (до царин як розсуду, так і розуму), є концепт спонтанності.

Свобода в теоретичній філософії Канта (програмним викладом якої є перша «Критика») переважно постає в посутньо трансцендентальному статусі можливості. Таким чином, найбільш автентично трансценденталістське розуміння свободи виявляється притаманним саме теоретичному дискурсу Канта. Ця думка може бути підкріпленою фактом засадничого зв'язку між феноменами і, відповідно, поняттями свободи і можливості.

Важливим чинником позбавлення кантівського дискурсу свободи суперечностей постає «методологічний поворот», який виявляється такою альтернативою «теорії двох світів» (феноменального і ноуменального), що дає можливість мислити елементи названої дистинкції як контекстуально зумовлені аспекти, а не відмінні онтологічні домени. Методологічний поворот як результат своєрідної «деконструкції» двосвітової онтології є властиво трансценденталістським ходом, що відповідає відзначеній В. Кебуладзе настанові трансцендентально-феноменологічного мислення на відмову від метафізичного «подвоєння світу».

Для дослідження проблеми теоретичних імплікацій кантівського поняття свободи непересічне історико-філософське значення має концепція Коля. На противагу зазначеній кантознавчій тенденції до обмеження Кантової проблематики свободи практичною цариною філософії моралі, що передбачає ствердження незастосовності ідеї свободи до актів, на яких ґрунтуються судження досвіду, автор обстоює думку про наявність в кантівському дискурсі поняття свободи емпіричного мислення і про універсальну валідність ідеї спонтанності в межах як теоретичного (емпіричного), так і практичного вимірів Кантової філософії.

Вагомим висновком, який дає можливість здійснити аналіз історико-філософської концепції Коля, є тісний зв'язок між чинниками *свободи* і *помилковості*, оскільки остання постає маркером альтернативності, що передбачає можливість і необхідність вибору. Розгляд проблеми джерела помилковості у межах суджень досвіду дає можливість виокремити такі аспекти свободи суб'єкта мислення, як: (1) довільність комбінування суб'єктивних і об'єктивних засад судження і (2) недетермінованість мисленнєвих актів емпіричними – чуттєвими причинами («негативна свобода»).

«Позитивним» модусом вираження свободи суб'єкта теоретичного (емпіричного) мислення є чинник «*рефлексивного контролю*» (у термінології Коля), спрямованого на підстави формування наших емпіричних суджень. Інстанцією такого контролю постають апріорні принципи розсуду.

Підважування гіпотези «мислячого механізму» дає можливість стверджувати своєрідну автономію розсуду, що виявляється (1) у незалежності від контингентних емпіричних даних у межах мислення природи, яке натомість керується вимогою всезагальності; (2) у тому, що загальні засновки, на яких ґрунтується діяльність розсуду, не пов'язані з впливом зовнішнього джерела.

Проблема свободи в теоретико-емпіричній царині трансценденталізму кантівського зразка передбачає апоретичний зв'язок свободи (спонтанності) і зумовленості. Будучи продуктами чистої спонтанності розсуду, категорії, водночас, потребують емпіричних чинників як умов можливості власної застосовності. Оскільки трансцендентальний дискурс суттєвим чином визначається досвідною проблематикою, проблема свободи мислення від зумовлювання емпіричним набуває форми апорії, конотуючи до базової апорії трансценденталізму: апріорної «вписаності» принципів іншості та відмінності до царини суб'єктивності, яка характеризується єдністю, автономністю тощо. У межах поступу кантівської трансцендентальної традиції, імплікації апорії свобідності / зумовленості віднаходяться у феноменологічному дискурсі, а в деконструкційному мисленні отримують гіперболічне втілення.

ЛІТЕРАТУРА ТА ПРИМІТКИ

1. Ільїна А. *Трансценденталізм par excellence: деконструкційна перспектива*. Київ: Інтерсервіс, 2020. 620 с.
2. Кант І. *Рефлексії до критики чистого розуму* / пер. з нім. І. Бурковського). Київ: Юніверс, 2004. 464 с.
3. Кебуладзе В. *Феноменологія досвіду*. Київ: Дух і літера, 2011. 280 с.
4. Мотрошилова Н. Парадоксы свободы в философии Канта: актуальное значение. *Историко-философский ежегодник, 2004*. Москва: Наука, 2005. С. 196-208.
5. Терлецкий В. Априорность и спонтанность в критической философии И. Канта. *Вопросы философии*. 2013. № 12. URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=874
6. Beck, L. W. Five Concepts of Freedom in Kant. *J. T. J Srzednicki (E-?.), Stephan Körner – Philosophical Analysis and Reconstruction*. Nijhoff International Philosophy Series. Vol 28. Dordrecht: Springer, 1987. P. 35-51.
7. Derrida, J. *Aporias* / trans. from French by Th. Dutoit. Stanford: Stanford University Press, 1993. 87 p.
8. Edie, J. M. The Roots of the Existentialist Theory of Freedom in Husserl. *J. M. Edie, Edmund Husserl's Phenomenology: A Critical Commentary*. Bloomington: Indiana University Press, 1987. URL: https://publish.iupress.indiana.edu/read/e23d68cd-9cae-4a85-ba7c-b78f84f7a125/section/3d38200c-6b8a-4475-bfe8-07a79f339749#ch4
9. Henrich, D. Freedom as the “Keystone” to the Vault of Reason. *D. Henrich, Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*. Cambridge & London: Harvard UP, 2003. P. 46-54.
10. Kant, I. *Critique of Pure Reason* / trans. from German by P. Guyer, & A. Wood. Cambridge: Cambridge UP, 1998. 785 p.
11. Kant, I. *Critique of the Power of Judgment* / trans. from German by P. Guyer, & E. Matthews. Cambridge: Cambridge UP, 2000. 423 p.
12. Kohl, M. Kant on Freedom of Empirical Thought. Journal of the History of Philosophy. 2015. Vol. 53. № 2. P. 301-326.
13. Kohl, M. Transcendental and Practical Freedom in the Critique of Pure Reason. *Kant-Studien*. 2014. Vol. 105. , № 3. P. 313–335.
14. Pacini, D. S. Foreword: Remembrance through Disenchantment. *D. Henrich, Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*. Cambridge & London: Harvard UP, 2003. P. ix-xli.

15. Зауважимо, що таке трактування свободи як об'єктивності можна розглядати як своєрідну «передтечу» феноменологічного розуміння свободи як «безпередумовності».
16. Далі буде розглянуто тлумачення Беком методологічного «зсуву», що відбувається в кантівському підході до проблеми свободи, як такого, що не лише доповнює, а й певною мірою «деконструює» теорію «двох світів».
17. Йдеться про свободу «емпіричну», моральну», як «спонтанність», «трансцендентальну», «постулятивну».
18. У цьому контексті дозволимо собі вжити ці предикати як синоніми.
19. Тут хотілося б зауважити, що пов'язання свободи з можливістю (можливісністю) є вагомою рисою трансцендентально зумовлених концепцій як Гусерля, так і Дерида.
20. Про відмінність власне модусів відмінності, властивих метафізичному подвоєнню і трансцендентально-деконструкційному розрізненню див.: [1, с. 482–483].
21. Цю тему розвинемо у нашому наступному дослідженні, присвяченому проблемі свободи.
22. Потрібно зробити уточнення, що в даному разі йдеться про текст у вузькому значенні, в якому цей дискурсивний феномен може бути протиставлений філософському – точніше, епістемологічному мисленню. Натомість текст у широкому сенсі є універсальним концептом: власне втіленням, так би мовити, дискурсивного начала, і в такому значенні текст включає в себе як філософські, так і літературні модуси дискурсивності.
23. Проблемі «постулятивної» свободи присвячено окремий розділ праці Бека, якому, на жаль, ми не можемо присвятити окрему увагу в межах даної розвідки.
24. Частково ця проблематика розробляється і в іншій статті цього самого автора, а саме: «Трансцендентальна і практична свобода в «Критиці чистого розуму»» [13].
25. Якщо вдатися до більш точного перекладу Кантового терміну «Fürwahrhalten».
26. Амбівалентність терміна «емпіричне» в кантівській версії трансценденталізму полягає у його застосовності як до характеристики певного, протилежного трансцендентальному, епістемологічного виміру, так і для визначення того, що стосується досвіду, є на нього спрямованим (див.: [1, с. 267]). Відтак поняття «емпіричне» у словосполученні «емпіричне мислення» тут відображає не тип і

спосіб мислення (на противагу мисленню трансцендентальному), а об'єктну царину, на яку трансцендентальне мислення є спрямованим.

27. Йдеться про апорію, спричинену «завжди вже «вписаністю» ідеї іншого до первинної настанови трансценденталізму на єдність і самодостатність суб'єкта мислення та-або пізнання» [1, с. 59]. Певною мірою можна твердити, що дана апорія загалом може бути сформульованою в термінах свободи і зумовленості.
28. Точніше – стверджень, або навіть згод чи прийняттів: автор тут послуговується терміном «assent-formation». Нагадаємо, що мотив прийняття виявляє важливі конотації, які даватимуть можливість перекинути міст від Кантового емпірико-теоретичного поняття свободи до деридианської тематизації останньої, здійснюваної в річищі проблеми Іншого. Зокрема, важливим елементом деридианського дискурсу свободи є сюжет «первинного «так»», що цілком відповідає модусу «прийняття» як особливого способу здійснення свободи.
29. Що почасти повертає нас до проблематики першого.
30. Принагідно відзначимо, що для Дерида саме екстеріорне інше і виявляється чинником та умовою можливості свободи, коли вона змикається з відповідальністю («відповідуванням»: цей запроваджений Валерієм Жулаєм термін здається вельми помічним у характеристиці феномена, схоплюваного Дерида у концепто-метафорі «первинного «так»»).
31. Під якими, як дає можливість зрозуміти текст, Коль переважно, якщо не виключно, розуміє категорії розсуду.

REFERENCES

Beck, L. W. (1987). Five Concepts of Freedom in Kant. In: *Srzednicki, J. T. J. (Ed.), Stephan Körner – Philosophical Analysis and Reconstruction*. Nijhoff International Philosophy Series, Vol 28 (pp. 35-51). Dordrecht: Springer.

Derrida, J. (1993). *Aporias*. (Th. Dutoit, Trans.). Stanford: Stanford UP.

Edie, J. M. (1987). The Roots of the Existentialist Theory of Freedom in Husserl. In: *J. M. Edie, Edmund Husserl's Phenomenology: A Critical Commentary*. Bloomington: Indiana UP. Retrieved from https://publish.iupress.indiana.edu/read/e23d68cd-9cae-4a85-ba7c-b78f84f7a125/section/3d38200c-6b8a-4475-bfe8-07a79f339749#ch4

Henrich, D. (2003). Freedom as the "Keystone" to the Vault of Reason. In: *D. Henrich, Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism* (pp. 46-54). Cambridge & London: Harvard UP.

Ilyina, A. (2020). *Transcendentalism Par Excellence: Deconstructive Outlook*. Kyiv: Interservis. [In Ukrainian].

Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason*. (P. Guyer, & A. Wood, Trans). Cambridge: Cambridge UP.

Kant, I. (2000). *Critique of the Power of Judgment*. (P. Guyer, & E. Matthews, Trans). Cambridge: Cambridge UP.

Kant, I. (2004). Reflectons for Critique of Pure Reason. (I. Burkovskiy, Trans). Kyiv: Univers. [In Ukrainian].

Kebuladze, V. (2011). *Phenomenology of Experience*. Kyiv: Dukh i Litera. [In Ukrainian].

Kohl, M. (2014). Transcendental and Practical Freedom in the Critique of Pure Reason. *Kant-Studien, 105(3),* 313–335.

Kohl, M. (2015). Kant on Freedom of Empirical Thought. *Journal of the History of Philosophy, 53(2),* 301-326.

Motroshilova, N. (2005). Paradoxes of Freedom in Philosophy of Kant: Actual Meaning. In: N. Motroshilova et al. (Eds.), *Historico-Philosophical Yearbook, 2004* (pp. 196-208). Moscow: Science [In Russian].

Pacini, D. S. (2003). Foreword: Remembrance through Disenchantment. In: D. Henrich. *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism* (pp. ix-xli). Cambridge & London: Harvard UP.

Terletsky, V. (2013). Apriority and Spontaneity in Critical Philosophy of I. Kant. *Problems of Philosophy, 12. Вопросы философии [Voprosy filosofii], 12.* Retrieved from http://vphil.ru/index.php?option=com_ content&task= view&id=874 [In Russian].

Anna Ilyina
Doctor of Philosophical Sciences, Researcher at the Department of History of Philosophy, H. Skovoroda Institute of Philosophy of the NAS of Ukraine; Kyiv, Ukraine; e-mail: husserliana2016@ukr.net; ORCID: https://orcid.org/0000-0003-4921-5777

Theoretical dimension of freedom in kantian transcendentalism

Abstract
Article deals with the instances of freedom (as idea and principle) in theoretical scope of Kant's transcendentalism: its forms and special aspects. Author points out that, notwithstanding some historico-philosophical stereotype whereby the problem of freedom associates primarily with Kantian practical discourse, important conceptual grounds of theme of freedom are discovered also in theoretical area of classical transcendentalism. By analyzing thorough works on Kantian concept of freedom by L. W. Beck and M. Kohl, in conceptual focus of which are such problems as multiplicity of meanings of Kant's freedom concept (Beck) and question of freedom of "empirical thought" (Kohl), author pays attention to non-simplicity and ambiguousness of Kantian discourse on freedom, that cause both necessity to call into doubt a rigidity of opposition between realms of nature and freedom and possibility to define understanding's activity of judgment in terms of freedom. The important function of concept of spontaneity is noted as being such a form of embodiment of freedom that is characterized by some universality: namely, applicability both to theoretical and practical discourses (to domains both of understanding and reason). Article brings to light that freedom appears in Kantian theoretical philosophy mainly in the essentially transcendental mode of possibility. Author makes clear that it is "methodological turn" that turns out to be a factor of liberation of Kant's discourse on freedom from main inconsistencies. By deconstruction of "two words" ontology, this turn permits to think elements of distinction "phenomenal-noumenal", not as opposite ontological domains, but as contextually conditioned aspects. Drawing on investigation of Kohl's approach, author fixes a close link between freedom and errorness and shows that whereas "negative freedom" within theoretical (empirical) thought is due to non-determination of thought-acts by sensible causes, "positive" mode of subject's freedom (when it comes to subject of theoretical thought) consists in "reflective control", instantiated in principles a priori of understanding. The aporetic relation between freedom (spontaneity) and conditionality is found out inherent to theoretical discourse of transcendentalism of Kant's type. Author

shows, that this relation forms a connection with basic transcendental aporia, according to which principles of difference and otherness are inscribed a priori in the realm of subjectivity as single, simple, self-reliant, total, autonomous, spontaneous etc. She also notes that in the development of transcendental tradition some implications of "freedom / determination" aporia are found within phenomenological discourse and in deconstructive thought they come to the fore, taking form of hyperbole.

***Keywords**: freedom, transcendentalism, spontaneity, theoretical discourse, aporeticity, empirical thought.*

УДК 177.3
DOI 10.35423/2078-8142.2021.2.1.5

Д. В. Усов,
доктор філософських наук, професор,
Черкаський інститут пожежної безпеки імені Героїв Чорнобиля
Національного університету цивільного захисту України,
м. Черкаси, Україна
e-mail: dimausov@i.ua
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-8898-9743

ФІЛОСОФІЯ СВОБОДИ ТОМАСА ГОББСА: ЗАСАДНИЧІ СКЛАДОВІ ТА НОВІТНІ КОНТЕКСТИ

Автор статті виходить з того, що філософія Томаса Гоббса не втрачає своєї актуальності. Саме життя за доби «вірусократії», боротьби як за безпеку, так і за свободу, потребує відповідей на питання про співвідношення прав, свободи, страху, безпеки, тобто тих проблем, до яких постійно звертався Томас Гоббс. Означені аспекти філософської спадщини Гоббса стануть предметом даної статі та поглиблять роздуми вітчизняних дослідників про сенс ідеї суспільного угоди Гоббса і закладених у ній ще малодосліджених алгоритмів формування справедливої правової держави. Адже саме з політичної філософії Гоббса розпочинається притаманне модерній політичній філософії та філософії права глибинне зрушення в розумінні природи людини та її свободи. Запропонована Гоббсом політична антропологія виходить з тези про природну рівність людей, а також з прагнення обґрунтувати необхідність усвідомлення індивідом обмеження власного егоїзму та свободи заради колективної волі інших громадян. Йдеться також про актуальність для сучасної філософії та нашого вітчизняного простору розробленого Гоббсом принципу суспільної угоди як нового суспільного принципу регуляції людського буття, який став втіленням істотного переходу від телеологічних до правових уявлень про людину, її свободу та справедливість. У політичній філософії Т. Гоббса було розроблено ідею про внутрішню непокору, свободу совісті як «права людини і громадянина», про те, що державна

© Усов Д. В., 2021

влада мусить визнавати, а не просто дозволяти персональну незалежність своїх громадян, їх права діяти на власний розсуд. Проте для подальшого розвитку цієї ідеї потрібно було вийти за межі філософії Т. Гоббса, що й судилося зробити Ж.-Ж. Руссо.

***Ключові слова**: Т. Гоббс, політична філософія, теорія суспільної угоди, свобода, безпека, страх, громадянське суспільство, Ж.-Ж. Руссо.*

Через глибинні дослідження (насамперед, у «Левіафані», що цього року відзначає 370-річчя) в царині принципу суспільної угоди як нового суспільного принципу регуляції людського буття, що став втіленням істотного переходу від телеологічних до правових уявлень про людину, її свободу та справедливість, до роздумів Гоббса звертаються майже всі відомі в царині європейської політичної філософії автори. Вони наголошують на тому, що виявлений Гоббсом розрив із природним станом означає новий суспільний принцип регуляції діяльності – коли місце інстинктів та традиції може заступати справедливість. А індивід з усіма своїми природними правами погоджується зі спільнотою лише за умов існування таких правил, які виражають загальний інтерес. Ця модерна ідея суспільної угоди, втілена також у політичній філософії Ж.-Ж. Руссо, була розвинута згодом в тезі І. Канта про те, що в практичних питаннях, які стосуються виправдання норм та дій, місце змістовних принципів, таких як природа чи Бог, заступає формальний принцип розуму. На важливості цієї тези для філософії Т. Гоббса наголошував свого часу і К. Шмітт. Проте сьогодення знов і знов потребує осмислення співвідношення свободи, справедливості, страху, безпеки, тобто тих проблем, до яких постійно звертався Томас Гоббс. Послідовна реконструкція них і стане *предметом* даної статті, адже започатковані Т. Гоббсом у його політичній філософії принципові зрушення в тлумаченні природи людини, її свободи та справедливості знайшли своє продовження в багатьох сучасних філософських дискурсах. Йдеться передусім про праці таких відомих теоретиків, як Ю. Габермас, А. Гонет, О. Гьофе. А засаднича проблема Гоббсової політичної філософії про те, що є кращим для людини: мати необмежену свободу разом

з постійною небезпекою стати жертвою чужого свавілля, в дні сучасності перетворилася на теоретичні та практичні пошуки відповіді на запитання: що краще: хворіти, вмирати та жити вільно (чи навіть свавільно), чи йти на певні обмеження своїх прав і свобод заради здоров'я та життя?

До роздумів Гоббса про свободу та способи приборкання безмежного людського егоїзму звертається в другому томі своєї останньої фундаментальної роботи Ю. Габермас [1, с. 141–151]. На його думку, без Гоббса цілісна картина європейського філософського дискурсу розважливої свободи не буде довершеною. Політичній філософії Т. Гоббса насправді належить особливе місце не лише в історії політичної думки [2], а й безпосередньо в новітніх дослідженнях з проблеми свободи. Яскравим прикладом означеної тези постає праця А. Гонета «Про право свободи» [3], особливо її розділ «Негативна свобода та її конструкція свободи» [3, с. 44–57]. Фундаментом визначення поняття негативної свободи для Гонета постає вислів Т. Гоббса про свободу як відсутність зовнішнього спротиву [3, с. 44]. Важливою особливістю свободи негативної (як права діяти до межі, за якою порушуються права інших громадян) є й відповідна до неї концепція справедливості, в межах якої «свобода окремого індивіда об'єднується з прагненням до взаємодії, кооперації з іншими індивідами» [3, с. 55].

У контексті аналізу новітньої літератури, присвяченої філософії Т. Гоббса, та актуальної саме для українського соціального простору, важливою постає також стаття Л. фон Акельдорна «Про особу і офіс суверена в «Левіафані» Гоббса» [4]. Вона стосується суверена, його дій як «звичайної особи» та дій, які суверен здійснює в якості політика як штучної персони, яка в керівному офісі уособлює державу. Запропонована автором інтерпретація «Левіафана» Т. Гоббса постала розвитком ідеї щодо можливості конституційного обмеження дій суверена (державного апарату), продовженням актуальної дискусії про взаємини суверенітету особи суверена та громадянської спільноти.

Слід також виокремити в якості особливо значущої і працю О. Гьофе про Гоббса [5], де викладено не лише життєвий шлях та основні ідеї «енциклопедичних творів» Т. Гоббса, а й сучасні дискусії щодо політичної філософії останнього, а також досліджено

основні поняття та принципи політичної антропології Гоббса: від його образу людини до філософії влади. Особливе місце в дослідженні посідає «Левіафан» Гоббса та його праця «Про громадянина», щодо роздумів про владу, справедливість та свободу як осердя політичної філософії. Як зазначає О. Гьофе, варто говорити про істотну антропологічну складову сучасної політичної філософії та її засадничої проблеми – проблеми справедливості. У цьому контексті саме Гоббс започаткував пошук відповіді на питання: «Чи існують насправді такі природні інтереси (і, відповідно, інтереси людства), які свідчили б на користь, чи навпаки – проти, соціальних, а точніше – політичних, тобто формоутворювальних щодо держави та права, повноважень на примус?» [6, с. 203]. Тому антропологія політична є осердям антропології філософської, бо уможливлює розуміння засадничих для людського буття проблем – справедливості та свободи. Завдяки творам Гоббса виявилась сутність (та хибність спрощених тлумачень спадщини останнього) взаємозв'язку кооперативного та конфліктного образів людини.

Суспільна угода стала для Гоббса синонімом домовленості індивідів щодо стійкого державного порядку, спроможного врятувати людей від жахів «природного стану» з його «війною всіх проти всіх». Трагічна картина самотнього, бідного та короткочасного людського життя, властиве індивіду в його «первісному стані» почуття страху та взаємної небезпеки і породжує, на думку Гоббса, можливість угоди індивідів щодо припинення «війни всіх проти всіх» та досягнення громадянського миру. Як зазначає відомий дослідник теорії суспільної угоди Т. Гоббса В. Керстінг: «абсолютне панування постає не лише достатньою умовою, а також і необхідною умовою для припинення стану війни і запровадження мирного порядку співіснування» [7, с. 100].

У теорії суспільної угоди Т. Гоббса йдеться про те, що кожна «маленька» людина є витоком як персональної, так і інституційної свободи та справедливості, укладаючи передусім угоду із собою, зі своїми прагненнями та сумлінням, а вже потім з іншими людьми та державою. А держава, своєю чергою, повинна виконувати роль механізму, який знаходить своє «право» і свою «істину» тільки в собі самому. Потреба всебічного осмислення соціального, політичного

буття людини зумовлене також і пошуком шляхів опосередкування основних вимірів регулювання поведінки індивіда вже в громадянському суспільстві – особистої, персональної можливості домовитися щодо відмови від агресивної поведінки. Взаємний інтерес надає також можливість продовження дії спочатку лише простої мирної угоди в межах держави, де індивід змушений жертвувати правом та частиною свободи, спираючись на здатність розрізнення добра та зла. Проте тут виникає актуальна і до сьогодні проблема поєднання свободи та справедливості, власного та загального інтересу, що є додатковим аргументом на користь послідовної критичної реконструкції відповіді Гоббса на означене запитання. Адже в самій ідеї суспільної угоди, яка лежить в основі всіх суспільних угод та виконує роль засадничої легітимації, вкорінені основні проблеми сучасної політичної філософії, які можна сформулювати не лише як дилему кооперації чи конфлікту, або ж щастя чи свободи.

Завдяки Гоббсу ми не лише можемо, а й мусимо постійно стверджувати, що жодна людина навіть під страхом смерті не може думати інакше, ніж її переконує власний розум. А звідси випливає ідея дослідника про зовнішню покору при непокорі внутрішній, що має привести філософа і згодом приводить до ідеї свободи совісті як «права людини і громадянина», до розуміння індивідуальної незалежності, яка є не лише дозволеною, а має бути й визнаною державною владою.

Найвідоміший твір Гоббса починається розділом про людину, її пристрасті та чесноти, що має істотний не лише методологічний, а й соціально-практичний зміст. Людина в його «Левіафані» та інших творах є одночасно і сильною, і слабкою, а її образ та життя постають органічно пов’язаними між собою. Завдяки послідовникам, плідні зерна його роздумів не були знищені разом зі своєю добою, а досить успішно дожили до наших днів: зла, агресивна людина потребує сильної держави, як тільки вона спрямовується на краще, стає здібною проявити своє духовне, божественне начало, то й держава стає не такою жорстокою. Таким чином, осердям гоббсівського розуміння людини стає ідея про те, що людина, отримавши державу, може і мусить (вже в суспільному стані) прагнути стати «схожою на Бога»: «Іноді людина бажає знати резуль-

тат якоїсь дії; і тоді вона думає про якусь подібну дію в минулому та про наслідки, до яких ця дія призвела, гадаючи, що схожі призводять до схожих наслідків. Такий тип думки називається передбачення та розсудливість, чи передбачливість, а іноді – мудрість» [8, с. 81].

Розмірковуючи про любов та ненависть, Гоббс показує їх відмінність, яка полягає в наявності чи відсутності предмету пристрасті. Добро і зло також пов'язані між собою, не випливають з природи самих об'єктів, а залежать від людини, яка предмет свого прагнення називає добром, «натомість об'єкт своєї ненависті та відрази вона називає злом, а об'єкт своєї зневаги – низьким і дріб'язковим» [8, с. 100]. Ці тези Гоббс не лише доповнює визначенням трьох видів добра та зла, а й відзначає, що «будь-які прагнення, бажання й любов супроводжуються більшою чи меншою насолодою, а всілякі ненависть та відраза – більшим чи меншим незадоволенням та неприємністю» [8, с. 101]. Можна також стверджувати, що означені Гоббсом негативні якості людини, особливо помітні саме в час безсоромного накопичення первісного капіталу, є принципово актуальними для сьогодення. Йдеться про користолюбство, яке завжди має відтінок ганебності, та честолюбство, як бажання посади та відзнак. Проте, визначаючи марнославство, Гоббс не забуває про славу як усвідомлення власної сили та здібностей та опертя на них. Коли ж упевненість у собі «ґрунтується на підлабузництві інших або ж тільки передбачається нею заради насолоди від думки про славу, тоді вона називається марнославством» [8, с. 104]. Важливими, за умов перехідної доби, є відсутність співчуття та солідарності, чеснот, які є наслідком та засадою справедливості: зневагу до інших людей можна вважати жорстокістю, яка походить від упевненості у власній персоні, а поєднання засмученості людини через багатство та шану інших людей з намаганням знищити суперника чи стати йому на перешкоді – ось що таке заздрість.

Перед тим як окреслити щастя як істотну (разом зі свободою) складову фундаментальних питань політичної філософії, Гоббс зупиняється на таких чеснотах, як чесність та гідність, а вже потім окреслює первісно-конститувальний сенс вічного і невпин-

ного бажання людиною дедалі більшої влади. Тож, «гідність людини – річ відмінна від її вартості чи цінності, а також від її заслуг і полягає в особливій спроможності чи здібності до того, гідною чого цю людину вважають» [8, с. 132]. Визначаючи щастя як постійний рух від одного об'єкта до іншого, Гоббс наголошує, що тут часто йдеться про перевагу такої загальної людською схильності, як «вічне й невпинне бажання дедалі більшої й більшої влади, бажання, що його уриває тільки смерть» [8, с. 132].

І найістотніше – яка ж головна причина такої схильності? Йдеться, на думку Гоббса, не так про прагнення дедалі більшої насолоди, якою супроводжується влада, як про те, що більша і більша влада убезпечує належний рівень вже існуючої влади та добробуту. А людей безправних до покори владі спонукає прагнення спокою та захисту. Більше того, «страх зазнати утисків примушує людину заздалегідь шукати допомоги суспільства, бо не існує іншого шляху для збереження людиною свого життя і свободи» [8, с. 135]. Уже тут Гоббс окреслює перехід від антропологічної складової до теорії угоди, чому особливо мають слугувати його тлумачення влади. Зауважимо, що тлумачення Гоббсом влади є досить однозначним: йдеться не просто про необмежене прагнення матеріальних благ, останні стають приналежними до феномена влади, коли розпочинається їх розподіл серед численних друзів та слуг.

«Природа зробила людей рівними у здібностях тіла і розуму, і якщо навіть інколи і знайдеться хтось, тілом набагато міцніший або розумом швидший за всіх інших, усе ж таки на загал ця відмінність однієї людини від іншої не така значна, щоб одна якась людина могла на цій підставі претендувати на якесь благо для себе, на яке так само не могла б претендувати й інша людина» [8, с. 150–151] і найслабша може вбити найсильнішого, об'єднавшись з іншими людьми. Продовжуючи свої розмисли, Гоббс наголошує на тому, що рівність стає засадою недовіри, а остання вмотивовує прагнення влади: «Через цю невпевненість одне в одному ніхто немає розумнішого засобу охоронити себе, ніж запобіжними заходами, тобто силою та хитрістю, утримувати у покорі тих, кого можна, доти, доки не побачить він іншої влади, достатньо потужної, щоб становити для нього небезпеку» [8, с. 151].

Тож, люди відчувають велику гіркоту від перебування в суспільстві без влади, а в самій природі людини ми знаходимо, на думку Гоббса, суперництво, невпевненість та прагнення слави. «Звідси очевидно, що впродовж того часу, коли люди живуть без загальної влади, яка б усіх тримала у страху, вони перебувають у становищі, яке називається війною, і це війна всіх проти всіх» [8, с. 153], якій властиві не лише застій в усіх сферах суспільного життя, а насамперед – постійний страх і небезпека насильницької смерті, що перетворює життя людини на самотнє, бідне й коротке. Проте означений постійний страх і небезпека насильницької смерті та прагнення спокійного життя роблять людей не лише схильними до миру, але окреслюють засади мирної угоди. Для розуміння цих засад Гоббс знов звертається до визначення свободи як відсутності перешкод до вільного та розважливого використання влади. Саме з такого усвідомлення влади й виникає можливість подолання стану війни, здатність та необхідність для людини «відмовитись від свого права на всі речі й вдовольнитися тією мірою свободи у ставленні до інших людей, яку вона визнала б за іншими людьми стосовно себе. Бо доки кожен утримує за собою право робити все, що він забажає, доти всі люди перебувають у стані війни» [8, с. 156].

Таким чином, описуючи природний стан через констатацію прагнення (рівних щодо насильницької смерті) людей до самозбереження, щастя та влади, Гоббс наголошує – слово є занадто слабким приборкувачем людських пристрастей і не може аж ніяк порівнятися зі страхом перед сильною, уповноваженою на примус владою. Через цю слабкість одного лише слова для примусу людей до виконання своїх угод, у людській природі існує, наголошує Гоббс, лише два засоби посилити останній: «По-перше, страх людини щодо наслідків порушення нею свого слова; по-друге, бажання слави чи гордість, яка виявляє себе відсутністю в людини навіть потреби порушувати своє слово» [8, с. 165].

Лише в контексті укладеної угоди можна говорити про справедливість та несправедливість. А актуалізує означені поняття не лише укладення та дотримання угод, а й вихід з природного стану та заснування держави. «Ось чому перш, ніж слова справедливе та несправедливе можуть означитись, повинна бути якась примусова

влада, яка завдяки страху перед покаранням більшим, ніж користь, очікувана людьми від порушення своєї угоди, присилувала б їх рівною мірою до виконання своїх угод й утвердила власність, яку люди за взаємним договором отримують як компенсацію за те універсальне право, якого вони зрікаються. Така влада може з'явитись завдяки заснуванню держави» [8, с. 167]. Остання стає власне засадничою для власності та справедливості: «Отже, природа справедливості полягає в дотриманні дійсних угод, але дійсність угод починається лише з настановленням цивільної влади, достатньої для того, аби примусити людей дотримуватися своїх угод, і це також початок власності» [8, с. 167].

Гоббс також стверджує, що основні принципи суспільної угоди та прагнення людини діяти справедливо та неупереджено випливають не з безумовно-загальних структур розуму, а з умовно-категоричної, конвенційної згоди на відмову, заборону брати участь у згубному загальному соціальному конфлікті. Більше того, заснований на такій згоді принцип справедливості не є власне метафізичним, універсалізуючим справедливість, а лише тимчасовим принципом, який потребує (для його ж дотримання) подальшої державно-політичної легітимації. Тож завдяки Т. Гоббсу була сформульована важлива для здійснення справедливості настанова модерного світу – взаємна відмова від свободи має відбуватися в певних, спільно визнаних межах. На цю, швидше правову, а не моральну силу суспільної угоди звертає увагу О. Гьофе у своїй праці «Політична справедливість» [9]. Він починає з аналізу відмінності угоди від звичайної неформальної обіцянки дотримуватися обіцяного. Суспільна угода є договором, якому притаманні такі важливі (особливо в контексті проблеми свободи та справедливості її обмежень) риси: «по-перше, її за учасниками залишається право вільно обирати, будуть вони приєднуватися до угоди чи ні. По-друге, за умов угоди йдеться про передавання певних прав та обов'язків, яке, найчастіше, має риси взаємності. І, зрештою, по-третє, після досягнення угоди дотримання її умов стає правовим обов'язком кожного учасника, а недотримання призводить до застосування відповідних штрафних санкцій. Підсумовуючи сказане, можна стверджувати, що за своєю природою угода – це добровільне та здебі-

льшого взаємне обмеження свободи, яке має правову силу» [9, с. 281–282].

Як же Гоббс відповідає на питання про те, що означає бути вільною людиною? «Відповідно до власного і загальноприйнятого значення слова, вільна людина – це та, котрій ніщо не перешкоджає робити бажане, бо за своїми фізичними і розумовими здібностями вона здатна це робити. Але застосовувати слово свобода до речей, які не є тілами, – це зловживання словом, адже те, що не має здатності рухатися, не може зустрічати опору. Тому, коли (наприклад) кажуть, що дорога вільна, мають на увазі свободу не дороги, а тих людей, які по ній рухаються без перешкод» [8, с. 216]. Іншими словами, продовжує Гоббс, свобода людини полягає в тому, що вона чинить так, як вказують їй її воля та бажання. До того ж, на його думку, страх і свобода є також сумісними, а дії людини зі страху перед законами є також добровільними, бо вона може від них утриматися.

Щоправда, вже Д. Г'юм, розпочинаючи критичне осмислення модерного контрактуалізму, вважав дещо наївними розмисли про те, що владні структури встановлюються лише шляхом згоди. На його думку, обов'язковість суспільних приписів можливо й мала спочатку договірну природу, проте згодом поступово втрачає її, здобуваючи самостійної, незалежної від домовленостей сили. Г'юм застерігає проти небезпеки встановлення необмеженої влади правителя та наполягає: лише на засадах загальних та обов'язкових для всіх законів можна оберігати життя та власність кожної людини. Саме цю (полемічно спрямовану проти Гоббса) ідею верховенства права над легітимованою волею правителя послідовно обстоював Ж.-Ж. Руссо. Тоді, коли Гоббс схиляється до переваг політичного ладу та «царства земного», Г'юм тяжіє до внутрішнього морального закону, що актуалізує його роздуми в контексті новітніх критичних дискурсів суспільної угоди (Е. Тугендгат, Дж. Грей, Е. Макінтайр, Т. Парсонс та ін.) та конвенційного тлумачення природи і сутності моралі.

Таким чином, Гоббс прагнув усебічно осмислити вкорінені, на його думку, в залежності свободи від безпеки взаємини держави та громадянина, суверена та підданого, перетворюючи (але вже

згодом, через творчість Локка та Руссо) ландшафти спотвореного егоїстичним інтересом політичного буття на залюднений справедливий політичний простір. Бо саме останній тяжіє до внутрішнього морального закону та надає перевагу тлумаченню державного ладу як вільного, а не відчуженого підпорядкування індивідів певному верховному моральному закону, який отримує назву загальної волі: дотримуюсь такої угоди, індивіди перебирають на себе відповідальність керуватися у свої діях лише розумом. Тож варто наголосити, що моральність людини та її добре ставлення до інших людей зумовлене взаєминами рівності та солідарності, і навпаки – в нерівних умовах суспільного буття люди перетворюються на атомарних егоїстів.

Глибокі трансформації та кризові явища сучасного суспільства знов і знов актуалізують осмислення місця і ролі суспільної угоди в сучасному соціумі. Особливої актуальності її новітні, часто-густо критичні, спрямовані на розуміння евристичного сенсу та меж сучасного контрактуалізму набувають для країн пострадянського простору, які прагнуть розбудови своїх держав як правових та демократичних. Адже демократія, принаймні в найістотнішому її визначенні, це не що інше, як влада, заснована на суспільній угоді. До того ж, дедалі більш нагальним постає прагнення поєднати емпіричний та нормативний виміри сучасної соціальної та політичної філософії, подолати глибоку прірву між філософськими дискурсами та реальним буттям і відшукати відповідь на запитання про реальні та гідні шляхи виходу з описаного Т. Гоббсом стану «війни всіх проти всіх» та знецінення заснованих на свободі та мужності моральних чеснот, соціальної справедливості загалом.

Безперечно, що така бажана та важко досяжна наявність спільного інтересу та заснована на взаємній довірі згода допоможе людям (краще будь-якого контракту) діяти злагоджено для досягнення спільної мети. І для того, щоб залишитися в просторі справедливості та моралі, потрібно не лише звільнитися від формальних угод та замінити їх угодами реальними, а й дотримуватися цих угод. Завдяки Гоббсу набуло значущості розуміння ролі суспільної угоди не лише для конституювання держави, а й для подальшого її функціонування як спільноти громадян, які мають можливість вільно жити та обговорювати актуальні суспільні проблеми. Отже,

вкорінений у філософії людини принцип суспільної угоди актуалізує не лише проблему справедливості, а й проблему свободи та проблему верховенства права як істотного морально-правового способу існування сучасного суспільства.

Дослідження філософії свободи Т. Гоббса уможливлює наступні *висновки.* По-перше, Гоббс постійно наголошував на тому, що причини порушення суспільної угоди та ворожнечі між людьми вкорінені в самій природі людини та можуть бути виокремленні в якості наступних трьох причин: конкуренція, недовіра та марнославство. Саме відсутність довіри призводить до насильства та несправедливих домагань життя та власності інших людей. До цього долучається і прагнення, також у будь-який спосіб, більшої поваги та визнання. За відсутності довіри люди постають одне для одного не як громадяни, рівноправні учасники суспільної угоди, а як обтяжені недовірою конкуренти. Особливої актуальності філософії Гоббса надають його глибокі, сповнені інтелектуальної мужності роздуми про людину та її суспільне буття: нехай у державі «буде скільки завгодно людей, але якщо кожен з них керуватиметься лише особистими міркуваннями і прагненнями, то таке суспільство не може сподіватися на вбереження і захист ні від спільного ворога, ні від несправедливості, завдаваної в його межах один одному» [8, с. 185]. А страх перед ближнім буде руйнувати насамперед чуття внутрішньої безпеки, а потім і безпеки соціальної. І згода діяти людяно можлива лише завдяки силі, яка спрямовує дії людей у річище загального, спільного блага, насамперед – з метою убезпечення їх життя та здоров'я. Проте від цієї тези Гоббс зробив наступний, ще малодосліджений крок.

По-друге, і найістотніше, вже з часів Гоббса, завдяки Гоббсу, було окреслено низку свобод підданих, які не заборонені законом: свобода господарювати, торгувати, одружуватися, виховувати дітей, обирати місце проживання. Люди, за Гоббсом, вільні робити те, що розважливо вважають за найвигідніше для них. Важливість для Гоббса цих переважно господарських свобод зумовлена тим, що на їх обширах виникає, проступає можливість формування прав та свобод вже не підданих, а громадян. Саме така можливість жити власним розумом, мати власність, права стає засадою суспільної

угоди в тлумаченні не лише Гоббса, а й Руссо. Проте для поглиблення цієї Гоббсової інтелектуальної інтуїції варто було зробити наступний крок: вважати, уявляти людей добрими і милосердними, надати їм (а не лише переважно державі) необхідні права і свободи, обмежити владу держави навіть тоді, коли вона слугує безпеці своїх громадян. Але навіть такі кроки в бік демократії не додали Руссо оптимізму та не зробили його роздуми в цьому річищі сильнішими за здогадки Гоббса. Осердям же останніх було прагнення (розвинуте згодом І. Кантом в його роздумах про природу Просвітництва) захистити «свободу підданих» як здатність користуватися власним розумом.

ЛІТЕРАТУРА

1. Habermas J. Vernünftige Freiheit. Spuren de Dikurses über Glauben und Wissen. *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Bd. 2. Berlin, 2019.
2. Höffe O. *Geschichte des politischen Denkens*. München, 2016.
3. Honneth A. *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin, 2011.
4. Apeldoorn L. On the person and office of the sovereign in Hobbes' Leviathan [Virtual Resource]. *British Journal for the History of Philosophy*. 2019. № 28(1), 49–68.
5. Höffe O. *Thomas Hobbes*. München, 2010.
6. Höffe O. Sieben Thesen zur Anthropologie der Menschenrechte. *Mensch – ein politisches Tier? Essays zur politischen Anthropologie*. Stuttgart. 1992. P. 188–211.
7. Kersting W. *Politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*. Darmstadt, 1996.
8. Гоббс Т. *Левіафан, або Суть, будова і повноваження держави церковної та цивільної*. К. : Дух і Літера, 2000.
9. Хеффе О. *Политика, право, справедливость. Основоположения критической философии права и государства*. М. : Гнозис, 1994.

REFERENCES

Habermas, J. (2019). Vernünftige Freiheit. Spuren de Dikurses über Glauben und Wissen. In: *Auch eine Geschichte der Philosophie.* Bd. 2. Berlin..

Höffe, O. (2016). *Geschichte des politischen Denkens*. München.

Honneth, A. (2011). *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin.

Apeldoorn, L. (2019). On the person and office of the sovereign in Hobbes' Leviathan. *British Journal for the History of Philosophy, 28(1),* 49-68. DOI: https://doi.org/10.1080/09608788.2019.1613632.

Höffe, O. (2010). *Thomas Hobbes*. München.

Höffe, O. (1992). Sieben Thesen zur Anthropologie der Menschenrechte. In: *Mensch – ein politisches Tier? Essays zur politischen Anthropologie*. Stuttgart. P. 188-211.

Kersting, W. (1996). Politische Philosophie des Gesellschaftsvertrag. Darmstadt.

Hobbes, T. (2000). Leviathan. Kyiv: Duch i Litera, 2000. [In Ukrainian].

Höffe, O. (1994). Political Justice: Foundations for a Critical Philosophy of Law and the State. M.: Gnosis. [In Russian].

Dmytro Usov
Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Cherkasy Institute of Fire Safety named after Chornobyl Heroes of National University of Civil Protection of Ukraine; Cherkasy, Ukraine; e-mail: dimausov@i.ua; ORCID: https://orcid.org /0000-0002-8898-9743

Thomas Hobbes's philosophy of freedom: basic components and modern contexts

Abstract
The author of the article proceeds from the fact that the philosophy of Thomas Hobbes is still relevant today. Life itself in the age of "virusocracy", the struggle for both security and freedom, needs answers to the question of the rela-

tionship between rights, freedom, fear, security, which is, the problems to which Thomas Hobbes constantly addressed. These aspects of Hobbes's philosophical heritage will be the subject of this article and deepen the thoughts of domestic researchers about the meaning of the idea of Hobbes's social contract through the consistent reconstruction of its still little-studied algorithms for forming a just rule of law, the relationship between the person and the state. To be specific, it is from the political philosophy of Hobbes that the profound shift in understanding human nature and freedom inherent in modern political philosophy and the philosophy of law in general begins. Proposed by Hobbes political anthropology is based on the thesis of the natural equality of people, as well as on the desire to justify the need for individuals to realize the restrictions on their own selfishness and freedom for the collective will of other citizens. It also goes about the relevance for modern philosophy and our domestic social space Hobbes developed the principle of social contract as a new social principle of regulation of human existence, which embodied a significant transition from teleological to legal ideas about the personality, its freedom and justice. In the political philosophy of T. Hobbes developed the idea of internal disobedience, freedom of conscience as "human and civil rights", that the government must recognize, not just allow personal independence of its citizens, their right to live and act on their own. However, for the further development of this idea it was necessary to go beyond the philosophy of T. Hobbes, which was J.-J. Rousseau destined to do.

***Keywords**: T. Hobbes, political philosophy, theory of social contract, freedom, security, fear, civil society, J.-J. Rousseau.*

УДК 177.3 "17-18" Кант
DOI 10.35423/2078-8142.2021.2.1.6

М. О. Петренко,
кандидат філософських наук,
асистент кафедри філософії, культурології та інформаційної діяльності
Східноєвропейського національного університету імені Володимира Даля,
м. Слов'янськ,Україна
e-mail: petrenko_m_o@i.ua,
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-2506-5305

ПРОБЛЕМА ЛЮДСЬКОЇ ГІДНОСТІ ЗА ДОБИ ПРОСВІТНИЦТВА: І. КАНТ

У статті розглянуто проблему людської гідності за доби Просвітництва (на прикладі філософії І. Канта) у контексті сучасного філософського дискурсу проблеми. Відзначено, що подальший розвиток суспільства формує запит на правову соціально-орієнтовану державу, де надаються та забезпечуються широкі права та свободи для усіх громадян (незалежно від національності, віросповідання, культури, матеріального стану), що зрештою стає важливою засадою осмислення та буття людської гідності. Йдеться про право громадянина висловлювати свою думку та громадянську позицію, а завдання влади забезпечувати широкий спектр прав та свобод, які визначаються І. Кантом як моральні (природні). Ось чому звернення сучасних філософів та дослідників до філософії І. Канта, його тлумачення природи людини, її прав та свобод, що зумовлене певною схожістю доби Просвітництва та сучасного етапу розвитку суспільства. Означена подібність втілилася у низці факторів, що створюють нову картину світу, а саме: кардинальні зміни політичного, соціального та економічного устрою; традиційного людського буття та життєвого світу; швидкість та глобалізм сучасних трансформацій не лише у виробничих сферах, а й у соціально-побутових, морально-етичних та суспільно-політичних відносинах. Наголошено, що названі процеси втілюються у моральному (природному) та адміністративному праві і суттєво впливають на свободи та рівність усіх членів сус-

© Петренко М. О., 2021

пільства; самостійність дій кожного члена спільноти як громадянина; відсутність патерналізму на рівні взаємин громадянин-суспільство-влада. Таким чином, представлена І. Кантом етично-правова концепція людської гідності знаходить розуміння та застосування в концептах аргументативної та екологічної етики, етики відповідальності у прагненні до створення таких владних структур, за яких суспільний консенсус досягається через аргументований діалог усіх членів суспільства та колективну відповідальність за дії. Таким чином цілісна реконструкція роздумів І. Канта про людину, її гідність та свободу, засвідчує органічну належність української філософії до європейського інтелектуального та філософського контексту розуміння загальнолюдських морально-етичних норм, прав і свобод.

Ключові слова: *мораль, етика, людська гідність, морально-етичні норми, моральний закон, визнання самоцінності особистості; права та свободи людини, громадянське суспільство, І. Кант, доба Просвітництва.*

Проблема людської гідності саме на початку XXI ст. стає предметом численних філософських розвідок та дискусій, в яких крізь призму людської гідності відбувається розуміння сенсу людського буття, його цінності, а також місце в ньому для свободи, справедливості та відповідальності. Таким чином, людська гідність постає не лише категорією етики, а й категорією соціально-політичної філософії, філософської антропології та філософії права, адже «особливість феномена гідності зумовлена безпосереднім зв'язком із буттям та сутністю людської особи», а тому «у виробленні універсального змісту людської гідності слід уникати виключно позитивного визначення та дотримуватися мінімального антропологічного засновку щодо умов, які сприяють (або, навпаки, перешкоджають) людині актуалізувати її людськість (як представника роду) та індивідуальний проєкт власного буття (як соціальної істоти)» [8, с. 16]. Звернення до філософії І. Канта спричинене певною схожістю Нового часу (доби Просвітництва) та сучасного етапу розвитку суспільства через такі фактори як: кардинальні зміни політичного, суспільного, економічного устрою, коли швидкість та глобалізм сучасних трансформацій впливають на традиційне люд-

ське буття і життєвий світ через трансформації не лише у виробничих сферах, а й у соціально-побутових, морально-етичних та суспільно-політичних відносинах. Так, Е. Соловйов, досліджуючи питання взаємодоповнення моралі і права в етиці І. Канта, відзначає, що поштовхом для формування нового, модерного філософського переосмислення моралі та етики стала «зміна «типів соціальності», що відбувалася в епоху ранніх буржуазних революцій», яка «супроводжувалася затвердженням нових життєвих настанов», які «поступово підпорядковують собі найрізноманітніші форми людської діяльності» [9, с. 20]. На сьогодні йдеться про формування нового «типу соціальності», коли моральне (фізичне) право поступово об'єднується (переплітається, взаємодоповнюється) з юридичним (адміністративним) правом. Прикладами є «Хартії прав і свобод», якими визначаються основні права і свободи людини, а також «Хартія прав людини. Загальна декларація прав людини», «Хартія Європейського Союзу про основні права». Крім того, практично у більшості Конституцій як основних законів національних держав проголошується необхідність забезпечення права і свободи людини та громадян. Наприклад, положеннями Конституції України визначається, що «всі люди є вільні і рівні у своїй гідності та правах» (ст. 21 Конституції України), «кожна людина має право на вільний розвиток своєї особистості, якщо при цьому не порушуються права і свободи інших людей, та має обов'язки перед суспільством, в якому забезпечується вільний і всебічний розвиток її особистості» (ст. 23 Конституції України); «не може бути привілеїв чи обмежень за ознаками раси, кольору шкіри, політичних, релігійних та інших переконань, статі, етнічного та соціального походження, майнового стану, місця проживання, за мовними або іншими ознаками» (ст. 23 Конституції України); «Громадяни мають рівні конституційні права і свободи та є рівними перед законом» (ст. 24 Конституції України) [5]. Н. Марущак, розглядаючи проблеми «розуміння людської гідності Нового часу», відзначає, що «найголовнішою юридичною гарантією права на повагу до гідності людини є те, що встановлення обмежень прав та свобод особи має співвідноситися з цінностями правової держави, які захи-

щаються конституцією та законами» [6, с. 38]. Отже, можна твердити про актуальність тенденції щодо подальшої інституалізації морально-етичних цінностей, оскільки «закони за змістом можуть відноситися до права або до етики», але «згода дій відповідно до законів за настроєм чи обов'язком заключає в себе моральність» [1, с. 65] і водночас «дотримання юридичних законів не тягне за собою позитивного наслідку винагороди, а порушення етичних законів – позитивного наслідку покарання» [1, с. 85]. Так, з одного боку, виконання/дотримання положень нормативно-правових актів є обов'язком (нормою), але при цьому неважливо, з яким настроєм це робиться. З іншого боку, формування нормативного поля, яке регламентує права та обов'язки громадян, має а пріорі ґрунтуватися на засадах свободи, рівності та гідності, тобто включати в себе елементи морального права, адже «повага до права (права інших, але потім також і до мого власного) постає у І. Канта як постулат нового загальногромадянського, демократичного лицарства» [9, с. 50–51]. Також досить показовим на сьогодні є розуміння гідності та моралі І. Кантом у межах правового врегулювання питання влади та володарювання, а саме: «дії правителя (будь-то спадкового або обраного, одноосібного або колегіального) повинні регламентувати не мораллю турботи, співчуття і добра, а зовсім іншим етично значущим кодексом, найвищим принципом якого було б визнання незалежності кожного члена суспільства, або, як висловлюється І. Кант, його «здатності бути паном собі самому», бо «цей нетрадиційний нормативний кодекс і є право» [9, с. 5–6]. Тобто, йдеться про формування сучасних демократичних норм та правил побудови демократичної влади, коли її дії регламентовані і не залежать від людського фактору і патерналізму дій та вчинків влади. Аналогічно регламентуються дії громадян, їх права та обов'язки, забезпечуючи достатній рівень свобод, які певною мірою характеризують людську гідність. Зважаючи на сказане можна констатувати, що на сучасному етапі розвитку суспільства відбувається конвергенція морального та адміністративного права, що робить право більш етичним, а етику більш правовою, не залишаючи місця для популізму та патерналізму з боку влади. Ось чому витоки сучасного розуміння людської гідності та моралі є доти-

чними до практичної філософії І. Канта, а тому є доречним детальніший розгляд його напрацювань для сучасної актуалізації їх в умовах формування нової практичної філософії постінформаційного та постекономічного суспільства.

Аналіз останніх публікацій засвідчив, що питання моралі, етики, людської гідності є актуальними, різноаспектними та багаторівневими. Про сказане красномовно свідчать праці таких дослідників, як І. Бурковський, Ю.Габермас, О.Гьофе, А. Гусейнов, М. Дойчик, А. Єрмоленко, В. Козловський, А. Лой, Н. Марущак, Т. Продан, Л. Ситніченко, Е. Соловйов, Р. Форст, Ф. Фукуяма. Саме Ф. Фукуяма у своїй відомій праці «Ідентичність. Потреба в гідності й політика скривдженості» [10, с. 47] наголошує на принципово важливій суголосності філософії І. Канта сучасним роздумам над проблемою гідності людини, її визнання, розуму та свободи, що й стало *предметом* дослідження даної статті. У ній послідовно виокремлено основні принципи тлумачення людської гідності І. Кантом та доведено істотний зв'язок кантівської модерної теорії автономії особистості з новітньою, зорієнтованою на розуміння людського буття як персонального зусилля на шляху до моральної досконалості, філософією права та моралі.

Сучасний розвиток суспільства окреслює нові обрії розвитку людського буття, трансформації суспільних процесів, побудови правової соціально-орієнтованої держави, громадянського суспільства та нової парадигми взаємовідносин на рівні людина-суспільство-держава. Названі зміни відбуваються досить швидко і за своєю суттю є кардинальними порівняно з попередніми (традиційними) періодами розвитку суспільства. У зв'язку з цим виникає запит на вироблення нової практичної філософії щодо надання відповідей на питання суспільства: чого чекати та що робити? Вказане створює передумови появі нового дискурсу щодо людської гідності, в основі якого лежить дотримання людиною морально-етичних та правових норм і правил (законів), коли «розумна істота може і повинна бути законодавчим членом у царстві цілей» [1, с. 277], оскільки «у царстві цілей усе має або ціну, або гідність», а тому «те, що має ціну, може бути замінено чимось іншим

як еквівалентом», а те, що «вище всякої ціни, отже, не допускає ніякого еквівалента, то має гідність» [1, с. 27]. З одного боку, певна категоричність тверджень є правильною, адже «соціально-правовий вимір феномена гідності пов'язаний з природним потягом людини до суспільства», де «людський світ є соціальним у тому сенсі, що постає як простір суджень, динамізм якого об'єктивується в «усуспільненні» (Ґ. Зимель) або в «товариськості» (І. Кант) [8, с. 49]. Так, Н. Мотрошилова у своїй праці «Соціально-історичні коріння німецької класичної філософії» виокремлює три властиві прикмети епохи: «період Великих географічних відкриттів» та «прорив «до глобальності як способу наявного буття світової цивілізації» (у філософії цього відповідають кантівська «всесвітньо-громадянська» і гегелівська «всесвітньо-історична» орієнтації; безперервне усталення переживання «системи всебічної залежності», тобто практичну неможливість жити, працювати, утворювати і користуватися своїми правами в ізоляції від того, що відбувається з твоїми співгромадянами, а іноді і з мешканцями найвіддаленіших регіонів» та «усвідомлення соціальної гідності «вільної, раціональної і дії, що раціоналізується» [9, с. 20]. Сказане не втрачає актуальності і сьогодні, особливо коли йдеться про віртуалізацію, цифровізацію суспільства. Варто додати характеристику доби Просвітництва В. Козловським, який наголошує, що етичні, філософськоантропологічні здобутки доби Просвітництва «започаткували соціальні, економічні концепції, в яких людину, яка працює, а отже, і продуктивну діяльність (працю) почали розглядати не як щось низьке, принизливе для людської гідності, чи/або як муку і тягар людського буття, а як єдину силу, що творить корисні предмети, речі і світ людини» [4, с. 374–375].

Підтвердженням значущості роздумів І. Канта над питаннями людської гідності, свободи особливо для нашого вітчизняного соціального простору, є те, що він «категорично (під формою надчасового і безумовного) обстоює примат справедливості над співчуттям і примат громадянської порядності над сімейними, дружніми, конфесійними та навіть патріотичними чеснотами; в тому самому сенсі він стверджує, що нетактовне і непрошене благодійництво є неморальним, а примусове ощасливлення людей схоже на

злочин; у тому самому сенсі говорить, що заслуга (і оплата заслуги) повинна оцінюватися порівняльно-змагально, як би «на змаганні старань»; що дотримання чужого і відстоювання свого власного особистого права є неодмінним етичним обов'язком кожного індивіда» [9, с. 19]. Таким чином, питання людської гідності розглядається у парадигмі справедливості та громадянської порядності. На сьогодні формування сучасної суспільної свободи, суспільної моралі та суспільної гідності відбувається на глобальному віртуально-просторовому рівні, коли сучасні інформаційно-комунікаційні технології та цифровізація інформаційних і комунікативних процесів дедалі більше та ширше впливають на морально-етичний рівень поведінки кожного окремого індивіда, який є учасником суспільних та соціальних процесів. Так, сучасні гаджети дають змогу зафіксувати ті чи інші вчинки (моральні/аморальні) будь-якої особи і розмістити інформацію про це у соціальних мережах та соціальних медіа для відкритого доступу. За таких умов дотримання природного права виходить за межі особистого і стає загальним. Це стосується не лише публічних осіб (політиків, видатних діячів культури, спорту тощо), а взагалі кожного. Сказане починає впливати на певне зростання ролі особистісної етики, моралі, свободи та, врешті-решт, гідності (практичного виконання/дотримання, а не декларацій про наміри), а тому, як відзначає І. Кант, «належна поведінка в житті робить людину гідною» [3, с. 250]. Можна говорити про те, що певні морально-етичні норми отримали статус загальнолюдських і адаптувалися для застосування на рівні мультикультурного, мультинаціонального та мультирелігійного глобального світового суспільства. При цьому регламентація питання гідності дедалі ширше відбувається на рівні правового законодавчого поля, залишаючи місце і для моральних (природніх) законів, адже «людська гідність на основі автономії волі і законодавчої раціональності імпліцитно передбачає утвердження особи як політичної або суспільної істоти, що потребує відповідного егалітарного суспільного статусу, і як наслідок – потребу у відповідних суспільних інституціях» [8, с. 42]. Таким чином, «егалітарний концепт гідності постає в результаті боротьби за

права» [8, с. 18]. Відтак, у запропонованій Т. Продан соціально-правовій концепції гідності наголошується на «визнанні егалітарного індивідуального статусу за кожною особою відповідно до її смислоконституючої здатності, що на рівні інституційного визнання об'єктивується у праві голосу та праві на життя», оскільки «трансформація універсальної ідеї людської гідності в егалітарний правовий статус громадянина, який актуалізується в термінах самоповаги, поваги до інших, взаємної поваги та взаємного визнання гідності кожної особи» [8, с. 18]. Ось чому дотичними є Кантівська «раціональність або інтелегібельна природа людини», яка «зводиться до «законодавчо-нормотворчої діяльності людського розуму» та має на меті «унормувати спільне людське буття, причому так, аби не знищити найвагомішу засаду існування людини – її персональну свободу» [4, с. 398]. Справді, на сьогодні питання людської гідності концентрується на рівнях громадянин-громадянське та суспільство-влада, де йдеться про високий рівень політичної та громадянської свободи, яка й продукує політичну та громадянську гідність громадянина.

Але при цьому ніхто не відміняє моральні закони, адже без них сучасна політична та громадянська діяльність, свободи, моральність, гідність не можливі в принципі. Як наголошує І. Кант, «Моральний закон є святий (непорушний). Людина, щоправда, є досить-таки не свята, але людяність у її особі мусить бути для неї святою» [2, с. 98]. У його творах гідність людини постає у двох важливих вимірах: по-перше, як вкорінена в самій природі людини, а по-друге, як важлива складова її персонального, екзистенційного досвіду. На цьому аспекті проблеми наголошує й українська дослідниця феномена людської гідності Т. Продан. На її думку, особливість феномена гідності «зумовлена безпосереднім зв'язком з буттям та сутністю людської особи. У виробленні універсального змісту людської гідності слід уникати виключно позитивного визначення та дотримуватися мінімального антропологічного засновку щодо умов, які сприяють (або, навпаки, перешкоджають) людині актуалізувати її людськість (як представника роду) та індивідуальний проєкт власного буття (як соціальної істоти)» [8, с. 16].

Досить показовим є розгляд І. Кантом людської гідності крізь призму автономності та свободи, де «автономія» є таким станом, в якому індивід керуються у своєму виборі власним розумом, законом, а «свобода – право, що притаманне кожному в силу його належності до людського роду» [2, с. 99]. Водночас слід звернути увагу, що побудова людиноцентричної держави, це коли на перше місце виходить людина зі своїми потребами («позитивна свобода»). Це формує відхід від високого рівня колективізму на всіх рівнях (державному, особистісному), коли для сучасної сфери виробництва та сфери послуг немає потреби залучати значну кількість робітників на величезні заводи і фабрики з масовим виробництвом продукції. Сьогодні місце людини-робітника дедалі більше займають роботи, а управління здійснюється за допомогою автоматизованих інформаційно-аналітичних систем з широким використанням штучного інтелекту та Інтернету-речей. Також, в умовах інформаційного суспільства, дедалі більшого поширення набуває віддалена робота, коли працівник виконує свою роботу не в офісі у колективі, а сам по собі будь-де (дома, на дачі, на відпочинку тощо). Крім того, набуло розвитку таке явище, як фріланс, коли виконавець робіт та послуг може комунікувати із замовником у віртуальному просторові, знаходячись при цьому фізично за тисячі кілометрів один від одного. І найважливішим нововведенням, що впливає на природу гідності, автономності та свободи, є зростання часу знаходження людини у віртуальному просторові, куди на сьогодні дедалі більше переміщується фізичне людське буття. Ось чому сучасне розуміння та унормування питання людської гідності відбувається в умовах високого рівня фізичної свободи та автономності, які отримала людина/громадянин/робітник на підставі нормування (на рівні адміністративного права та законів) людського буття, життя, навчання, роботи, участі у суспільно-політичних відносинах (як громадянин) під егідою громадянського суспільства. І. Кант наголошує, що «громадянський стан, який розглядається лише як правовий стан, ґрунтується на таких апріорних принципах як: свобода кожного члена суспільства як людини; рівність людини з кожною іншою; самостійність кожного члена спільноти як гро-

мадянина», а тому «забезпечення правового порядку є першочерговим завданням права як особливої нормативної системи» [9, с. 10]. При цьому І. Кант відзначає, що «найвищою серед обов'язків є глибока повага до права інших людей», адже «наш обов'язок полягає в тому, щоб глибоко поважати право інших і як святиню шанувати його», бо «в усьому світі немає нічого святішого, ніж право інших людей», яке є «недоторканне і непорушне», і «прокляття тому, хто обмежує право інших і топче його ногами», а тому «право людини повинно гарантувати їй безпеку, воно сильніше за будь-яку зброю і надійніше за всі стіни» [9, с. 48]. Тобто, лейтмотив правосвідомості у І. Канта характеризується такими його словами: «повага до права – це повага до самої ролі громадянина і члена суспільства» [9, с. 49], при цьому «Право розглядає виконання зобов'язання не за обов'язком, а з примусу. Але при цьому є потреба звертати увагу на мотив примусу», а самі «зобов'язання треба розглядати через їх відношення до примусу» [1, с. 63]. Зважаючи на сказане, І. Кант наголошує, що «в юридичному зобов'язанні ми не питаємо про настрої, вони можуть бути будь-якими, якщо тільки дія відбувається», а ось «в етичному зобов'язанні спонукальна основа повинна бути внутрішньою» [1, с. 76]. Таким чином, ми підходимо до Кантової дефініції права: «Право – соціальна гарантія свободи, суспільно визнана особиста автономія; воно надає простір для професійної, господарської та громадянсько-політичної активності кожного члена суспільства. Але в добу затвердження правової держави право як ідеальне поняття – це ще й особлива мобілізуюча сила: від нього виходить найсильніший запит до моральної свободи людини, до його здатності вибирати, вирішуватися, стояти на своєму, діючи навіть всупереч сліпий і мінливої «логіці обставин» [9, с. 190]. Таким чином, питання гідності (за І. Кантом) визначається як «початок обов'язків перед самим собою», що «полягає не в самодогоджанні, а в самоповазі», адже «наші дії повинні узгоджуватися з гідністю людяності» [1, с. 134], а сама «гідність» розуміється І. Кантом як «внутрішня цінність розумної істоти, яку не можна ні на що обміняти (на відміну від ринкової ціни всього того, що пов'язано зі схильностями і потребами, і естетичної ціни того, що пов'язано зі смаком)» [1, с. 15]. Потрібно

враховувати взаємодоповнення та переплетіння етичних та правових норм, яке відбувається в практичній площині соціально-правового контексту людської гідності за умов дотримання морального та юридичного права. Отже, як наголошує Е. Соловйов, «Кант (і в цьому безперечна цінність його етики) протиставляє агенту видимої держави не просто приватного індивіда, а члена невидимого правового порядку, свого роду «ноуменальної республіки», аналогічної невидимих церквою реформаторів», де «трансцендентальне громадянство (постає. – *М. П.*) проти емпіричнореального підданства, трансцендентальний конституціоналізм – проти наявної необмеженої влади; такі опозиції, закладені десь в самому фундаменті кантівського етичного вчення» [9, с. 186–187]. Так формується, постає нове бачення взаємовідносин держави та громадянина, вкорінене в акценті на першості, перевазі потреб людини, її свободи, а не держави. При цьому держава зменшує свій патерналістський вплив на людину/громадянина, а влада (правителі) дедалі частіше здійснюють владні повноваження згідно до чинного законодавства. Немає сумніву в тому, що в межах морально-правового концепту людської гідності І. Канта відбулося «обґрунтування ідеї прав людини та її подальший розвиток у теорії правової держави», оскільки «її реалізація неможлива без надання людині прав та свобод» [6]. Справді, сучасні реалії побудови інформаційного, постінформаційного та постекономічного суспільств визначають запит на правову державу, громадянське суспільство, де людина постає вже не об’єктом, а вільним та гідним суб’єктом суспільного буття. Дедалі вагомішим на сьогодні стає чітко сформульоване І. Кантом розуміння гідності людини як моральної істоти, яка лише своїми власними зусиллями може подолати зверхність та зневагу до інших людей. Саме на означений, як виявляється – вічно актуальний, аспект проблеми поваги до людської гідності звертає увагу І. Кант, постійно наголошуючи на самостійності, тривалості та складності нашого шляху до власного людського буття.

Підсумовуючи розгляд проблеми людської гідності за доби Просвітництва (на прикладі І. Канта) у контексті сучасного дискурсу людської гідності, можна стверджувати, що звернення до роз-

думів видатних філософів Нового часу про людину, її гідність та свободу, засвідчує органічну приналежність української філософії до європейського інтелектуального та філософського контекстів. Розвитку та подальшому обґрунтуванню означеної тези сприятиме, наприклад, дослідження творчості Г.Сковороди, його розуміння проблеми людської гідності, витлумачене крізь призму таких понять, як «споріднена праця», свобода. До того ж, саме глибокі, сповнені інтелектуальної мужності роздуми про людину та її суспільне буття в творах І. Канта, універсальний сенс його тез про значення самовдосконалення людини на шляху невтомної боротьби зі своїми вадами уможливив актуалізацію його філософії у новітніх філософських дискурсах, насамперед у концепції справедливості Дж. Ролза, який прагне надати цій теорії нового змісту та послідовно виводить на її засадах принципи справедливості як такі, що їх приймають вільні й розважливі люди з метою узгодження не лише основних домовленостей, а й людського буття загалом. Саме через глибинні методологічні зрушення в розумінні природи людини, а також її свободи, гідності та справедливості, до роздумів І. Канта звертаються майже всі відомі сучасні європейські та англо-американські філософи. Адже сучасне розуміння людської гідності та моралі не просто сягає своїми витоками практичної філософії І. Канта, а й закладається в осмислення нових етико-правових проблем, породжених насамперед ситуацією пандемії, кризою демократії, проблемами екології та захисту навколишнього середовища, що потребує свого подальшого дослідження і в нашій вітчизняній філософії.

ЛІТЕРАТУРА

1. Кант И. *Лекции по этике* / пер. с нем.; ред. А. А. Гусейнова. М. : Республика, 2000. 431 с.
2. Кант І. *Критика практичного розуму* / пер. з нім.; прим. та післямова І. Бурковського; наук. ред. А. Єрмоленко. К. : Юніверс, 2004. 240 с.
3. Кант І. *Рефлексії до критики чистого розуму* / пер. з нім. й латини та прим. І. Бурковського; наук. ред. А. Лой. К. : Юніверс, 2004. 464 с.

4. Козловський В. *Кантова антропологія: джерела, констеляції, моделі*. К. : Києво-Могилянська академія, 2015. 596 с.
5. *Конституція України*: закон України. Відомості Верховної Ради України від 23.07.1996–1996 р., № 30, стаття 141.
6. Марущак Н. В. Деякі аспекти розуміння людської гідності у працях видатних представників філософської думки нового часу. *Forum Prava.* 2018. № 4. С. 34–41 URL: https://forumprava.pp.ua/files/033-041-2018-4----Marushchak--6-.pdf
7. Мотрощилова Н. *Социально-исторические корни немецкой классической философии* / отв. ред. Т. И. Ойзерман. М. : Наука, 1990. 208 с.
8. Продан Т. П. *Феномен людської гідності у соціально-правому дискурсі*: дис. на здобуття наукового ступеня канд. філософ. наук. Л. , 2020. 236 с.
9. Соловьев Э. Ю. *И. Кант: взаимодополнительность морали и права*. М. : Наука, 1992. 210 с.
10. Фукуяма Ф. *Ідентичність. Потреба в гідності й політика скривдженості*. К. : Наш формат, 2020. 192 с.

REFERENCES

Kant, I. (2000). *Lectures on ethics.* A. A. Gusejnova (Eds.). Moscow: Respublika. [in Russian].

Kant, I. (2004). *Criticism of practical roseum*. Kyiv: Yunivers. [In Ukranian].

Kant, I. (2004). *Reflexi to criticism of pure rosum*. Kyiv: Yunivers. [In Ukranian].

Kozlovs'kyy, V. (2015). *Kantova Anthropologia: Jerela, Consthetiani, Model*. Kyiv: Kyyevo-Mohylyans'ka akademiya. [In Ukranian].

Constitution of Ukraine: Law of Ukraine. *Vidomosti Verkhovnoyi Rady Ukrayiny [Information of the Verkhovna Rada of Ukraine], 23.07.1996, 30,* 141. [In Ukranian].

Marushchak, N. V. (2018). Acts of aspects Rosuminnya Lyudskoi gidnosti at Pratsya Vaderships Represents Filosophice Duma new hour. *Forum Prava,* 34-41. [In Ukranian].

Motroschilova, N. (1990). *Socio-historical roots of German classical philosophy*. Moscow: Nauka.

Prodan, T. P. (2020). T*he phenomenon of Lyudskoy Gidnosti at the socially right discourse* (Doctoral dissertation). L'viv. [In Ukranian].

Solov'ev, E. Y. (1992). *I. Kant: The complementance of morality and law*. Moscow: Nauka. [In Russian].

Fukuiama, F. (2020). *Identity. Requirements for the value of the policy*. Kyiv: Nash format. [In Ukranian].

Maxim Petrenko
Candidate of Philosophical Sciences (Ph.D.), Assistant of the Department of Philosophy, Culturology and Information Activity, European National University for the Name of Volodymyr Dahl; Sloviansk, Ukraine; e-mail: petrenko_m_o@i.ua; ORCID: https://orcid.org/0000-0003-2506-5305

The problem of human dignity in the times of enlightenment: I. Kant

Abstract
The article considers the problem of human dignity during the Enlightenment (on the example of Kant's philosophy) in the context of modern philosophical discourse of the problem. It is noted that the further development of society forms a demand for a legal socially-oriented state, which provides and ensures broad rights and freedoms for all citizens (regardless of nationality, religion, culture, wealth), which eventually becomes an important basis for understanding and human dignity. It is about the right of a citizen to express his opinion and civil position and the task of the government to ensure a wide range of rights and freedoms, which are defined by Kant as moral (natural). That is why the appeal of modern philosophers and researchers to the philosophy of I. Kant, his interpretation of human nature, its rights and freedoms, due to a certain similarity of the Enlightenment and the modern stage of society. This similarity was embodied in a number of factors that created a new picture of the world, namely: radical changes in the political, social, and economic system; traditional human existence and the world of life, the speed and globalism of modern transformations not only in the productive spheres, but also in socio-domestic, moral-ethical and socio-political relations. It is emphasized that these processes are embodied in moral (natural) and administrative law and significantly affect the freedoms and equality of all members of society; independence of actions of each member of the community as a citizen; lack of paternalism at the level of citizen-society-government relations. Thus, the ethical and

legal concept of human dignity presented by I. Kant finds understanding and application in the concepts of argumentative and ecological ethics, ethics of responsibility, aspiration to the creation of such power structures when public consensus is reached on condition of reasoned dialogue of all members and collective responsibility for further actions. And the holistic reconstruction of Kant's reflections on man, his dignity and freedom, testifies to the organic belonging of Ukrainian philosophy to the European intellectual and philosophical context.

Keywords*: morality, ethics, human dignity, moral and ethical norms, moral law, recognition of personality self-worth; human rights and freedoms, civil society, I. Kant, the Enlightenment.*

УДК 141(37-11+4-15)"2/13"
DOI 10.35423/2078-8142.2021.2.1.7

В. Д. Білодід,
кандидат філософських наук,
старший науковий співробітник відділу історії філософії України
Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України,
м. Київ, Україна
e-mail: bilodid.vd@gmail.com
ORCID: https//orcid.org/0000-0003-3097-962X

ПЛАТОНІЗМ ТА АРІСТОТЕЛІЗМ ЯК ДЖЕРЕЛО ВІДМІННОСТЕЙ ВНУТРІШНЬОЇ ФОРМИ ХРИСТИЯНСЬКИХ ТРАДИЦІЙ ЗАХІДНОЇ ЄВРОПИ ТА ВІЗАНТІЇ ДОБИ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

У статті досліджуються особливості ставлення в Західній Європі та Візантії до грецької філософії в контексті історичного розгортання полярності ментальностей і культур античної Греції та Давнього Риму, з одного боку, та філософських вчень Платона/Плотіна й Арістотеля – з іншого. Показано, що ці полярності в перетворених формах проявилися в розділенні середньовічної Європи на християнський Схід (грекомовну та «грекодумаючу» Візантію) як прямого спадкоємця грецької культури, і на християнський Захід, як прямого спадкоємця латинської культури. Засвоєння тут і там християнства крізь «фільтри» різних ментальностей і культур, у взаємодії з іншими історичними чинниками, спричинило розділення християнства на православ'я («грецьку» Церкву) і на католицизм («латинську» Церкву). Стверджується думка про те, що латинська патристика органічно переросла на Заході в домінацію схоластики, чого не було на християнському Сході, де її повноцінне формування було заблоковано, і де вона залишилася в «пелюшках», у стані протосхоластики. Обстоюється правдивість тези про те, що римо-католицький Захід доби схоластики (IX–XIV ст.), спираючись і на платонізм, і на арістотелізм, успадковує як парадигмальний для своєї теології та філософії епістемно-арістотелівський тип філософування, а православний Схід, за всіх своїх коливань, продовжує як парадигмальну для своєї духовної ку-

© Білодід В. Д., 2021

льтури, панівну в античності, платонівську лінію філософування. Через Арістотеля, як «батька» схоластики, її Першофілософа, відбувається інтенсивне «вростання» християнського арістотелізму в культуру західноєвропейців і їх ментальність, перетворення арістотелізму на «внутрішню форму західної цивілізації» (С. Аверинцев).

Ключові слова: *Візантія, платонізм, арістотелізм, схоластика, софійне філософування, епістемне філософування, православ'я, католицизм.*

Автор статті не візантолог і не патролог, а філософ-україніст, який, спираючись на їх напрацювання та власні дослідження постає в даному випадку в ролі 1) почасти збирача думок та концепцій фахівців названого профілю і 2) підсумовувача висновків, що напрошуються зі зведення докупи тих думок та концепцій заради цілком певної мети – з'ясування особливостей передусім візантійського синтезу християнства і філософії та вибору філософської традиції, яка більшою мірою, ніж будь-яка інша, запліднила духовну спадщину Візантії. Ці питання завжди були злободенними для неї: «проблема співвіднесеності між філософією та істинами християнського досвіду залишалися осереддям богословської (*і філософської. – В. Б.*) думки Візантії», – відзначає І. Мейєндорф, але «якоїсь надійної рівноваги між ними відшукати ще не вдалось» [29, с. 38].

Однак, усе пов'язане з усім. Середньовічна Європа була спочатку єдиною, потім розділилася, а згодом знов поновила тісні зв'язки між християнським Сходом і християнським Заходом. Тому вивчати візантійську духовність доцільно з урахуванням своєрідності духовно-інтелектуальної культури Заходу. Вони подібні, але й дуже різні. Тому бачення однієї з них на тлі іншої дає можливість глибше і повніше зрозуміти кожну з них.

Стаття є, наскільки нам відомо, першим в Україні окремим, тематично сфокусованим і більш-менш *концептуально-системним* дослідженням проблеми співвідношення платонізму та арістотелізму в богословсько-філософській думці Візантії та середньовічної Західної Європи. Хоча, звичайно, кожен, хто писав про цю думку,

не міг – так чи інакше, побічно або детальніше, – не торкнутися цієї проблеми.

У неозорій за кількістю публікацій візантології та західній мідієвістиці ми спирався передусім на праці О. Лосєва, С. Аверінцева, І. Меєндорфа, Л. Карсавіна, П. Лемерля, Ж. Л. Гоффа, С. Сорочана, О. Каждана, Ю. Чорноморця та ін. Особливо цінними стали публікація О. Койре про арістотелізм та платонізм у латинській схоластиці [див.: 20] і оригінальне бачення Г. Майоровим філософії, основних типів філософування та їх поширення на православному Сході і католицькій Європі [див.: 27].

Це перша стаття, тобто *частина цілого*. Тільки разом з другою вони утворюють самодостатнє ціле.

Візантія – це унікально життєздатна імперія і п*ерша християнська держава* у світі, міст між Сходом і Заходом, а в часі – між Античністю і Ренесансом (та Новим часом) [див.: 36, с. 8], найголовніший (принаймні до підступного захоплення хрестоносцями Константинополя і латинської окупації 1204 р.) цивілізаційно-культурний центр тодішньої ойкумени, оборонно-жертовний мур Західної Європи, що захистив її від експансії войовничих ісламських народів. 29 травня 1453 р. Візантія покинула арену історії. Але залишилася «Візантія після Візантії» (Н. Йорга).

Україні, вважає Андрій Окара, варто було б «перевідкрити Візантію», грунтовніше вивчити цивілізаційно-культурний спадок цієї «іншої Європи», як моделі для осягнення власної ідентичності в її спорідненості з ідентичностями давньоруської держави та Великого князівства Литовського [32, с. 187]

Значущість Візантії для України – поза сумнівом. У Середньовіччі вона постала як дарувальниця нашої православної віри і «мати Української церкви» (митроп. І. Огієнко). Сім віків (988–1686) церква України-Русі перебувала під юрисдикцією Константинопольського патріархату і понад 250 років Русь входила в «Візантійську Співдружність держав» (Д. Оболенський), які через Візантію «дихали повітрям світової культури» [36, с. 24]. Насамперед від Візантії (та країн названої Співдружності) наші предки отримали парадигмальні засади своєї середньовічної культури, початки науки і філософії, допомогу у створенні писемності, архітектури,

іконографії, державного адміністрування тощо. За І. Мейєндорфом, «ніщо в її (Русі. – *В. Б.*) середньовічній історії та культурі не може бути повною мірою пояснено без звернення до візантійської спадщини» [30, с. 661]. І це робиться. Не так масштабно, як хотілося б, але, загалом, все ж прогресуючи. Бо ще десять років тому, за оцінкою Наталі Яковенко, української візантології, за винятком окремих паростків (у Харкові, Одесі), просто не існувало [див.: 31]. Нині ситуація поліпшується, зокрема і в Києві. Міцнішає усвідомлення, що, вивчаючи візантійську спадщину, ми тим самим вивчаємо праджерела власної духовності, бо ключі до неї приховані не лише всередині країни, а й поза нею. Пошукаємо їх.

Візантія, будучи, з одного боку, причиною (суб'єктом опричинення), в іншому є наслідком дії певних історичних детермінацій. Оминаючи їх, зупинимось на одній, а саме – тій, що пов'язана з розділенням Європи. Бо поява Візантії – це поворотна, не усвідомлювана сучасниками, подія в цьому розділенні. Розділенні, зародки якого ховаються в Античності. Їх треба бачити і враховувати, як це робить Г. Майоров, щоб усебічніше осягнути коріння досліджуваної нами проблеми.

Підмуркові підвалини Західної цивілізації закладені, як відомо, в античній Греції та античному Римі. Менш відомо, що разюча відмінність їх ментальностей і культур – це, може, перші передвісники майбутніх контрастів між європейським Заходом і європейським Сходом. Очевидна сьогодні «антитеза Схід-Захід, – пише Г. Майоров, – первісно відносилася до двох історичних народів, що вийшли на історичну арену: греків та римлян», які за численними античними свідченнями «добре розуміли несхожість і навіть протилежність своїх менталітетів» [27, с. 120]

Греки, зауважує дослідник, відзначалися виключним розвитком уяви, а римляни – прагматичного розсудка; для тих прикметна єдність з природою, для цих – заглиблення в «стихію історії та громадського життя»; елліни – вроджені теоретики, римляни – невиправні практики; ті – споглядачі першооснов, вічного, ці – заангажовані часовим, раціоналізацією побуту, пошуком зручностей для приємності земного життя; греки – це першовідкривачі, римля-

ни – талановиті наслідувачі та продовжувачі; елліни – народ поетів і філософів, римляни – творці юриспруденції, майстри військової справи [див.: 27, с. 125–126]. Вони, зрештою, завоювали Грецію, але в основному політично, культурно вони були завойовані греками. Вони – вчителі римлян майже в усьому, зокрема у філософії. Тут переваги еллінів були очевидні. За кількістю визначних філософів Греція не знає собі рівних, а з Риму попали в підручники хіба що чотири імені: Ціцерона, Сенеки, Лукреція Кара та імператора-стоїка Марка Аврелія (знаково, що перші три закінчили життя самогубством, а четвертий був втіленням мужності й розчарування). Грецький філософський розум – умоглядно-спекулятивний, а римський – просвітницько-моралізуючий. У римлян, пише О. Лосєв, була алергія на «небезпечну» пристрасть греків до витонченого теоретизування. «Майже офіційною доктриною римської держави був (запозичений у греків. – *В. Б.*) стоїцизм» [25, с. 188].

Як греки, які «винайшли» філософію, розуміли те, що вони відкрили? Якими були найголовніші типи еллінського філософування? Одним з останніх перспективно-концептуальне бачення відповідей на ці запитання запропонував Г. Майоров.

Він нагадує, що, за дослідженнями В. Н Топорова, ідея мудрості та відповідний вербальний корелят задокументовані в культурах усіх давніх народів, а от «ідея філософії зустрічається тільки у греків» [27, с. 35] і не має автохтонного відповідника в мовах інших народів давнини. Греція – вічна вітчизна філософії та всіх істинних філософів.

Першим, хто назвав «філософію філософією», а себе філософом, був, за Гераклідом Понтійським, Піфагор [12, с. 66]. Греція приймала його за когось більшого, ніж людина. «Божественною людиною» величає його М. Еліаде [41, с. 220]. За своїм впливом на сучасників і на нащадків, на європейську культуру Піфагор успішно суперничає із Сократом і Платоном [див.: 16, с. 8]. «Батько філософії» гармонійно поєднував у собі вченого, релігійного та морального реформатора і містика-чудотворця («пророка Аполона» [17, с. 14]). Будучи уособленням внутрішньої цільності, Піфагор заклав основи «цілісного знання» – функціонально-екзистенціального, гносеологічного і сотеріологічного водночас

[див.: 42, с. 222], яке, очевидно, і вважав, власне, філософією. Через духовний синтез містеріального, логічного і морального Піфагор, як відзначає Г. Майоров, створив «новий різновид духовної активності людини – філософську творчість, новий тип людей – філософів і новий спосіб життя – філософський» [27, с. 163]. Належачи до великих боголюбців, Піфагор розумів філософію як теоцентричну форму духовно-когнітивного потенціалу людини. За Ямвліхом Халкідським, який спирався на втрачені для нас біографії Піфагора, «смисл піфагорійської філософії» і «мета, якій підпорядковане усе життя» піфагорійців – це спілкування (ὁμιλία) з божеством» [38, с. 493]. «Слідуй богу», – закликає Піфагор. Він, та його наступники, виходять з того, що є боги (Бог) і є люди, які – «власність богів» [Федон, 62b; цит. за: 33]; боги мудрі, а люди покликані шукати цю мудрість, щоб уподібнитися богам. *Філософія розуміла ся як теорія і практика богоуподібнення.* «Сократ і Платон, так само, як і Піфагор, – повідомляє Стобей, – вбачають найвищу моральну мету (телос) в уподібненні богові» [38, с. 148], у переході, як пише Платон, у «рід богів», що, застерігає він, «не дозволяється нікому, хто не був філософом» (Федон. 82с.).

Греки, за Г. Майоровим, «не лише відкрили філософію», а й «вичерпали всі можливі способи її розуміння» [27, с. 36]. Їх три: *софійний* (від грец. Σοφία – мудрість), *епістемний* (від επιστήμη – точно встановлене знання, наука), і *змішаний.* Основоположниками софійного типу філософування історик вважає Піфагора, Сократа і Платона, родоначальником епістемного – насамперед, Арістотеля, а найвиразнішим представниками змішаного – софістів.

Парадигмальними уособленнями двох найголовніших ліній в історії європейської (і не тільки) філософії стали Платон і його найталановитіший, але й найамбітніший учень – Арістотель. Започаткувавши свою філософську альтернативу вчителеві, Стагірит «полемізує з Платоном та іншими платоніками майже в усіх найбільш істотних питаннях» [40, с. 182].

Платон – це бого- і душе-центрист. Платонова людина – це душа. Вона – «візник», тіло – «колісниця», засіб, але й «в'язниця», що обмежує свободу й злет крилатої душі. Істина – це Бог, вона, як

і він, захована в глибинах душі. Пізнати істину (і Бога) можна лише через самопізнання. Сакральний заклик пророчиць Дельфійського храму і чи не найголовніше гасло всієї софійно-філософської традиції тотожні: «Пізнай себе!». Тому її батьки – це інтелектуальні й духовно-інтуїтивні «провидці» [див.: 41, с. 19], що прислухаються до того, що піднімається із середини й вдивляється в умоглядні реальності. Платон – основоположник європейського ідеалізму і родоначальник європейського містицизму. У візіях «божественного Платона» (чи не єдиного, кого греки визнали таким ще за його життя), земний світ є частиною більшого цілого, визначальним складником якого є світ вічних ідей, парадигмальних констант, моделей плинного світу речей.

Арістотель переінакшує вчення Платона на свій лад. Людина – це не душа в тілі, а *єдність душі та тіла* [див.: О душе, II 1, 413a 1-5; за виданням: 7]; це розумна смертна тварина. Окремий світ ідей – вигадка. Наш матеріальний світ – це світ *єдності форми* (арістотелівський аналог ідей) і матерії. Арістотель наполягає на іманентності форм самим речам *вічного матеріального світ*у [див. 39, с. 181]. Істинно сутнісним Платона є ідеальні прообрази речей, а Арістотеля – те незмінне й стале «в самій речі, що робить її самостійною і є основою її буття» [10, с. 159]. Воно, звичайно, «від бога, але вже не богове» [21, с. 64]. І це все змінює. Посутньо ці філософи усамостійнюють різні світи: Платон – умоглядний, вічний і досконалий світ ідей (пов'язаний в єдине ціле з похідним земним світом), а Арістотель – сам цей земний світ. Ю. Шичалін наголошує на «іманентизмі» Арістотеля, вказує на його «прагнення не виходити за межі тутешнього світу при розгляді трансценденталій, тобто того, що безпосередньо не дано нам ні в відчутті, ні в розумі», і про непохитну переконаність Стагірита «в тому, що данність явленого світу – вічна, безумовна і остаточна» [18, с. 131]. Тому Арістотель – це природоцентрист, занурений у вивчення фізичного світу та природничих наук. Стагірит – це філософ, з якого, на думку істориків, починається наука; мислитель, що черпає з джерел понятєвого мислення; довершений інтеллектуаліст, в якому вчений раз у раз бере гору над філософом. І якщо софійно-платонічне філософування, будучи мотивованим, зрештою, прагненням до єд-

нання з божеством, спрямоване по вертикалі, то епістемно-арістотелічне тяжіє до горизонталі, до ствердження самодостатності світу речей-субстанцій. Інтуїт Рафаель, як не раз відзначалось, це відчував. У його картині «Афінська школа філософів» Платон і Арістотель вказують у діаметрально протилежних напрямках: Платон – пальцем догори, а Арістотель – долонею донизу.

Вчення Платона (і платонізму) – це філософське alter ego релігії. Він – філософ-богослов, а платонізм – це, як дещо епатажно висловлюється православний монах О. Лосєв, «догматичне богослів'я» [24, с. 833]. Але приблизно таким самим бачить Платона і томіст Е. Жільсон. Отці церкви, зазначає він, розрізняли серед філософських вчень найбільш близькі до християнства, і Платон набирав серед них найбільше «очків», до того ж «найважливіших». Він є союзником християн за багатьма засадничими ідеями свого вчення: «про деміурга Всесвіту; про Бога-Промислителя; про існування надчуттєвого божественного світу, лише відображенням якого є світ чуттєвий; про духовну природу душі і її зверхність над тілом; про освічення її Богом; про її нинішню рабську залежність від тіла і необхідність боротьби заради підкорення тіла душі; накінець, про безсмертя душі та про її загробне життя, де душа отримує нагороду або покарання за свої вчинки» [15, с. 71]. До того ж, божественна тріада Платона нагадує святу Трійцю християн: Деміург – Отця, Ум – Сина, а Душа світу – Святий Дух. Словом, підсумовує Е. Жільсон, «важко уявити філософію, яка, не будучи релігією, була б до неї такою близькою» [15, с. 71–72]. Це розумів і еллініст, критик християнства Ф. Ніцше, за відомим афоризмом якого, *християнство – це платонізм для народу*.

Останнім етапом розвитку платонізму в античності був започаткований Плотіним *неоплатонізм,* в якому головна мета філософії збігається з найвищою метою релігії. Якщо Платон, зауважує К. Ясперс, розумів філософування як богоуподібнення, то «Плотін – як єднання з божественним» [43, с. 129]. Життя поза Богом філософ переживав як стан «вигнання» і поривання «розміститися в Ньому (в Богові. – *В. Б.*) заради сповнення Ним» [Еннеади, VI. 9, 7; цит. за: 34]. Кому це, як Плотіну, вдається, той бачить себе «як саме

чисте світло, – позбавленим важкості, легким, тим, що закінчив становлення, а ще краще сказати.., – богом») [Еннеади, VI. 9, 9; див. також: Еннеади, VI. 7, 34, 36]. За свідченням найближчого учня і видавця творів Плотіна Порфирія (233–301/305), «зближення і возз'єднання із загальним богом є для нас гранична мета», якої його вчитель досяг чотири рази, а Порфирій один раз, на 68-му році життя [35, с. 475]. Пізніші визначні неоплатоніки Ямвліх Халкідський (бл. 245–325) і Прокл Діадох (бл. 412–485) – це і мислителі і теурги-чудотворці [див.: І, с. 57–58], які шукали вже «не так задоволення для розуму, як безпосереднього спілкування з божественним», намагаючись «сумістити у цілісній системі філософію і релігію» [28, с. 112].

Натомість Арістотель, відзначає Г. Майоров, позбавляє Бога таємничості. Він іманентний (а не трансцендентний, як у Платона) природі і є «раціонально-вивідним її початком і завершенням» [27, с. 338]. Тому богослів'я Стагірита збігається з метафізикою, з раціональною наукою про суще в його «граничному самовираженні» [27, с. 338]. Арістотелів Бог як першодвигун і першоджерело форм є розум *(νοῦς)*, заглиблений у «мислення про мислення» [Метафізика XII, 9, 1074b 15–34], чим дуже нагадує філософа. Ця теологія тяжіє до перетворення філософського розуму на «бога», відтак – і до раціоцентризму, до контроверз теоцентризму й людиноподібного раціоцентризму у схоластиці. Схоласти, не знайшовши у вченні Стагірита істотних перетинань з християнством, проголосять Арістотеля «Предтечею Христа в тому, що стосується речей природних» [Praecursor Christi in naturalibus] [3, с. 413]. «Правдиво кажучи, – вважає О. Койре, – арістотелізм несумісний навіть із самим поняттям розвиненої релігії» [21, с. 72, прим. 19], зокрема з «духовною позицією» християнства або ісламу [21, с. 63]. Гордість Арістотеля, його «Органон» – це формально-логічний інструмент створення формально-логічно несуперечливих ментальних образів реальності, теологічних «сум», але не досвідного єднання із самим Богом.

Отже, на піку піднесення давньогрецької філософської думки два генії-антиподи створили контрастуючі і, як виявилося з часом, базові філософські вчення, за одним з яких («софійним») філосо-

фію вбачали, висловлюючись сучасною термінологією, *інтегральним екзистенційно-когнітивним способом світоглядного самовизначення людини та її вивищення над собою заради богоуподібнення через поєднання з Богом* (перехід у «рід *богів*»), а за другим («епістемним»), яке опустило «світ ідей» у «світ речей», відновивши «права досвіду й конкретного спостереження» [5, с. 730], філософія постала «як дослідницько-теоретичне вивчення реально існуючого» [37, с. 117], як «наукова філософія» [37, с. 33] або «наука наук» [27, с. 21].

Античність, таким чином, породила дві важливі, з огляду на нашу тему, полярності: полярність ментальності народів Греції та Риму і щойно зазначену полярність софійно-платонічного й епістемно-арістотелівського типів філософування. У своїх перетворених формах ці «зерна розділення» дадуть себе взнаки пізніше, вже у середньовіччі.

Одним з визначальних цивілізаційно-культурних чинників нової *християнської епохи,* зокрема європейського Середньовіччя, стало явище і вчення Ісуса Христа, що заклали *основу нової духовності*. У середньовічно-християнських контекстах філософія втратила свою колишню – часів Античності – вищість і схилилася перед панівним становищем релігії та християнської церкви. Ми входимо у світ, де, перефразуючи Е. Жільсона, філософами є ченці і священики, де філософія інтегрована в богослів'я, а воно претендує на роль філософії.

Ідеологічно-культурно Середньовіччя починалося з появи першої християнської держави після проголошення двох візантійсько-імператорських едиктів: Міланського – Константином I (313 р.) і антиязичницького – Феодосієм I (391 р.). Перший легалізував християн, а другий надав християнству статус державної релігії. Через чотири роки після цього сталося підмуркове для прогресуючого політичного розколу Європи *розділення єдиної Римської Імперії на Західну і Східну*. Центром першої залишався старий Рим, а столицею другої – проголошене ще в 330 р. «Новим Римом» місто Візантій, перейменоване на Константинополь. На Заході мовою церкви, відтак і культури, стала латина, а на візантійському

Сході – грека. Згодом, «латинський Захід поширив свій вплив на германські народи, грецький Схід – на слов'янські. У результаті утворилися два несхожі духовні світи: романо-германський та візантійсько-слов'янський» [27, с. 129]. Поруч із Західною Європою виникає «інша Європа» – Візантія, кожна з яких, поділяючи спільні цінності, плекала свій варіант європейської культури [див.: 22, с. 272].

Проявом, що унаочнює їх істотної неподібності, стало ч*ергове розділення*, на цей раз – *церковно-віросповідне*, розполовинюючи те, що було спільним для західним і «візантійських європейців» (А. Лідов) і об'єднувало їх – Християнську церкву (і християнство). Вона не витримала розмиваючих єдність чинників. Відмінності в соціально-історичних обставинах, географія, спільність мови і ментальності природно й неминуче єднали одних з латинською культурою, а інших – з грецькою, формуючи в західних європейців та візантійців різні призми, крізь які ті й інші бачили самих себе і світ. У будь-якому разі, взаємовідчуження почалося вже з перших століть і з часом лише посилювалося. Римська церква вже тоді, а цілком виразно пізніше, відзначалася бурхливо-активною діяльністю, спрямованою більше *назовні*, а східні християни – діяльністю, спрямованою більше *всередину*. У Римі від початку прагнули змінити світ, добитися ствердження світової теократії, яка мала б підпорядкувати всіх християн папській юрисдикції, натомість священство і чернецтво Візантії, яке задавало тон тамтешньому християнству, прагнули з*мінити насамперед себе*. Зростаючі взаємонепорозуміння і конфлікти, зрештою, закінчилися неминучим: після обміну сторін анафемами Християнська церква розділилася в 1054 р. на *Римсько-католицьку («латинську»)* і *Візантійсько-православну («грецьку»)*.

Вони обидві перетерпіли, за А. Гарнаком, «еллінізацію», але за різними лекалами, реалізуючи *різні типи синтезу античності та християнства* (і відповідно, різні типи богословствування та філософствування). «Формується *дуалізм* католицької і православної культур» [5, с. 732]. І було б дивно, коли б за розбіжностями, які закінчилися розколом Церкви і дуалізмом культур, не ховалися не менш гострі відмінності у виборі сторонами своїх філософських

учителів та панівних парадигм, або типів філософування. І вони, ці відмінності, звичайно ж є.

Універсальне духовне вчення Христа почали адаптувати до тогочасного рівня людської свідомості і *перетворювати* на релігію під патронатом Церкви, почасти вже апостоли, згодом апологети, а остаточно – св. отці епохи патристики. За відмінностями мови та менталітету вона ділиться на грецьку, або східну, і латинську, або західну. Вони, як і культури, на ґрунті яких виникли, істотно відрізняються одна від одної, навіть зовнішньо. Грецька патристика виникла раніше латинської й продовжувалася значно довше від неї. Остання виникає лише в середині III ст. (коли латина стає літургійною та літературною мовою Заходу) і закінчується в VI ст. (на папі Григорії Великому, який помер у 604 р.), а грецька почалася з I ст. і номінально нібито закінчилася на І. Дамаскині (VIII ст.), а фактично продовжувалася до падіння Константинополя (1453 р.).

Але що значно важливіше, латинська патристика, на відміну від грецької, органічно переросла в домінацію *схоластики*, тоді як її прояви на візантійській історичній арені – це, зазвичай, явище маргінальне і ніколи не дійство переднього плану. Схоластика тут ніби і є, а ніби її і немає. У східній релігійній думці, як запевняє В. Лосський, «ніколи не було своєї схоластики» [26, с. 80], а якщо вона й була, то, зауважує Г. Майоров, отримала тут значно менший розвиток, ніж на Заході [див.: 27, с. 88] і до неї, доводить С.Аверніцев, «не зовсім застосовно поняття схоластики» [2, с. 143].

У будь-якому разі, візантійська протосхоластика не змогла ні витіснити, ні замінити собою магістральну для візантійців «патристику після патристики». І у грецькій святоотчій традиції поміж святих і отців церкви немає жодного схоласта. Натомість серед католицьких святих бачимо «блаженного» Дунса Скотта (біля 1266–1308), а поміж *вчителів* латинської церкви – св. Ансельма Кентерберійського (1033–1109), св. Альберта Великого (1193 або 1206/1207–1280), св. Бонавентуру (1217–1274) і св. Тому Аквінського (1224–1274). Усі вони світочі схоластики, яка, судячи навіть з цього, *була так само органічною католицизму, як неприродною православ'ю*. Тому у Візантії патристика класичної доби I–VIII ст.

переросла не в домінацію схоластики, а, як побачимо далі, в зовсім інший, софійний за нашою типологією, філософський і богословський феномен.

Перше, що віддавна кидається в очі патрологам і візантологам, є те, що римо-католицький Захід доби схоластики (це IX–XIV ст., за С. Аверинцевим), спираючись і на платонізм і на арістотелізм, успадковує як власне парадигмальний для своєї теології та філософії *епістемно-арістотелівський тип філософування,* а православний Схід, за всіх коливань, посутньо невпинно продовжує як парадигмальну для своєї культури, панівну в Античності, *софійно-платонічну лінію філософування*. Ця теза, звичайно, вимушено дещо схематизує різнобарвність реальної філософсько-богословської думки католиків і православних, але на це немає ради. Усе, що існує, є тим, що воно є, через заперечення того, чим воно не є. І «матриці», або коди цивілізацій підлягають цьому правилу, як і все інше. До того ж, назване бачення є досить поширеним. Таким, що увійшло навіть у підсумовуючі наукові дослідження довідкові видання. Так, автор статті «Європейська філософія» в німецькому «Філософському словнику» (22-му перероблену виданні 1990 р.) вбачає відмінність між «Візантією і Парижем (Центром Західної Європи)» саме в тому, що, на відміну від нього, «провідним філософом у Візантії був не Арістотель, батько логіки, а Платон» [37, с. 154]. І це підтверджується фактами історії.

Західне Середньовіччя починалося із занурення в «темні віки» політичного, економічного та інтелектуального варварства (VI–XI ст.), подолавши яке, Західно-Центральна Європа пізнала з IX по XIV ст. «виключно плідну, безприкладну за інтенсивністю інтелектуального та художнього життя» епоху [21, с. 51], випереджаючи в ряді напрямів занепадаючу, особливо з XII ст., Візантійську цивілізацію. Те варварство, на думку істориків, зумовлюється не так окупацією германськими племенами романського світу, «як розривом стосунків між Сходом і Заходом, між латинським світом і світом грецьким» [21, с. 52]. Тому пізніше відродження Заходу пов’язане передусім з поновленням контактів з грецькою спадщиною. Поновленням, яке спочатку відбулося через арабських посередників, які

на диво грунтовно засвоїли науку і філософію греків і рухалися в бік «ісламізації» Арістотеля.

У V–VI століттях Західна Європа, за даними істориків, перестає розуміти грецьку мову і втрачає доступ до грецьких оригіналів у галузях науки, філософії та літератури [див.: 23, с. 7–9]. До розділення «двох світів», відзначає Е. Деларюель, кількість зроблених перекладів «була досить незначною»; «латинський світ жив, замкнувшись у собі, під ковпаком». І це, наголошує вчений, факт історії культури, «значення якого не можна перебільшити» [цит. за: 23, с. 9, прим.]. Ситуація нагадувала справжнє «суднотрощення», пише Поль Деларю. «Виплили кілька рідкісних уламків: для платонізму це латинський коментар» на «Тімея», написаний наприкінці III або на початку IV ст. Халкідієм і його ж неповний, «уривчастий» переклад «Тімея»; для неоплатонізму – це коментар Макробія до «Сну Сціпіона» та «відблиск «Еннеад», помітний у св. Августина, який знав їх частково у нині втраченому перекладі Вікторина» [23, с. 9–10]. І це все. Принаймні до X ст. Але жоден з творів самого Платона не удостоївся перекладу на латину і пізніше, в XI–XII ст. Не чутно про такі переклади і в XIII ст. І це вже не випадковість. Переклади здійснювалися «в самій Греції, в грекомовних країнах Південної Італії (Королівство Обох Сицилій) і в Іспанії» [9, с. 71]. У перших двох рукописи Платона, вочевидь, були. Їх просто не перекладали. Проте в XIII ст. Захід отримав доступ до неоплатонізму Прокла (переклади Вільгельма з Мербека в 1268–1281 рр. «Першооснов Теології», коментарів на «Тімея» і на «Парменіда»), до ісламського (аль Фарабі (870–950), Авіцени (980–1037), Авероеса (1126–1198)) і до єврейського (Гіберола (1020/1021–1069/1070)) неоплатонізму та до таких просякнутих неоплатонізмом творів, як *«Теологія Арістотеля»* і *«Книга про причини»*. Якщо додати до цього доступ до християнського неоплатонізму Августина і *Ареопагітик*, то можна говорити про достатньо широкі можливості для західних інтелектуалів долучитися, нехай не до першоджерел платонічно-неоплатонічної думки, але все ж до авторитетних її знавців.

Тому про платонізм у католицькому середньовіччі Е. Жільсон пише, вдаючись до парадоксу: «Самого Платона немає ніде, але платонізм – скрізь» [15, с. 203]. То був платонізм, що спирався на поінформованість про певні ідеї, концепції, висловлювання Платона (і Плотіна), але не на їх тексти, не на повноцінне перетворення світогляду і способу думання Платона у факт власного світосприйняття і метод мислення. На переконання О. Койре, «платонізм св. Августина, Роджера Бекона, або св. Бонавентури, не був платонізмом Платона – йому було далеко до цього» [21, с. 62]. І все ж «думка Платона мала якнайглибший вплив на середньовіччя, яке майже не знало її текстів. Вона засвоювалась через посередництво різних вчень, що зазнали її безпосереднього або опосередкованого впливу» [14, с. 99]. Течію середньовічного платонізму Е. Жільсон порівнює з рікою, що бере початок у платонічних мотивах творчості Августина і розширяється за рахунок притоків різних «платонізмів» – Боеція, Діонісія Ареопагіта, І. Еріугени, Авіценни та ін. [див.: 14, с. 95].

Але хоча «платонізмів» було багато, до філософської теології власне софійного типу Г. Майоров однозначно відносить вчення одного Августина, зауважуючи при цьому, що «розуміння сутності та функції філософії» визначав не августинізм, а «схоластичний арістотелізм, який починає свою історію з Боеція» [27, с. 66].

Зовсім інакше, мало не з VI ст., виглядає ситуація у Західній Європі з текстами Арістотеля і взагалі з арістотелізмом.

Той таки Боецій (помер бл. 525 р.) вдруге, після Марія Вікторина (помер після 363 р.), переклав «Ейсагог» (вступ до «Категорій» Арістотеля) Порфірія і всі основні трактати Стагірита з логіки [див.: 7, с. 304]. І хоча частина перекладів була втрачена, те, що збереглось, укупі з логічними працями самого Боеція, слугувало основою вивчення арістотеліанської логіки і становлення початків схоластики.

Могутній поштовх арістотелізації латинської філософії надав ірано-арабський арістотелізм, переклади творів якого хвилеподібно накрили Західну Європу: «араби, – відзначає О. Койре, – стали вчителями і вихователями латинського Заходу» [21, с. 52]. Адже тут не було на той час знавців філософії, щоб розуміти складні за

змістом «Метафізику або «Фізику» Стагірита. Араби по-своєму сприйняли вчення Платона і Арістотеля і були високої думки про останнього. За Авероесом, філософія Арістотеля – це найвища істина, його розум – «вінець людського розуму», а сам філософ – посланець Провидіння, «щоб ми знали все, що можемо знати» [цит. за: 6, с. XIII].

У першій половині XIII ст. західноєвропейці могли читати у латинських перекладах *всі* відомі Античності твори Арістотеля і, наприклад, за статутом від 19 березня 1255 р. викладачі факультету мистецтв Паризького університету повинні були викладати на своїх лекціях теж *всі* твори Арістотеля. Починається, або настає новий етап інтенсивного «вростання» тепер вже *християнського арістотелізму* у ментальність і культуру західноєвропейців, який вносить при цьому «ні з чим не порівнюваний внесок у становлення специфіки Заходу», – вважає С. Аверінцев [5, с. 734–735].

І все це здійснювалося головним чином у схоластиці і через неї. Вона, як ми вже відзначали, зародилася в лоні латинської патристики і коли вийшла з пелюшок, то замінила її як *нова форма християнської філософії*. У ній намагалися раціонально обгрунтувати те, в що раніше, здебільшого, вірили, спираючись на «природній розум» людини. «Це застосування розуму до потреб віри і в самій вірі, але таке, що, зрештою, набуло наукової форми і є схоластика, – пояснює Е. Жільсон. – Порівняно з працями Отців Церкви схоластика – це не так нова доктрина, як новий інтелектуальний стиль, що відповідав тому часу, коли християнська традиція, несподівано збагачена арістотелізмом, засвоїла велику кількість нових наукових та філософських понять» [13, с. 153]. У схоластиці різко зросла роль філософії і питома вага раціональних методів міркування. Схоласти, як і св. отці, богословствували, але *філософуючи.* За об'єктом рефлексії – то була теологія, а за раціональною методологією теоретизування – філософія.

Теологія спиралася на одкровення, а філософія (в тому, чим вона відрізняється від теології) – на розум (ratio). Перше й друге вбачали протилежностями, і то – неусувними, бо віра й розум – це не те, чим можна знехтувати. Їх треба було якось примирити. Ця

проблема – головний біль церковних лідерів католицизму й ключове завдання схоластики.

У Римі підшуковували того, хто міг би справитися з цим завданням і, зрештою, звернули увагу на подаючого великі надії домініканця Тому Аквінського (1225/1226–1274). Він виправдав надії пап (Урбана VI та Климента IV). У своєму монументальному синтезі (у київському виданні «Ніка-Центру» це 12 книг, 6464 стор.) – «Сумі теології» (1266–1273). Тома перетворив загрожуючого церкві язичницькими «єретизмами» Арістотеля на цілком благонадійного «Арістотеля з тонзурою» (О. Герцен), довівши, що, коли витлумачити його певним чином, то можна скористатися його способом мислення для обгрунтування християнства. Аквінатова «Сума» стала з часом однією з найголовніших книг церкви, його томізм – її офіційною філософією і теологією, а сам Тома – «учителем» церкви, отримавши прізвисько «государя схоластів».

Середньовічний католицизм – це християнство, яке усвідомлює себе в теології і філософії схоластів (насамперед Аквіната), які спиралися на синтез біблійного одкровення з логікою та методологією передусім Арістотеля (із залученням ідей платонізму і неоплатонізму). «За всіма вченнями», які спростував Т. Аквінський, він, пише Е. Жільсон, «вгадує духовну присутність платонізму. Якщо він їх відкидає, то саме тому, що в його очах світ, що підлягає філософському витлумаченню, є реальний світ Арістотеля, а не заселений привидами світ Платона» [14, с. 231].

Ця виключна зосередженість на арістотелізмі – велика новина в історії.

Ретельно проаналізувавши еволюцію античного платонізму, Ю. Шичалін переконливо довів, що ми «маємо всі підстави для висновку, що античний платонізм – несуча конструкція всієї будівлі античної філософії» [40, с. 318]. Отже, першим і найголовнішим розумом Античності був софійно-платонічний (а не епістемно-арістотелівський). Зоряний час Арістотеля настав пізніше – у середньовічній латинській культурі.

Якщо у східному християнстві аж «до самого падіння Візантії головним напрямом філософування лишався християнський платонізм» [27, с. 65], то католики обрали своїм провідником у світ

містика Ісуса не містика Платона, а того, хто «менше філософ і більше вчений-емпірик» [20, с. 266] – Арістотеля. Він – батько схоластики, її патріарх. Без нього її важко уявити. Та й чи була б вона взагалі без Стагірита? Саме він наділяється в ній статусом *Філософа*. Устами дисиденствуючого (й тому трагічно закінчившого свій життєвий шлях) Сігера Брабантського (1240–1280) вона проголосила Арістотеля своїм божеством: «Я стверджую, – запевняв Сігер, – що Арістотель досяг у науці досконалості, бо ті, що йшли за ним аж до нашого часу, тобто впродовж майже п'ятнадцяти століть, нічого не змогли додати до його праць, або віднайти якусь істотну помилку... Арістотель є божественною істотою» [цит. за: 11, с. 102]. Навіть августиніанці, більше того – містики, наприклад, св. Бонавентура, викладають свої вчення переважно у формах епістемно-арістотеліанського, а не софійного філософування. Що, зрештою, зрозуміло. «Схоластика – це культура ratio, культура розсудка, а не духа» [27, с. 66]. Культура культу формальної логіки і «строгої, впорядкованої науки (scientia ordinata)», в контексті якого філософію і навіть теологію (Аквіната, Дунса Скота) відносять до розряду «scientiae» [27, с. 67].

Схоластика була досить багатоманітна. Крім домініканського напряму, був францисканський (Роберт Гротессет (1175–1253), Роджер Бекон (бл. 1214–1294), Бонавентура (1221–1274), Дунс Скот (1270–1308) та ін.). Крім томізму – скотизм, започаткований глибоким і, за рідкісним даром нюансування думки, навіть віртуозним мислителем, Дунсом Скотом. У фокусі домініканців – розум (загальне), а скотистів – воля (і одиничне). Францисканці шанували, як правило, св. Августина. Платонізуючий августинізм поступився тоді за поширеністю тільки арістотелізму.

Не бракувало західному християнству і містиків. Вони – скарб кожної повноцінної релігії. У даному разі йдеться про теологів-містиків, яких тут специфікує схоластичний склад розуму. Навіть найуславленіший серед них, Майстер Екхарт (1460–1327) не став винятком [див.: 37, с. 258]. Схоластичні трактати – один зі складників його літературної спадщини. усі західні містики перебували під визначальним впливом платонізму (і неоплатонізму),

точніше, як відзначає знавець католицької містики Л. Карсавін, «надихалися платонізуючою думкою Сходу» [19, с. 15]. То були містики, за означенням Е. Жільсона, «спекулятивні», або «умоглядні». Основоположником містичного умогляду католицизму був Бернард Клервоський (1090–1153) і вікторіанці (Гуго Сен-Вікторський (1096–1141) і Рішар Сен-Вікторський (помер у 1173)), погляди яких, пізніше систематизовані св. Бонавентурою, повторялися, за Л. Карсавіним «майже всіма містиками католицизму» [19, с. 15]. Дещо осібною була, теж візантійська за своїми платонічними джерелами, німецька містика (Екхарт, І. Таулер (1300–1361), Г. Сузо (1300–1365)). «Містичний напрям теології, що виходив з данностей «внутрішнього досвіду» і з недовірою ставився до логічних викладок», пробував у цій церкві «дати бій схоластиці (Бернар Клервоський проти Абеляра)», але змушений був «схилитися перед останньою» [4, с. 440]. Натомість, на християнському Сході духовна ситуація склалася зовсім інакше: тут містичний напрям заблокував появу повноцінно-схоластичного.

Ця, конспективно намічена позірна «мішанина» арістотелізму, августинізму, платонізму і неоплатонізму не відміняє *іманетно-сутнісного* зв'язку схоластики передусім саме з арістотелізмом, його визначальності, як у її генезі, так і в прикметному для схоластики формально-логічному дедуктивно-аксіоматичному способі мислення. У сутності немає мішанини. Вона може бути лише в явищі. У схоластики був батько «зовнішній», історичний (одні бачать таким Боеція, інші – Ансельма Кентерберійського, ще декого), але був і «внутрішній», духовний. І це не Августин, не Платон і не Плотін, а все-таки Арістотель. У неї були різні ідейні джерела, але головне – арістотелізм. Вона виникла і розквітла саме тоді, коли він опанував думкою богословів і філософів Заходу, потіснивши загалом чужий йому поміркований платонізм патристики. Починаючи з XIII ст., католицька наука, за деякими винятками, «завжди залишилася наукою, що йшла за Арістотелем» [19, с. 38].

Інтенсивна *філософізація* християнської думки у схоластиці супроводжувалася всеохопною її *арістотелізацією*. Схоласти, будучи синами Католицької церкви й учнями Христа, намагалися *християнізувати Арістотеля*, а в якості його учнів (підсвідомо) –

арістотелізували християнство. Свідоме *покатоличення* Арістотеля з неминучістю – усвідомлювали це чи ні, – супроводжувалося тонкою *арістотелізацією католицизму*.

А оскільки Арістотель – це *змирщувач* Платона, можна з великою імовірністю припустити, що арістотелізація католицизму, його богослів'я, мала супроводжуватися і їх з*мирщенням*. Християнство «втілилося й розвивалося» в католицизмі (як і в інших своїх втіленнях) «однобічно і обмежено» [19, с. 15]. Східне християнство вважається більш космічним, а західне поставило «космос нижче людини» [19, с. 50] і тяжіє до *антропоцентризму*, до приймання й освячення всього людського; до визнання прав людини, «на здійснення прагнень своєї природи» [19, с. 69]; до боротьби за мирську владу й проникнення «в гущу й дрібниці суспільного життя» [19, с. 38] тощо. Відмежовуючись «від надмірної споглядальності, властивої східному християнству», католицизм зосереджується на грунтовній розробці й систематизації «практичної сторони християнства» [19, с. 38], а посутньо – на *пристосуванні людини до світу, на примиренні з ним*.

Одним з небагатьох, хто глибоко розібрався в особливостях арістотелівської закваски і наслідках заквашення нею західної культури, є С. Аверінцев. Виходячи зі згаданого раніше схоластичного бачення Арістотеля «предтечею Христа у тому, що стосується речей природних», вчений з'ясовує значення, смисл цієї царини природнього. Християнство, міркує С. Аверінцев, ділить буття надвоє: Бог – диявол, Христос – антихрист, рай – пекло, «діти світла» – «слуги пітьми» тощо. Але різні філософські контексти можуть або наголошувати на дихотомії, або її пом'якшувати, опосередковувати. Для платонізму, з його орієнтацією на «абсолютні принципи», прикметно перше, для арістотелізму – друге. «Розлучившись з чистим августинізмом у часи Аквіната, – пише С. Аверінцев, – католицький світогляд в його панівній формі ділить буття не надвоє – «світло» і «пітьма», – а натроє: між небесною областю надприродного та інфернальною областю протиприродного цього еону живе за своїми законами, хоча і під владою Бога, сфера природнього» [5, с. 735], що регулюється арістотелівським законом правиль-

ної міри і моральними нормами, угодами, соціальними конвенціями тощо.

Отже, Арістотель допоміг західноєвропейцям ослабити дихотомії християнства через філософську легітимацію опосередковуюче-серединної поміж «небом» і «пеклом» сфери природного, іншими словами – через *світоглядну реабілітацію власне мирської життєдіяльності*, врегульовуваної церквою та державою.

Вважаємо, є всі підстави погодитися і з підсумковими висновками двох знаних медієвістів. Річ не в тому, відзначає Л. Карсавін, що католики «звикли» висловлюватися «мовою арістотелівської схоластики», «а в тому, що *арістотелізм своїм оберненням до землі та людини краще відповідає духові католицизму*» (Курсив мій. – *В. Б.*) [19, с. 39].

Доповнюючи і поглиблюючи думку Л. Карсавіна, С. Аверінцев резюмує: «Людина Заходу може ніколи не читати Арістотеля; може ніколи не чути цього імені; може вважати себе переконаним противником усього, що пов'язане з цим іменем. І все ж вона у певному сенсі є «арістотеліанцем», бо вплив арістотеліанської Схоластики за століття визначив надто багато, аж до несвідомо вживаних лексичних зворотів. Тому людина сучасності добре зробить, якщо частіше думатиме про *арістотелізм як внутрішню форму західної цивілізації*» (Курсив мій. – *В. Б.*) [5, с. 738].

Отже, у розділеній на християнський Захід і християнський Схід середньовічній Європі кожна з цих двох частин, спираючись на спільну для них релігійну основу своїх культур, виявилася більш відкритою для сприйняття й екзистенційно-світоглядної асиміляції полярно протилежних філософій. І хоча вчення Платона/Плотіна і Арістотеля знали й використовували як у католицькому світі, так і в візантійсько-православному, *іманентно-внутрішнім* для кожного з них було все-таки переважно (але не виключно) одне з них: для середньовічно-латинської схоластики це християнський арістотелізм, а для візантійсько-православної духовності, як побачимо у наступному дослідженні, християнський платонізм/неоплатонізм.

ЛІТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. С. Эволюция философской мысли. *Культура Византии IV-первой половины VII в. /* отв. ред. З. В. Удальцова. Москва : Наука, 1984.

2. Аверинцев С. С. Византийская философия. Аверинцев С. С. *София-Логос. Словарь /* ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. Киев : Дух і Літера, 2006. С. 138–144.

3. Аверинцев С. С. Схоластика. Аверинцев С. С. *София-Логос. Словарь /* ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. Киев : Дух і Літера, 2006. С. 410–417.

4. Аверинцев С. С. Теология. Аверинцев С. С. *София-Логос. Словарь /* ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. Киев: Дух і Літера, 2006. с. 434-443.

5. Аверинцев С. С. Христианский аристотелизм как внутренняя форма западной традиции и проблемы современной России. *София-Логос. Словарь /* ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. Киев : Дух і Літера, 2006. С. 729–738.

6. Аполлонов А. В. Фома Аквинский и антиавероистская полемика 70-х годов XIII столетия. *Фома Аквинский. Сочинения* / пер. с лат., ввод. статья и ком. А. В. Аполлонова. Изд. 2-е. Москва : Едиториал УРСС, 2004. С. V–XXX.

7. Аристотель. *Сочинения*: В 4-х т. / ред. В. Ф. Асмус. Москва : Мысль, 1976. Т. I. 550 с.

8. Бородай Т. Ю. Боэций. *Новая Философская Энциклопедия*: В 4-х т. Москва : Мысль, 2010. Т. I. С. 304–306.

9. Вульф Морис, де. *Средневековая философия и цивилизация* / пер. с англ. О. Д. Сидоровой. Москва : ЗАО Центрполиграф, 2014. 253 с.

10. Гайденко П. П. Средневековый номинализм и генезис новоевропейского сознания. *Вопросы философии.* 2014. № 2. С. 155–163.

11. Гофф Ж. Л. *Интеллектуалы в средние века* / пер. с фр. А. М. Руткевича. 2-е изд. СПб. : Изд-во Петербургского ун-та, 2003. 160 с.

12. Диоген Лаэртский. *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов* / ред. и вступ. статья А. Ф. Лосева. Москва : Мысль, 1979. 620 с.

13. Жильсон Э. *Философ и теология* / пер. с фр. К. Демидова. Москва : Гнозис, 1995. 195 с.

14. Жильсон Э. *Избранное: Т. I. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского* / пер. с фр. Г. В. Вдовиной, отв. ред. С. В. Лёзов. Москва : СПб. : Университетская книга, 1999. 496 с.

15. Жильсон Э. *Философия в средние века. От истоков патристики до конца XIV века* / общ. ред., послесл., примеч. С. С. Неретиной. 2-е изд. Москва : Культурная революция; Республика, 2010. 678 с.

16. Жмудь Л. Я. *Наука, философия и религия в раннем пифагореизме.* СПб. : Изд-во ВГК; Алетейя, 1994. 376 с.

17. Зелинский Ф. Ф. *Древнегреческая религия*. Киев : Синто, 1993. 180 с.

18. *История философии: Запад-Россия-Восток. Книга первая: Философия древности и средневековья*. Москва : Греко-латинский кабинет, 1995. 480 с.

19. Карсавин Л. П. Католичество. Карсавин Л. П. *Католичество. Откровения блаженной Анджелы*. Томск : Изд-во Водолей, 1997. С. 5–95.

20. Карсавин Л. П. *Джордано Бруно*. СПб. : Наука, 2016. 266 с.

21. Койре А. Аристотелизм и платонизм в средневековой философии. Койре А. *Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий* / пер. с фр. Я. А. Ляткера; общ. ред. и пред. А. П. Юшкевича. Москва : Прогресс, 1985. С. 51–73.

22. Лідов А. Лики і маски Візантії. *«Візантійщина»: візантійський цивілізаційний спадок у Центрально-Східній Європі»* / ред. А. Доманівський, О. Файда; укл. М. Доманівська. Харків : Майдан, 2018. С. 268–279.

23. Лемерль П. *Первый византийский гуманизм. Замечания и заметки об образовании и культуре в Византии от начала до X века* / вст. ст. и пер. с фр. Т. А. Сениной (монахини Кассии). Изд. 2-е, испр. СПб.: Изд. проект «Квадриум», 2017. XIV + 482 с.

24. Лосев А. Ф. *Очерки античного символизма и мифологии* / общ. ред. А. А. Тахо-Годи, И. И. Маханькова. Москва : Мысль, 1993. 962 с.

25. Лосев А. Ф. Римская философия. Лосеф А. Ф. *Словарь античной философии.* Москва : Изд-во «Мир идей», АО ЛКРОН 1995. С. 186–192.

26. Лосский В. Н. *Очерки мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие*. Москва : Центр СЭИ, 1991. 288 с.

27. Майоров Г. Г. *Философия как искание Абсолюта. Опыты теоретические и исторические*. Москва : Едиториал УРСС, 2004. 416 с.

28. Мейендорф И., прот. *Христос в восточном православном богословии* / пер. с анг. свящ. О. Давыденкова при участии Л. А. Успенской, прим. А. И. Сидорова. Москва : ПСТБИ, 2000, 318 с.

29. Мейендорф И., прот. *Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы* / пер. с англ. В. Марутика. Минск : Лучи Софии, 2001. 336 с.

30. Мейендорф И., прот. Византийское влияние на русскую цивилизацию. Мейендорф И., прот.. *Церковь в истории: Статьи по истории Церкви* / пер. с англ., фр.; сост. И. В. Мамаладзе. Москва : Прав. Св.-Тихонов. Гуманитар. ун-т: Эксмо, 2018. С. 661–677.

31. Наталя Яковенко. «Підручник української історії залишається бастіоном ура-патріотизму». *Газ. «День». № 215*(2011), 25. XI. Інтерв'ю брала Ганна Трегуб.

32. Окара А. Константинополь-Київ: Візантійська спадщина як фактор побудови нової української ідентичності. *«Візантійщина»: візантійсько-цивілізаційний спадок у Центрально-Східній Європі* / ред. А. Домановського, О. Файди. Харків : Майдан, 2018. С. 183–189.

33. Платон. *Сочинения*: В 3-х т. / пер. с древнегреч. общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса. Москва : Мысль, 1970. Т. 2. 611 с.

34. Плотин. *Шестая эннеада. Трактаты VI–IX в.* / пер. с др.-греч. и послесл. Т. Г. Сидаша. СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2016. 411 с.

35. Порфирий. Жизнь Плотина. Диоген Лаэртский. *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов* / общ. ред. и вст. ст. А.Ф.Лосева. Москва : Мысль, 1979. С. 462–276.

36. Сорочан С. Б. *Византийские парадигмы быта, сознания, культуры*. Учеб. пособие. Харьков : Майдан, 2011. 952 с.

37. *Философский словарь*: Основан Г. Шмидтом. 22-е, новое, перераб. изд. / ред. Г. Шишкоффа; пер. с нем., общ. ред. В. А. Малинина, Москва : Республика, 2003. 575 с.

38. *Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От этических теокосмогоний до возникновения атомистики*. Подготовил А. В. Лебедев, Москва : Наука, 1989. 575 с.

39. Целлер Е. *Очерк истории греческой философии* / пер. с нем. С. Франк. Москва : Канон + РООИ Реабилитация, 2002. 352 с.

40. Шичалин Ю. А. *История античного платонизма. В институциональном аспекте*. Москва : ГЛК, 2000. 439 с.

41. Штайнер Р. *О технике мышления: восемь лекций 1908–1909 гг.* / пер. с нем. Г. А. Кавтарадзе. СПб. : Ключи, 2015. 158 с.

42. Элиаде М. *История веры и религиозных идей: От Гаутамы Будды до триумфа христианства* / пер. с фр. Н. Б. Абалаковой, С. Г. Балашовой, Н. Н. Кулаковой, А. А. Старостиной. Москва : Академичекий Проект, 2009. 676 с.

43. Ясперс К. *Великие философы. Кн. III. Мыслящие из истока метафизики* / пер. с нем. А. К. Судакова. Москва : Канон + РООИ «Реабилитация», 2021. 432 с.

REFERENCES

Averintsev, S. S. (1984). Evolution of philosophical thought. *Byzantine culture of the IV-first half of the VII century*. Z. V. Udaltsov (Ed.). Moscow: Nauka. [In Russian].

Averintsev, S. S. (2006). Byzantine philosophy. N. P. Averintseva & K. B. Sigov (Eds.). *Sofia-Logos. Dictionary* (pp. 138-144). Kiev: Dukh i Litera. [In Russian].

Averintsev, S. S. (2006). Scholasticism. N. P. Averintseva & K. B. Sigov (Eds.). *Sofia-Logos. Dictionary* (pp. 410-417). Kiev: Dukh i Litera. [In Russian].

Averintsev, S. S. (2006). Theology. N. P. Averintseva & K. B. Sigov. (Eds.). S*ofia-Logos. Dictionary* (pp. 434-443). Kiev: Dukh i Litera. [In Russian].

Averintsev, S. S. (2006). Christian Aristotelianism as an internal form of Western tradition and problems of contemporary Russia. N. P. Averintseva & K. B. Sigov. (Eds.). *Sofia-Logos. Dictionary* (pp. 729-738). Kiev: Dukh i Litera. [In Russian].

Apollonov, A. V. (2004). Thomas Aquinas and the anti-Averian polemics of the 70s of the XIII century. *Thomas Aquinas. Essays* (pp. V-XXX). Moscow: Editorial, URSS. [In Russian].

Aristotle. (1976). *Essays*: In 4 volumes. W. F. Asmus (Ed.). Moscow: Mysl, Vol. I., pp. 63-367. [In Russian].

Borodai, T. Yu. (2010). Boethius. *New Philosophical Encyclopedia*: In 4 vol. Moscow: Mysl. Vol.I, pp. 304-306. [In Russian].

Wulf Maurice, De. (2014). *Medieval philosophy and civilization*. (O. D. Sidorova, Transl). Moscow: ZAO Tsentrpoligraf. [In Russian].

Gaidenko, P. P. (2014). Medieval nominalism and the genesis of modern European consciousness. *Voprosy filosofii [Questions of philosophy]. №2*, 155-163. [In Russian].

Goff, J. L. (2003). *Intellectuals in the Middle Ages*. (A. Rutkevich, Transl.). St. Petersburg: St. Petersburg University Press. [In Russian].

Diogenes Laertius. (1979). *On live, teachings and speeches of eminent philosophers*.A. F. Losev (Ed.). Moscow: Mysl. [In Russian].

Gilson, E. (1995). *Le Philosophe et la Théologie*. (K. Demidova, Transl.). Moscow: Gnosis. [In Russian].

Gilson, E. (1999). *Selected Works*: vol. I. Thomism. Introduction to the philosophy of St. Thomas Aquinas. (G.. Vdovina, Transl.). Moscow; St.Ptb.: University Book. [In Russian].

Gilson, E. (2010). *Philosophy in the Middle Ages. From the origins of patristic to the end of the XIV century*. S. S. Neretina (Ed). 2 ed. Moscow: Cultural Revolution, Republic. [In Russian].

Zhmud, L. Ya. (1994). *Science, philosophy and religion in early Pythagoreanism*. St. Petersburg: VGK Publishing House; Aleteya. [In Russian].

Zelinsky, F. F. (1993). *Ancient Greek religion*. Kiev: Shinto.[In Russian].

The history of philosophy: West-Russia-East. Book one: Philosophy of antiquity and the Middle Ages. (1995). Moscow: Greco-Latin Cabinet. [In Russian].

Karsavin, L. P. (1997). Catholicism. In: *Catholicism. Revelations of Blessed Angela* (pp. 5-95). Tomsk: Aquarius. [In Russian].

Karsavin, L. P. (2016). *Giordano Bruno*. St. Petersburg: Nauka. [In Russian].

Koire, A. (1985). Aristotelianism and Platonism in medieval philosophy. *Essays on the history of philosophical thought. On the influence of philosophical concepts on the development of scientific theories* (pp. 51-73). (J. A. Lyatker, Transl.). Moscow: Progress. [In Russian].

Lidov, A. (2018). Faces and masks of Byzantium. In: *Byzantine: Byzantine Civilizational Heritage in Central-Eastern Europe* (pp. 268-279). A. Domanivsky & O. Fayda (Eds.). Kharkiv: Maidan. [In Ukrainian].

Lemerle, P. (2017). *Byzantine humanism, the first phase. Remarks and notes on education and culture in Byzantium from the beginning to the 10th century*. (T. Senina, Transl.). 2nd ed. SPb: Quadrium Project. XIV +. [In Russian].

Losev, A. F. (1993). *Essays on ancient symbolism and mythology*. A. A. Taho-Godi & I. I. Makhankova (Eds.). Moscow: Mysl. [In Russian].

Losev, A. F. (1995). Roman philosophy. In: *Dictionary of ancient philosophy* (pp. 186-192). Moscow: World of Ideas Publishing House, LKRON. [In Russian].

Lossky, V. N. (1991). *Description of the mystical theology of the Eastern Church*. Dogmatic theology. Moscow: SEI Center. [In Russian].

Mayorov, G.. G.. (2004). *Philosophy as a search for Absolute. Theoretical and historical Experiences*. Moscow: URSS Editorial. [In Russian].

Meiendorf, I., rev. (2000). *Christ in Eastern Orthodox Theology*. (O. Davydenkova & L. Uspenskaya, Transl.). Moscow: PSTBI. [In Russian].

Meiendorf, I., rev. (2001). *Byzantine theology. Historical trends and doctrinal themes*. (V. Marutik, Transl.). Minsk: Luchi Sofii. [In Russian].

Meiendorf, I., rev. (2018). Byzantine influence on Russian civilization. *His own. The Church in History: Articles on the History of the Church* (pp. 661-677). (I. Mamaladze, Transl.). Moscow: St. Tikhon Orthodox Humanitarian University: Exmo. [In Russian].

Yakovenko, N. (2011). The textbook of Ukrainian history remains a bastion of yay-patriotism. *Den [Day]*, *215*, 25. XI. Anna Tregub's interview. [In Ukrainian].

Okara, A. (2018). Constantinople-Kyiv: Byzantine heritage as a factor of building a new Ukrainian identity. *«Byzantine world»: Byzantine-civilizational heritage in Central-Eastern Europe* (pp. 183-189). A. Domanovsky & O. Fayda (Eds.). Kharkiv: Maidan. [In Ukrainian].

Plato. (1970). *Works*: In 3 vol. Ancient-Greek transl. A. Losev & V. Asmus (Eds). Moscow: Mysl. Vol. 2. [In Russian].

Plotinus. (2016). T*he sixth Ennead. Treatises of the VI-IX centuries. Ancient-Greek transl. and the aftermath*. SPb.: Oleg Abyshko Publishing House. [In Russian].

Porphyry of Tyre. (1979). *Life of Plotinus.* In Diogenes Laertius. *On live, teachings and speeches of eminent philosophers* (262-276). A. Losev (Ed.). Moscow: Mysl. [In Russian].

Sorochan, S. B. (2011). *Byzantine paradigms of life, consciousness, culture. Training manual*. Kharkiv: Maidan. [In Russian].

Philosophical Dictionary (2003). G.. Schmidt (Founded). (G.. Shishkoff. Transl.). Moscow: Respublika. [In Russian].

Fragments of the works of early Greek philosophers. Part I. From ethical theocosmogony to the emergence of atomistics (1989). Moscow: Nauka. [In Russian].

Zeller, E. (2002). *Essay on the history of Greek philosophy*. (S. Frank, Transl.). Moscow: Kanon + ROOI Rehabilitation. [In Russian].

Shichalin, Yu. A. (2000). *History of ancient Platonism. In the institutional aspect*. Moscow: GLK. [In Russian].

Steiner, R. (2015). *On the technique of thinking: eight lectures 1908-1909*. (G.. Kavataradze, Transl.). St. Petersburg: Keys. [In Russian].

Eliade, M. (2009). *History of Faith and Religious Ideas: From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity*. Moscow: Academic Project. [In Russian].

Jaspers, K. (2021). *Great philosophers*. Book III. Those thinking from the source of metaphysics. (A. Sudakov, Transl.). Moscow: Canon + ROOI "Rehabilitation". [In Russian].

Volodymyr Bilodid
Candidate of Philosophical Sciences (Ph.D.), Senior Researcher, Skovoroda Institute of Philosophy National Academy of Sciences of Ukraine; Kyiv, Ukraine; e-mail:bilodid.vd@gmail.com; ORCID: htpps//orcid.org/0000-0003-3097-962X

Platonism and Aristotelianism as a source of the differences between internal forms of Western European and Byzantine christian traditions in the Middle Ages

Abstract
The article examines the peculiarities of the attitude to Greek philosophy in Western Europe and Byzantium in the context of the historical development of the polarity of mentalities and cultures of Ancient Greece and Ancient Rome. On the one hand, the philosophical teachings of Plato/Plotinus and on the other – Aristotle. It is shown that these polarities in their transformed versions manifested themselves in the division of medieval Europe into the Christian East (Greek-speaking and «Greek-minded» Byzantium) as the direct heir of Greek culture, and into the Christian West, as the direct heir of Latin culture. The adoption of Christianity both in the East and the West through «filters» of different mentalities and cultures along with other historical factors, led to the division of Christianity into Orthodoxy (the «Greek» Church) and Catholicism (the «Latin» Church). It is argued that Latin patristics organically grew in the

West into the dominance of scholasticism, which was not the case in the Christian East, where the full formation of scholasticism was blocked and it remained in its infancy in a state of protoscholasticism. It is asserted that the Roman Catholic West of the scholastic era (9-14th centuries), based on both Platonism and Aristotelianism, inherits Epistemic-Aristotelian type of philosophizing as a paradigmatic for its theology and philosophy, whereas the Orthodox East, despite all its oscillations, maintains dominant in antiquity, Platonic line of philosophizing as a paradigmatic for its spiritual culture. Through Aristotle, as the "father" and «First-Philosopher» of scolasticism, Christian Aristotelianism has intensively grown and incorporated itself in the culture of Western Europeans and their mentality. The transformation of Aristotelianism into the «inner form of Western civilization" happened (S. Averintsev).

***Keywords**: Byzantium, Platonism, Aristotelianism, scholasticism, Sophian philosophizing, epistemic philosophizing, Orthodoxy, Catholicism.*

УДК 141
DOI 10.35423/2078-8142.2021.2.1.8

В. П. Волковський,
кандидат філософських наук,
науковий співробітник відділу історії філософії України,
Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України,
м. Київ, Україна
e-mail: dinginnalu@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-4674-3956

СВІТОГЛЯДНО-ЦІННІСНІ ВИМІРИ ЛОКАЛЬНОЇ ПОЛІТИЧНОЇ СВІДОМОСТІ УКРАЇНИ: ДО АНАЛІЗУ СТРАТЕГІЙ ПОШИРЕННЯ І ЗБЕРЕЖЕННЯ ДОКТРИНИ «РУССКОГО МИРА»

Стаття аналізує стратегії поширення і збереження доктрини «Русского мира», зосереджуючись на осмисленні патернів локальної політичної свідомості українського суспільства, базових цінностей і світоглядних орієнтацій, що впливають на політично-значущу поведінку індивідів та спільнот в Україні. Автор спирається на філософську методологію, поєднуючи методи аналітичної філософії, феноменології та герменевтики, а також напрацювання досліджень націєтворення і постколоніальних суспільств. Це дає можливість виокремити деякі базові патерни, не претендуючи на виключність чи остаточність висновку. До цих патернів автор зараховує атомістичний індивідуалістичний патерналізм, який він ще називає оберненим патерналізмом, пануючі цінності безпеки, виживання, матеріалістично-гедоністичні орієнтації. Це накладається на публічне протистояння двох сакральних космосів або громадянських релігій, проте крім цих двох сторін протистояння ще виокремлюється третя найбільш масова ціннісна група. Автор пропонує практичні рекомендації для органів влади та публічного дискурсу.

Ключові слова: *«русский мир», гібридна війна, суспільні цінності, атомістичний індивідуалістичний патерналізм, обернений*

© Волковський В. П., 2021

патерналізм, спіральна динаміка, колоніалізм, Nationalism Studies, Postcolonial Studies.

Публічні дискусії про політику України стосовно окупованих Криму та окремих районів Донецької і Луганської областей, ставлення тамтешнього населення до України і ставлення українського суспільства до тамтешнього населення, заторкує властиво філософський предмет: індивідуальний та колективний світогляд, цінності та ідеї, що мотивують людей до вибору, дій, вчинків. Ця болюча тема постійно поновлюється у ширшому контексті – теми «Південного Сходу», відносин «України» та «Південного Сходу». Загострення на фронті бойових дій, нові виборчі перегони, черговий скандал на ґрунті мови, партійних преференцій чи ставлення до Росії і російсько-української війни збурюють у суспільстві хвилі дегуманізації і ненависті, що часто-густо супроводжується іншуванням та тавруванням «півдня-сходу» як чогось ворожого, або, в ширшому значенні, взагалі цілого українського народу, як «неправильного». Це також породжує часті ситуації розчарування і знецінення, особливо серед активістів громадянського суспільства, що супроводжується висловлюваннями в дусі «розчарування у народі», «тут нічого зробити не можна», «як за таке можна голосувати». Захоплення «волелюбним, незламним, героїчним» українським народом доби Майдану часто змінюється розчаруванням у «патерналістському, совковому, відсталому народі».

Ці проблеми, як політичні, так і соціально-психологічні [8], вимагають глибокого осмислення стану речей, ставлення до ситуації та вироблення відповідної політики. Це завдання не є тривіальним, оскільки у вирішенні його ми стикаємось з багатьма перешкодами, зокрема й особливо, вадами дискурсу, ідеологемами і патернами пропаганди, що деформують наші моделі сприйняття і розуміння дійсності. Гібридні способи ведення війни містять кілька вагомих компонентів [11], з яких ми виокремимо два: маніпуляції з публічним дискурсом та інформаційна мобілізація населення на території умовного ворога.

Інформаційна війна передбачає роботу з населенням, перетворення його на свого союзника і на зброю проти ворога, і ця робота насамперед відбувається на ниві світоглядно-ціннісних пере-

конань, ідей, що мотивують людей робити певні вчинки. Ефективність такої політики і протидії їй залежить, зокрема, від якості аналізу соціальної психології населення, яке є цільовою аудиторією, наскільки нам вдалося чітко з'ясувати фундаментальні ідеї, якими живуть і керуються ці люди, ці системи ідей та мотивацій, які впливають на процеси прийняття рішень. Ми повинні чітко уявляти світоглядно-ціннісний профіль населення цих територій, щоб виробити ефективну політику щодо них.

Натомість, поки що не спостерігається такого розуміння ні у представників державної влади, ні в академічній спільноті, ні у ширшому громадянському суспільстві. Хоча певні дослідження вже є, але основні висловлювання в публічному дискурсі були б неможливі, якби вони враховували елементарний моніторинг і розуміння ментальних процесів. Упродовж багатьох років так чи інакше ми займалися таким моніторингом, зокрема досліджуючи доктрину «русского мира» з філософської точки зору. З точки зору соціологічної методології це можна було б назвати якісним нерепрезентативним дослідженням на основі контент-аналізу.

Обраний підхід перебуває насамперед у філософській царині, що зумовлює певну методологічну особливість. Філософське дослідження, зважаючи на соціологічні, історичні, психологічні дані, абстрагує їх та намагається через герменевтичне розуміння вхопити певні ідеї, цінності, патерни, які визначають, формують і структурують людський світогляд. Нас цікавлять насамперед ідеї, що мотивують людей, а не їхня кількісна динаміка. «Завдання філософії – побудова та оцінення світоглядів» [1, с. 3], філософія взагалі є справою «побудови та оцінення категоріальних систем» [1, с. 13]. Цей підхід у межах аналітичної філософії дає можливість зосередитись на спробі зрозуміти та реконструювати логіку світоглядів.

Саме і тільки філософський підхід може вхопити світогляд як цілісність, що формує екзистенційну основу особистості, індивіда, а відтак зрозуміти його і водночас, не вимагаючи згоди з ним, виробити стратегію комунікації. Це – баланс між емпатичним прийняттям Іншого з відмовою від (за)судження, з одного боку, логічною критикою в межах оперування поняттями істини і хиби – з другого боку, і самокритичною рефлексією над власною ж відмін-

ністю між об'єктивними логіко-фактичними основами та суб'єктивними цінностями і відданостями (*commitments*).

У цьому аналізі ми не претендуємо ні на повноту охоплення, ні на вичерпність і остаточність висновків. Це радше поточне осмислення, що відкрите до наукових процедур фальсифікації.

Це аж ніяк не стаття про «ментальність якихось регіонів». Саме поняття «ментальності» цілого регіону віддає «метафізичним» (у поганому значенні цього слова) упередженням, яке конституює міфічну (у значенні міфу як наративу, згідно з О. Ф. Лосєвим) ідентичність «регіону Х» з його «народом Х». Вочевидь, що там живуть різні люди з різними світоглядними орієнтаціями, щодо яких виклад даної статті буде цілком незастосовним. Йдеться радше про «ідеальний тип» (поняття М. Вебера) як певне операційне поняття, що дає можливість описати певну сукупність індивідів, їхні спільні світоглядно-ціннісні і соціально-психологічні характеристики, виокремити специфічну одиницю колективного імажинаріуму, тобто однієї із систем ідей, що циркулюють у суспільстві та структурують його світоглядний, власне імажинаторний рівень. Понад те, цей ідеальний тип виявляється притаманним далеко не лише «мешканцям регіону Х», а й цілому українському суспільству.

Варто відзначити важливі для дослідження джерела: це, насамперед, соціологічні опитування, що проводились провідними соціологічними центрами (КМІС, група «Рейтинг», центр Разумкова та ін.), теоретичні напрацювання у сучасних Nationalism та Postcolonial Studies, розробку поняття «громадянської релігії» Роберта Белли (Bellah), концепції секуляризації П. Бергера, праці із соціальної психології Валерія Пекаря, що спираються на методологію спіральної динаміки Кена Вілбера (не єдину, але вельми застосовну модель опису соціальної динаміки), статті Євгена Глібовицького, Оксани Забужко, Ольги Ісаюк, Віктора Козловського, Сергія Квіта, Миколи Рябчука, Ольги Гнатюк та багатьох інших, кого не процитовано в даній статті, але чиї напрацювання були важливими для наших філософських узагальнень.

До ідей:
матеріалізм, гедонізм, односторонній егоїстичний патерналізм

Перший погляд на військове протистояння справляє враження, що триває боротьба двох великих метанаративів, великих ідеологій (умовно кажучи, української та російсько-радянської). Проте трохи глибший моніторинг засвідчує, що в ієрархії потреб населення України, особливо на умовних півдні і сході, панують нижчі рівні піраміди Маслоу [2]. Виживання, безпека, харчування, елементарна забезпеченість безумовно панують над будь-якими «високими матеріями».

Окремі соціологічні дослідження засвідчують, що безпекова та гедоністична цінності разом домінують в українському суспільстві [14]. Водночас, будь-які такі дослідження повинні враховувати відмінності публічної декларації власних цінностей (яку фіксують такі дослідження) і повсякденної практики оцінювання власних і чужих дій, слів, намірів, що не вхоплюється жодними такими опитуваннями.

Це дуже помітно в оцінці подій – розмови про те, «де більше платять», «що вам дала», «дешеву ковбасу і великі зарплати в СРСР» добре свідчать, що людьми рухає насамперед *матеріальна*, економічна складова [5].

Цим визначаються майже всі царини світоставлення – політичні, ґендерні, сімейні, економічні, побутові. Головний критерій – успіх, що вимірюється у грошах та впливі. «Шановані люди» – це ті, хто можуть собі все дозволити, маючи гроші, вплив, владу. Діяльність, що не приносить зиску, часто-густо зневажається: «що тобі дасть та філософія?». Політичне оцінюється так само: «що тобі дала ця Україна? он у Росії зарплати більше» тощо.

Відзначимо, що це не означає, що масово люди є цинічні прагматики-гедоністи-споживачі. Цінності доброти чи універсалізму не менш значущі – бути альтруїстами і вболівати за інших (старих, бідних тощо), говорити не про свій зиск, навіть будучи бідним, але про благо іншого, навіть шанувати неутилітарні професії і мистецтва. Проте турбота і переживання виражається саме у матеріальному, у нижчих рівнях, за А. Маслоу, – вони оцінюють благо і зло для інших передусім у матеріальному еквівалентні (напри-

клад, люди цінують високу зарплату в СРСР, а відсутність свободи чи гідності – не розуміють, що це є щось суттєве) [10].

Існує усталена думка, що проросійське населення характеризується патерналізмом. Проте це доволі специфічний патерналізм. Люди вважають, що держава повинна ними опікуватися і забезпечувати певний рівень життя, стандарт культури, правосуддя і безпеку, обов'язково – саме держава повинна дати гідні зарплати і пенсії, тобто забезпечити матеріальний рівень існування. Але бракує важливої для типового патерналізму риси – хліб в обмін на свободу. Пострадянська людина, навіть на Сході чи Півдні України, не дуже сприймає контроль будь-кого над собою. Вона «косить» від армії, не зважає на загальні гасла та державницькі ідеї. «*Я сам по собі*» – це радикальний індивідуалізм, аж до соліптичного атомізму. Максимальна спільність, яка визнається, – це хіба що родинна спільність. Усе, що більше, мало сприймається. При цьому людина відмовляється від активної політичної дії, яка потребує співпраці з іншими, вона не довіряє такій співпраці, як «проплаченій» [5]. Такий *атомістичний індивідуалістичний патерналізм* можна назвати *оберненим патерналізмом* і описати таким афоризмом: «*Мені всі (насамперед, держава) винні, я нікому нічого не винен*». Це зовсім не типовий патерналізм – суспільство водночас екстремальноатомізоване з повною атрофією будь-якої суспільності, крім максимально інтимної (родина) і максимально абстрактної (держава).

«Влада» сприймається, з одного боку, абстрактно, а з іншого – дуже персоналізовано. Якщо виокремити чотири рівні політики [15] (політика облич, політика партій, політика інституцій і правил, політика ідей і цінностей), або інакше: конкретні особи можновладців, різні органи влади, держава як інституція, країна як Вітчизна і морально-політична цінність – то наше суспільство зупинилося на першому рівні. Говорячи про політику, владу і державу, люди максимально персоніфікують їх – у нас не лише «президент» дорівнює «конкретній Z», але вся держава, і Україна взагалі – це «Z». Як наслідок, коли мені не подобається «Z», я знецінюю всю Україну. Коли мені Кабмін підвищив пенсію, я кажу «Z мені 100 гривень додав». Що говорити про громадянську свідомість і політичну активність, коли образ влади – персоніфікований на рівні архаїчного суспільства навіть до часів фараонів? [16] І це на фоні комплексу

«вивченої безпомічності»: «ти нічого не зможеш змінити, там все схоплено».

Таке світосприйняття зустрічається в усіх регіонах України – ні мова, ні віра, ні *уявлена* (за Б. Андерсоном) політична ідентичність не скасовує такого базового ставлення до влади і держави. Це зумовлює панування, використовуючи класифікацію В. Пекаря за К. Вілбером [9], синього і червоного типу суспільства, основними цінностями якого є сила і влада (червоний тип), що поєднується з цінністю порядку і стабільності (синій тип).

Сакральний час і простір: інерція, не традиція

Перш ніж говорити про неутилітарні цінності, про уявлену ідентичність, яку поділяють люди, зауважимо, що така ідентичність спирається на певний *сакральний космос* (у термінах П. Берґера), який має свій *сакральний час*, який визначає наратив історичної «пам'яті», її канон, уявленого «суб'єкта», шерег сакральних подій і постатей, і *сакральний простір*, який охоплює, позначає і структурує профанний простір. Міста, вулиці, календар – пройняті певними точками, які позначають сакральних постатей, дати тощо. Цей сакральний простір може визначатись релігією, державою, різними спільнотами. Сакральний космос, відповідно, містить свою систему *сакральних авторитетів* – ідей, цінностей, постатей, яким приписується визначальна роль у позначенні, що є (не)правильним (what's right, what's wrong), як в історії, так і в політиці.

В Україні розрізнення між регіонами починається саме тут: в одному регіоні в центрі міста стоїть пам'ятник Леніну чи Артему, центральна вулиця Леніна, парад на День Перемоги тощо. В іншому – пам'ятник Бандері, вулиця Шухевича, марш УПА.

Індивід, що виростає в певному регіоні, сприймає наявний сакральний часопростір некритично, як певну даність, яку всі вважають сакральною. Проте це не є «традицією». Українське суспільство в будь-якому регіоні важко назвати «традиційним» після XX ст., хоча на Заході більш вижили типові традиційні інститути [6]. Насамперед тому, що радянське суспільство, хоч би яким воно було, зазнало глибоких трансформаційних, певною мірою модерні-

заційних процесів. Образом традиційності можна назвати сволок хати, де було вирізьблено імена предків до десятого коліна, або аристократичний палац з портретами великих предків від часів Карла Великого. На практиці, у нас «традиція» сакрального часопростору не сягає більше життя двох-трьох поколінь [17].

Уявлена спільність: три партії – ковбаси, Леніна і тризуба

Саме тут починається неутилітарна складова світогляду населення. Ця спільність, насамперед, *imagined* – вона об'єднує людей в *imagined community*, яка далеко не завжди є нацією. У нашому контексті така уявлена ідентичність нагадує середньовічний феодальний вінегрет– багаторівнева ідентичність (конфесійна, політично-легітимістична (патерналістична), регіональна, етнічна, професійно-цехова тощо), рівні якої часто-густо існують незалежно одна від одної і перекривають, заважають. Проте від класичного феодалізму відрізняє риса оберненого патерналізму: є обов'язки сеньйора перед васалом, але васал не має обов'язків перед сеньйором. З одного боку, типово для феодалізму, влада гранично персоніфікована: це умовний «Пєтя» або «Ренат», якого шанують як «хозяїна», який має цей регіон як свою вотчину. Формальні інституції мало важливі – важлива воля «Хозяїна». Проте «Ренат» має забезпечувати порядок і стабільність у регіоні (типовий «синій» тип цінностей, за К. Вілбером) [9], але самі мешканці не повинні йому нічого давати, крім голосів на виборах (яких і так не жаль). Із «Ренатом» об’єднує насамперед символічна, уявлена спільність – «наш господар і добродійник».

Уявлені спільноти є регіональні, конфесійні, професійні, проте нас цікавлять основні дві національно-державні. Одна – *україноцентричний* сакральний космос, структурований довкола Києва та України. Друга – *радянсько-російський сакральний космос*, концентрований довкола радянського ідеологічного імажинаріуму, спадкоємцем якого проголосила себе РФ. Протистояння цих сакральних космосів активується під час будь-яких маніфестацій сакрального (тобто свят): будь-то день перемоги (центральний для міфології російсько-радянської свідомості), чи день народження Бандери, день Покрови, день Незалежності, спомин Голодомору і

довкола будь-яких осердь сакрального (пам'ятники чи місця трагедій). Ми наочно бачимо протистояння взаємовиключних сакральних всесвітів [3].

Ця спільність формується насамперед ЗМІ, суспільним вихованням, роль медіа тут вирішальна – саме через них людина отримує трактування сакрального космосу. Саме успіх медіапропаганди став причиною суспільного протистояння, що вилилось, зрештою, у війну. Цьому сприяло, зокрема, новий рівень якості медіатехнологій, висока атомізація суспільства (в якому індивід радше довіряв «дяді з екрану», ніж реальним родичам і друзям), і вдала апеляція до «традиційного» (точніше, інерційного) сакрального космосу.

Російські ЗМІ реактивували дрімавший сакральний часопростір радянської доби з його системою сакральних авторитетів, сакралізованих друзів і ворогів. Ця активація зазнала поразки там, де панував інший сакральний космос [4], і де відбулась зустріч з реальністю. Насамперед, це Галичина з україноцентричним сакральним космосом, але і Центр України. Коли ти щодня спілкуєшся з живими україномовними людьми і тут тобі починають розказувати, що українська мова видумана – це миттєво призводить до провалу пропаганди, і навіть тотальна гегемонія парафій УПЦ МП і проросійських ЗМІ не поможе. Цим пояснюється поступовий рух на схід україноцентричного сакрального космосу впродовж 1990–2000-х. Падіння СРСР позбавило радянський сакральний космос опертя на репресивну силу, і після нетривалого часу інерції та кволих спроб конструювання українського космосу радянський наратив став стрімко втрачати силу і вплив. Проте на Донбасі і в Криму ЗМІ і політикам вдалось поєднати регіональну уявлену ідентичність з радянсько-російською новою уявленою ідентичністю, активувавши старі сплячі патерни сакрального часопростору [12].

Отже, відбувається протистояння двох умовних «партій» (уявлених спільностей), на фоні яких панує третя «партія». Образно їх можна назвати «партія Леніна» або Москви, «партія тризуба» і «партія ковбаси». Йдеться про базові символи сакрального космосу: пам'ятники Леніну, українські державні символи, чи вже названий раніше егоїстичний обернений патерналізм з цінністю доб-

робуту і анекдотичним образом «ковбаси по 2.20» (різновидом «ковбаси» є «мир», «зарплата» чи «успіх»).

Ці «партії» далеко не монолітні. Наприклад, віряни УПЦ МП мають різні сакральні космоси, які можна назвати як «святоруський» (образ Триєдиної Русі, з основою в Росії), «києворуський» (образ Русі, але намагаючись підкреслити роль Києва), «православно-космополітичний» (байдуже на руськість, але головне – канонічність і православність) [18]. «Партія ковбаси» також не тотожна образу бабусь на лавці, що мріють про дешеву ковбасу і чекають роздачі гречки. Вона має свої різновиди, включаючи молоде покоління і людей середнього віку, які не так покладаються на державу, як вимагають, щоб вона не заважала. Це – молодий космополітичний іронічно-цинічний «креаклас», що нехтує усіма політичними надбудовами, шукаючи лише успіху і прибутку, самореалізації, «крутості та прикольності». Інший підвид – старші бізнесмени і взагалі робітники, які намагаються працювати на себе. Для цих підвидів важлива цінність самоактуалізації, але вони не приймають ідеологічні претензії, а від держави вимагають, «щоб не заважала». «Я нікому нічого не винен, відчепіться від мене». Їх об'єднує загальне дистанціювання від політики, неприйняття на себе будь-яких зобов'язань ні перед державою, ні перед «Хозяином». Вони особливо погано реагують на ту сторону, яка порушує їхній бізнесовий мир, і від них щось вимагає.

Проте не можна сказати, що сакральні космоси їм чужі – вони засвоюються змалку напівсвідомо через спостереження, і в певних стресових умовах ці «фонові переконання» (за Е. Гофманом) «підвантажуються». Через інерцію носії такого «споживацького» типу відтворюють ту чи іншу уявлену спільноту. Проте вони погано ставляться, якщо та чи інша ідеологічна сила починає щось від них вимагати і нав’язуватися у їхній життєвий світ. Тому надмірний тиск призводить до протилежного результату.

Ці «партії» поєднуються в одній голові, при цьому інколи у таких комбінаціях, що це нагадує шизофренічний розлад особистості. Внутрішня суперечливість часто-густо притаманна навіть самим цим «партіям» чи то ідеологічним комплексам. Прикладом може бути версія ідентифікації «православний атеїст» чи «атеїст за томос». Поєднання сакрального космосу СРСР і РПЦ, або протес-

тантизму (коли баптисти підтримують Путіна та євразійську ідеологію), «Білої» і «Червоної» Росії, або одночасне проголошення любові до України, СРСР (героїзація «ВОВ») і РПЦ – це доволі масові суміші світоглядних орієнтацій.

Замість висновків

Що сталося у 2014 р.? Інформаційна війна, розгорнута ЗМІ, генерувала потужне афективне протистояння, запелювавши до імпліцитних патернів (як матеріалізму, атомізованого патерналізму, так і локального сакрального часопростору), зокрема активувавши міфологічний образ Ворога і історичні комплекси [19]. Параноїдальна істерія (помножена на вищезгадану шизофренічність наративів і доповнена матеріальною зброєю) призвела до реального фізичного протистояння. Насильство, що постало внаслідок протистояння, сформувало травматичну фіксацію патернів *свого* і *чужого*, закріпило старі міфологеми довкола старого сакрального космосу, але і сформувало незалежний афективний блок, новий міф «протистояння з Україною», який вбудувався у старий комплекс міфів.

Ірраціональність таких комплексів світоглядних орієнтацій – ключова особливість, що вказує на афективну природу громадянської релігії, яка оперує сакральним, що лежить за межами раціональності, вимагає афективної відданості.

Звідси випливають практичні пропозиції чи зауваження, значущі як для державної політики, так і для всіх, хто виступає у публічному просторі:

1. Увага до термінології публічного дискурсу. Росія нав'язує словник дискурсу, у межах якого мимоволі формулюється невдала для України і хибна за суттю ситуація. Насамперед, слід наголосити, що поняття «Південного Сходу», «Сходу і Півдня», «Донбасу, що повстав», є суто ретроспективними конструктами-міфами, за якими не стоїть реальних «речей». Як і поняття «регіонального протистояння» чи «громадянського конфлікту», такий вокабуляр використовується для легітимації наслідків збройного вторгнення.

2. Опускаючи за обмеженістю обсягу аргументацію, наголосимо: протистояння між двома базовими «уявленими спільнотами», українською і радянсько-російською добре описується у тер-

мінах протистояння імперії та колонії, метрополії та провінції, індепендентистів модерної нації та лоялістів імперії, що підтримані зовнішньою інтервенцією цієї імперії. Цих лоялістів, відданих радянському сакральному космосові, можна знайти як в Одесі, так і в Києві, Житомирі, Ужгороді і навіть у Львові, як україномовних, так і російськомовних. Справді, їхній відсоток зростає у південно-східному напрямку, що пов'язано з інерцією сакрального часопростору (але це закид радше до відсутності належної політики пам'яті останні 30 років), справді, україномовних лоялістів менше (насамперед з причини конфлікту міфу з реальністю, про що сказано вище), проте *не існує онтологічного очевидного критерію для надмірного гіпостазування регіональних відмінностей*.

Якщо можна взагалі говорити про «громадянський конфлікт», то лише в межах уявної спільноти «от Москвы до самых до окраин», де справді відбувається антиколоніальне повстання українців і сама російська спільнота розколота між лояльністю до імперії і підтримкою антиколоніального повстання. Крим-і-Донбас – це просто маріонеткові зони чи фронти, де імперія змогла мобілізувати своїх лоялістів і забезпечити підтримку інтервенцією. Проте цих лоялістів вдосталь по всій Україні і ніщо не рятує від розширення імперського вторгнення далі. А оскільки Крим-і-Донбас відрізняється лише кількісно, а не якісно за цим параметром, то немає жодної підстави його відокремлювати, погоджуватись на якийсь особливий статус чи навпаки його таврувати та іншувати.

Патерни локальної свідомості є основою для будь-якої політики ідентичності, памяті та мобілізації. Зокрема, протидія інформаційній агресії має відбуватися за кількома напрямами:

– апеляція до базових первинних потреб нижчого рівня (мир, припинення війни, економічні вигоди від відновлення легітимної державної влади);

– спростування російських пропагандистських міфів про Україну й окуповані території;

– організоване інформування населення окупованих територій про негативні виміри ситуації на окупованих територіях (від діяльності концтаборів до побутових негараздів).

Ці напрями дуже нагадують те, як працювала російська пропаганда: апеляція до нижчих потреб, представлення себе як матеріально вигідної опції, демонстрація «як погано в українців», деструкція українського наративу, в т.ч. і шляхом апеляції до нижчих цінностей («мир, добробут, стабільність», «українці хочуть війни» тощо). Проте, слід зберігати безальтернативний авторитет правди. Будь-який фейк миттєво денонсує достовірність і ефективність: правда і нічого, крім правди.

Ці технічні виміри багато разів артикульовано в публічному просторі, натомість мало сказано про вимір культури і сусідства, психологічний та філософський виміри примирення, діалогу і подолання конфлікту. Крім сказаного, важлива організація мережі заходів, інституцій і засобів, які будуть спрямовані на роботу з ПТСР, подолання травматичної фіксації, повернення людям того, що, мовою Е. Левінаса, можна назвати «справжнім Лицем Іншого», тобто виведення їх зі стану ідеологічної уявленої спільності до стану Зустрічі з реальними людьми. Такі заходи повинні включати людей з різних регіонів України і бажано різних світоглядних спрямувань, відбуватись під верховенством принципу Людяності (що включає толерантність, уважність до Іншого, відкритість до діалогу). Така робота має поєднувати психологічний і філософський виміри [20], де філософія відповідає за відновлення в людині волі до критичного мислення, людяності, діалогічності, чесного осмислення дійсності.

Російська агресія проти України спиралася на процедури розлюднення і дегуманізації – як щодо політики пам'яті, так і стосовно політичної полеміки. Україна може собі дозволити поєднати сувору принциповість щодо власного суверенітету з відданістю цінностям правди та людяності. Саме ця максима, разом із солідарністю пригноблених і асимільованих народів, має потенціал стати ядром глобальної аґенди України.

ЛІТЕРАТУРА ТА ПРИМІТКИ

1. Keith E. Yandell. *Philosophy of religion. A contemporary introduction*. London and New York : Routledge, 1999. 425 с.

2. Глібовицький Є. Відкладена незалежність. *Збруч* [Електронний ресурс]. 29.09.2021. URL: https://zbruc.eu/node/107859

3. Грицак Я. Коротка історія насильства. *Збруч*. [Електронний ресурс]. 17.11.2021. URL: https://zbruc.eu/node/108782

4. Забужко О., Квіт С, Козловський І. Інфантильна. Зріла. Вічна. *Збруч* [Інтернет-ресурс]. 23.09.2021. URL: https://zbruc.eu/node/107750

5. Ісаюк Олеся. Сто років терору. *Збруч* [Електронний ресурс]. 27.10.2021. URL: https://zbruc.eu/node/108378

6. Ісаюк О. Пам'ять непрожитого: українські 8 і 9 травня. *Збруч* [Інтернет-ресурс]. 07.05.2021. URL: https://zbruc.eu/node/105021

7. *Інтерпретації російсько-українського конфлікту в західних наукових і експертно-аналітичних працях* / ред. В. Кулика. К. : ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2020. 328 с.

8. Кечур Р. *Путін – це шанс для нас.* [Інтерв'ю президента Української конфедерації психоаналітичних психотерапій Романа Кечура для Антіна Борковського у рамках проєкту «Незалежні 30 років» на телеканалі Еспресо.TV]. Збруч [Інтернет-ресурс]. 07.09.2021. URL: https://zbruc.eu/node/107398

9. Пекар В. Різнобарвний менеджмент. Еволюція мислення, лідерства та керування (2-ге видання, доповнене). Х. : Фоліо, 2019. 190 с.

10. Рябчук М. Біла шкіра, чорна мова:травматичний досвід колоніального упокорення. *Збруч* [Інтернет-ресурс]. 11.01.2021. URL: https://zbruc.eu/node/102635

11. Рябчук М. *Постколоніальний синдром: спостереження*. К. : К.І.С., 2011. 240 с.

12. *Світова гібридна війна: український фронт* / заг. ред. В. П. Горбуліна. Національний інститут стратегічних досліджень. К. : НІСД, 2017. 496 с.

13. Смолій В., Якубова Л.. *Історичний контекст формування проекту русский мир та практика його реалізації в Криму й на Донбасі* (Аналітична записка). К., 2018. 144 с.

14. Див.: Покоління незалежності: цінності та мотивації Дата публікації: 19.08.2021. https://ratinggroup.ua/research/ukraine/pokolenie_nezavisimosti_cennosti_i_motivacii.html

15. Див. мій текст про чотири види політики за посиланням: https://wwolkowski.blogspot.com/2019/04/21.html

16. Цікаво, що в Росії спостерігається важлива відмінність: хоча, як і в Україні, і в Білорусі, влада гранично персоніфікована, «мыговорим "ЛенинПутин", подразумеваем "партияРоссия"», люди прямо звертаються до Путіна в кращих традиціях «ходоков к Ленину», і сам Путін чудово грає

цю роль, але при цьому на граничному рівні Росія як Вітчизна має трансцендентальну цінність, найвищу за все. «Путін» ототожнюється з «Росією», але не як повна тотожність, а як ікона, що вбудовує себе в першосвятиню, і отримує святість від неї. Цього розуміння немає ні в Україні, ні в Білорусі.

17. Показова відповідь «корінних кримчан» на питання «А де народилися твої прадіди?» або те, що культ Перемоги в СРСР почав розвиватися, далебі, з 1965 р. Цей рік можна взяти за умовний крайній горизонт «традиції» і «пам'яті». Йдеться, звісно, не про наявність особистої пам'яті, а про інерцію публічного простору, яка проявляється у несприйнятті перейменувань вулиць чи міст, обороні звичного просторового маркування.

18. Докладніше про це викладено за посиланням: https://wwolkowski. blogspot. com/2019/05/blog-post_1.html

19. До цих комплексів можна зарахувати ідеологічно-упереджене трактування історії, особливо ІІ світової війни, антизахідництво, ідеологему «особливої цивілізації» (Русі) й особливого суверенного шляху, псевдотрадиційні цінності (які здебільшого зводяться до етатизму, патерналізму, ксено- та гомофобії).

20. Прикладом такого є вже сім Філософсько-психологічних шкіл, організованих БФ Карітас Київ у межах миротворчого проєкту, до якого автор даної розвідки мав честь долучатися.

REFERENCES

Keith, E. (1999). Yandell. *Philosophy of religion. A contemporary introduction*. London and New York: Routledge.

Hlibovytskyi, Y. (2021). Postponed independence. *Zbruch,* 29.09. Retrieved from https://zbruc.eu/node/107859 [In Ukrainian].

Hrytsak Ya. (2021). Short History of Violence. *Zbruch,* 17.11. Retrieved from https://zbruc.eu/node/108782

Zabuzhko, O., Kvit, S. & Kozlovskyi, I. (2021). Infantile. Mature. Eternal. *Zbruch, 23.09.* Retrieved from: https://zbruc.eu/node/107750

Isaiuk, O. (2021). 100 years of Terror. *Zbruch*., 27.*10.* Retrieved from https://zbruc.eu/node/108378

Isaiuk, O. (2021). Memory of the Unlived: Ukrainian May 8 and 9. *Zbruch, 07.05.* Retrieved from https://zbruc.eu/node/105021

Kulyk, V. et al. (2020). *Interpretations of the Russian-Ukrainian conflict in Western scientific and expert-analytical works*. Kyiv: Kuras IPiEND of the NAS of Ukraine, 2020.

Kechur, R. (2021). Putin is a chance for us. [Interview of the President of the Ukrainian Confederation of Psychoanalytic Psychotherapies Roman Kechur for Antin Borkovsky in the framework of the project "Independent 30 years" on the TV channel Espresso.TV]. *Zbruch, 07.09.* Retrieved from https://zbruc.eu/node/107398

Pekar, V. (2019). Colorful management. The evolution of thinking, leadership and management (2nd edition, supplemented). Kharkiv: Folio.

Riabchuk,, M. (2021). White skin, black language: a traumatic experience of colonial subjugation. *Zbruch, 11.01.* Retrieved from https://zbruc.eu/node/ 102635

Horbulin Volodymyr et al. *World hybrid war: the Ukrainian front*. Kyiv: National Institute for Strategic Studies, 2017.

Smoliy Valeriy, Yakubova Larisa. *The historical context of the formation of the Russian World project and the practice of its implementation in the Crimea and Donbas* (Analytical Report). Kyiv, 2018.

Volodymyr Volkovskyi
Candidate of Philosophical Sciences (Ph.D.), Researcher at the Department of History of Philosophy of Ukraine, H. Skovoroda Institute of Philosophy of the NAS of Ukraine; Kyiv, Ukraine; e-mail: dinginnalu@gmail.com; ORCID: https://orcid.org/0000-0002-4674-3956

Worldview and value dimensions of the local political consciousness of Ukraine: to the analysis of strategies for spreading and preserving the doctrine of "Russian world"

Abstracts
The article analyzes the strategies of spreading and preserving the doctrine of "Russian world", focusing on understanding the patterns of local political consciousness of Ukrainian society, basic values and worldview orientations that affect the politically significant behavior of individuals and communities in Ukraine. The author relies upon philosophical methodology, combining meth-

ods of analytical philosophy, phenomenology and hermeneutics, as well as Nationalism and Postcolonial studies. This allows us to distinguish some basic patterns, without claiming the exclusivity or finality of the conclusion. To these patterns the author includes atomistic individualistic paternalism (otherwise calling it solipsistic paternalism), which he also calls inversed paternalism, the prevailing values of security, survival, materialist-hedonistic orientations. Many public speakers and researches have told about paternalism of the societies in transition like Ukrainian, but more concrete studies show that Ukrainian (not only) society have other kind of paternalism which lack basic feature of changing bread for freedom. This is superimposed upon the public confrontation of two sacred universes or civil religions, but in addition to these two sides of the confrontation, the third most massive value group stands out. The author offers practical recommendations for government and public discourse. Author also warns that such notions like "regional identities", "mentality of some regions", especially the very notion of "South-East Ukraine" is metaphysical retrospective bias, excessive hypostazation of before-given ideological disctinctions. Above-mentioned value patterns are applied not to any particular region, but to whole Ukrainian society where this strata can be found. Also, these values cannot be ranged in the positive-negative scale, from something better to lesser. Author resumes that Ukrainian society have features of postcolonial, posttotalitarian, postgenocidal society.

***Keywords**: "Russian world", hybrid war, social values, atomistic individualistic paternalism, inversed paternalism, spiral dynamics, colonialism,Nationalism Studies, Postcolonial Studies.*

ЕПІСТЕМОЛОГІЯ І ТЕОРІЯ ПІЗНАННЯ

УДК 165.12
DOI 10.35423/2078-8142.2021.2.1.9

С. І. Подмазін,
доктор філософських наук, кандидат психологічних наук,
доцент Запорізького обласного інституту
післядипломної педагогічної освіти,
м. Запоріжжя, Україна
e-mail: advancing-time@i.ua
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-5441-686X

СВІДОМІСТЬ: МІЖ ДІЯЛЬНІСТЮ І СПОГЛЯДАННЯМ

У рамках традиційного діяльнісного підходу існує тенденція до зведення всіх відносин людини зі світом до діяльності при одночасному постулюванні єдності свідомості і діяльності. Свідомість постає лише як функція відображення і значною мірою цілком втрачає творчу, породжуючу силу. Споглядання можна визначити як нецільове, неупереджене, безустановочне осягнення дійсності, осягнення нечуттєвих значень, ідей, цінностей та іншого, що має загальне та особистісне значення. Значною мірою описане нами споглядання за своєю сутністю є близьким до Гусерлівського «епохе» як у відмові від усіх попередніх знань і передбачень про світ і про себе. Відмінність полягає в тому, що Гусерль визначає «епохе» як метод філософського пізнання. А ми визначаємо споглядання як засіб особистісного пізнання світу, гармонізації життя людини і суспільства. Таким чином, активне освоєння-породження ситуації свідомістю розгортається в наступній логіці: споглядання і (або) діяльність-переживання - почуття потреби - проблематизація (постановка питання про виконання дій) - побудова образу ситуації - виділення в образі предметної мети - оцінка доцільності - прийняття рішення - побудова плану дії - перетворення ситуації - досягнення предмета-мети і знову споглядання. Сьогодні стало очевидним, що змісти свідо-

© Подмазін С. І., 2021

мості в результаті споглядання не менш важливі, ніж адаптивна свідомість, яка заснована на діяльності, а здивування є механізм поєднання двох видів свідомості, здивування - це точка опори для руху до нового.

Ключові слова: *свідомість, спостереження, споглядання, неупередженість, відкритість, істотно нове, «епохе».*

У людській душі існують дві сили – дієва і споглядальна. Перша рухає тебе вперед, але до мети тебе приведе друга

Герхарт Гауптман

Актуальність нових спроб філософського осмислення феномена свідомості зумовлена тим, що свідомість – це дуже широкий феномен, який поєднує у собі чуттєво-розумові, адаптивно-перетворювальні та інші властивості у певний цілісний континуум, та базується на квантовому рівні (мікрокосм). Водночас, свідомість включена в буття всесвіту як такого (макрокосму).

Саме спроба по різному відповісти на це питання породжує різні філософські концепції свідомості у світових науковців: О. В. Гордеєва, О. М. Леонтьєв, М. К. Мамардашвілі, С. Л. Рубінштейн, Д. М. Узнадзе, Дж. Прист, Дж. Серль, Д. Деннет, Д. Хофштадтер, Дж. Джейнс, Л. Вітгенштейн, Е. Гуссерль, В. Лефевр, М. Фуко, У. Селларс та ін.

На сьогодні проблематику свідомості досліджують такі вітчизняні вчені, як М. Костицький, С. Каліщук, В. Гусєв, В. Маценко, В. Петрушенко, А. Лактіонова, В. Кудлач-Мельник, А. Кадикало, І. Карівець, Ф. Шандор, Д. Швалб та ін.

У наш час більшість учених формулюють категорію свідомості як здатність особистості з'єднувати свій Я-образ, переживання і діяльність з образами різних внутрішніх і зовнішніх умов, та взаємодій, які реалізують соціальні зв'язки і, відповідно, індивідуальне і суспільне життя особистості. Свідомість поєднує різноманітні – явні та приховані – стани і дії особистості у певний «інтегруючий центр». У кожен момент часу свідомість людини до чогось залучена, на чомусь фіксована, постійно визначається і перевизначається, розкривається, прояснюється.

Метою даної статті є аналіз взаємодії таких складових свідомості, як діяльність і споглядання.

Перш за все, потрібно визначити спільне та відмінне між такими категоріями, як споглядання і спостереження. Спільне полягає в тому, що обидва процеси забезпечують аналіз внутрішніх та зовнішніх умов та реалізацію відповідної адаптації людини. Відмінне полягає в тому, що спостереження достатньо формалізоване, воно має певну мету, план та критерії. Споглядання не має конкретної мети. Споглядання – це відкрите, неупереджене чуттєворозумове сприйняття дійсності.

Одне з найбільш визнаних у вітчизняній науці досліджень свідомості здійснив О. М. Леонтьєв [6]. У своїх працях він спробував визначити принцип цілісності свідомості на підставі ідей марксистської філософії при центральному значенні діяльності в розвитку людини і суспільства. Дослідник спочатку ввів дихотомію Діяльність – Світ, де саме діяльність протистоїть природному і стихійному, а слідом він вводить дихотомію Діяльність – Свідомість. Саму діяльність О. М. Леонтьєв розглядає як таку, що одночасно належить до об'єктивного світу і свідомості: Діяльність – Свідомість – Світ.

У генетичному плані О. М. Леонтьєв будує надзвичайно потужну і витончену конструкцію виникнення свідомості. У процесі колективної діяльності завжди виникають ситуації необхідності спільного визначення мети, спільного використання засобів та знарядь, ситуації необхідності передавання знаряддя від одного члена колективу до іншого. Перетворення окремих, нерозчленованих поведінкових актів на систему послідовних дій спричиняє низку найважливіших ментальних наслідків. Виконання окремої дії саме по собі безглуздо, воно стає розумним лише при його співвідношенні з потребами індивіда і очікуваним результатом всієї колективної діяльності. У такій ситуації індивід просто змушений відповідати на питання, чому і навіщо він виконує ту чи іншу дію. Іншими словами, індивід має визначити для себе сенс мети і виконуваної дії — усвідомити характер та перспективи розвитку певної значущої ситуації

Це дає підставу О. М. Леонтьєву стверджувати, що особистісний сенс є «значення-для-себе», усвідомлення свого

функціонального місця у структурі колективної діяльності і ставлення своїх цілей до потреб і результатів. Тому особистісний сенс виникає у процесі колективної діяльності, а вже потім входить у структуру свідомості. Предметний світ втрачає свій безпосередній зв'язок з вітальними потребами індивіду і починає з'являтися в суб'єктивних, тобто в опосередкованих, абстрактних і узагальнених властивостях. Перцептивні процеси перетворюються на вищі, опосередковані свідомістю ментальні функції. Індивід спостерігає за природними процесами, здійснює надлишкову нецілеспрямовану активність, яка в певний момент набуває рис доцільності, виникає стан передусвідомлення зв'язку між випадковою та доцільною активністю. Такі зв'язки закріплюються в досвіді як алгоритми доцільної активності – «дійсно діяльності». І лише після цього на авансцену виходить свідомість як здатність прогнозу результатів діяльності на основі аналізу не тільки зовнішніх (об'єктивних) умов, а і внутрішніх — суб'єктивних.

Водночас, О. В. Гордеєва відзначає, що «існуюча в рамках традиційного діяльнісного підходу тенденція до зведення всіх відносин людини зі світом до діяльності при одночасному постулюванні єдності свідомості і діяльності (і розгляд свідомості як похідної діяльності) призводить до редукції свідомості як сукупності дій» [1, с. 59]. Свідомість постає тільки як функція відображення і повністю втрачає свою активну, породжуючу функцію.

ЗІзцього приводу В. П. Зінченко відзначає: «Поки вона (свідомість) всередині діяльності, всередині буття, вона адаптується до них. Її рефлексивні функції обмежені, хоча можливість оцінки, звичайно, зберігається… Однак, при такому стані речей, механізм саморефлексії не формується, а, отже, і буття не виступає предметом усвідомлення повноцінної автономної свідомості. Свідомість не може стати «учасником у бутті». Вчинок зводиться до рівня біологічного і технологічного акту. Особистість «випадає в осад» [2, с. 153].

Справді, концепція О. М. Леонтьєва виключає з дослідження власні закономірності і специфічні детермінанти розвитку свідомості: 1) активізм, спонтанійність, саморозвиток, самодетермінацію, саморегуляцію, активнй характер формування зна-

чень; 2) залишає за межами дослідження феноменологічний аналіз свідомості; 3) залишає за межами дослідження проблему цінностей, які редукуються до особистісного сенсу; 4) залишає за межами дослідження проблему афективно-почуттєвих станів людської свідомості.

Іронізуючи над «сакралізацією діяльності», Х. Ортега-і-Гассет пише: «Кругом говорять тільки про діяльність. Ті, що сіють сум'яття демагоги, глашатаї сум'яття, які занапастили вже не одну цивілізацію, розбурхують людей, відволікаючи їх від роздумів, зганяють їх у натовп, щоб не дати особистості можливість зайнятися самоустроєнням, яке можливе лише наодинці із собою... Після порушення природного зв'язку зі спогляданням і самозаглибленням, «чиста діяльність» здатна викликати лише ланцюгову – або, скоріше, що зірвалася з ланцюга – реакцію різного роду нерозважливих дій» [8, с. 250].

В іншому напряму розвивав теорію свідомості С. Л. Рубінштейн у 30-40ві роки минулого століття [7], який виокремив у його структурі два компонента.

З одного боку, свідомість визначається через пізнавальну функцію, але тільки як відображення дійсності. «Свідомість» – це усвідомлення буття... Свідомість, теоретична свідомість людини в її специфічній відмінності від психіки взагалі, має таку саму будову, що і мова, свідомість – це опосередкований суспільними відносинами пізнавальний снаряд, включений у буття і звернений на нього» [8].

З іншого боку, виокремлюється «практична свідомість», яка є відношенням індивіда до буття. «Свідомість – це не лише відображення, а і ставлення, не лише пізнання, а й оцінювання» [8, с. 150]. Тут С. Л. Рубінштейн визначає діяльно-перетворювальну функцію свідомості.

Рубінштейн виокремлює чотири типи ставлення людини до світу: пізнавальне, естетичне, етичне і дієве. Стосовно естетичного і етичного вводиться принципово новий елемент у структурі свідомості, а саме – споглядання. До того ж споглядальність дослідник вводить у розділі «Онтологія людського життя» [9, с. 255–385], тобто не у функції пізнавального засобу, а у функції дієвого об'єкта. «Такому прагматичному ізнічтоженню дійсності (мається

на увазі перебільшення ролі діяльності. – *П. С.*) потрібно протиставляти інше співвідношення людини і буття – прилучення людини до буття через його пізнання і образно-естетичне переживання – споглядання... Ця споглядальність... є (у співвідношенні з діяльністю) іншим способом ставлення людини до світу... Велич людини, її активність проявляються не лише у діяльності, а й у спогляданні, в умінні осягнути і правильно поставитися до Всесвіту, до миру, до Буття» [9, с. 343].

Етичне ставлення виводиться з естетичного і визначається як «одухотворення», що протистоїть утилітарно-прагматичному і цільовому. «Елемент споглядання, сприйняття того, що є насправді... є основою етичного ставлення однієї людини до іншої. Основою цих відносин є невикористання людини як засобу для досягнення тієї чи іншої мети, а визнання її існування як такої» [9, с. 349].

Таким чином, С. Л. Рубінштейн вирізняє три структурні елементи свідомості:

1. пізнання, що здійснюється через мовне мислення;

2. споглядання, що визначає осягнення світу;

3. дію, виражену через систему знань і уявлень.

Тут виникає очевидне зауваження: пізнання відбувається і через практичну діяльність без залучення мови (предметно-дієве, та наочно-образне мислення), а споглядання не відірване від мови.

Споглядання, згідно з С. Л. Рубінштейном, є провідною функцією свідомості, оскільки забезпечує осмисленість і натхненність ставлення людини до світу. Важливим є ще один «поворот» у даній концепції свідомості. С. Л. Рубінштейн виокремлює два шари свідомості через спосіб існування людини. «Перший – життя, яка не виходить за межі безпосередніх зв'язків, в яких живе людина... Тут людина вся в середині життя, всяке її ставлення – це ставлення до окремих явищ, але не до життя в цілому... Другий спосіб існування пов'язаний з появою рефлексії» [9, с. 351].

Це розрізнення буденного і рефлексивного шарів, або типів свідомості в поєднанні з трьома структурними компонентами утворює складну композиційну схему. Однак вона виявляється

відірваною від системи мотивів і емоцій, а також від власне вольової поведінки особистості.

Індивідуальній свідомості ніколи не доводиться стикатися зі «світом-як-таким» – усією об'єктивною реальністю. Щоразу різноманітний і нескінченно мінливий Світ представлений індивіду у своїх приватних і фрагментарних проявах, які потрібно якимось чином «зупинити», «схопити», структурувати «у щось порівняно стійке».

Універсальної формою такої представленості світу людині є конкретна ситуація, і з цієї точки зору можна говорити, що людина живе у ситуаціях, і значить змістом свідомості є ситуація.

При усвідомленні певної ситуації весь зміст свідомості є не що інше, як відображення (і, звичайно, узагальнення) саме цієї ситуації. Відображення повної сукупності життєвих ситуацій індивіда і створює зміст свідомості. Якщо якісь ситуації не відображаються у свідомості індивіда, не входять у структуру його життєвого досвіду, то не виникають і відповідні компоненти свідомості.

Ситуація є не що інше, як конкретні умови існування. Організованості свідомості «накладаються» на елементи зовнішнього світу, структуруючи і організовуючи їх у внутрішні зв'язки, у цілісні інформаційно-чуттєві змісти, які мають свої часові та предметні рамки. Якщо у свідомості відсутні уявлення, адекватні будь-яким фрагментам ситуації, то ці фрагменти або взагалі не сприймаються, або маркуються як те, «чого не може бути ніколи».

Таким чином, і ситуація, і свідомість повинні підкорятися певному загальному закону або принципу. Таким принципом є принцип організованості, який передбачає структурованість елементів, їх порівняну внутрішню несуперечливість, функціональну цілісність і просторово-часову обмеженість. Дві організованості можуть вступати у відносини взаємозалежності і взаємовідображення, а міра такої інтеграції задається відношенням істинності і ставленням адекватності.

На рівні людини принцип адекватності реалізується через можливість регуляції елементів обох систем: і ситуації, і самого суб'єкта. Саме свідомість виявляється тією «дієвою інстанцією, в

якій можна «схопити» і регулювати у взаємодії дві системи одночасно – свідомість і світ.

Аналізуючи породжувальну здатність свідомості, ми задаємося питанням: що саме здатна породити наша свідомість?

Найбільш загальною може бути відповідь, що свідомість породжує Світ, але це є знов-таки неточним і вельми оманливим, оскільки це призводить до суб'єктивістського твердження, що «світ є таким, яким я його собі уявляю». Людина ніколи не стикається зі «світом-як-таким» – це лише філософська абстракція, вона завжди має справу зі світом, «схопленим» у конкретній мікро- та макроситуаціях, відображених у формах і категоріях культури, до того ж незалежно від того, які саме визначення культури ми приймаємо.

Істотним, з огляду на цей підхід, є те, що культура не має власних процесів, тобто вона не має природних механізмів існування і розвитку. Культура є суто штучним утворенням, і механізми її виникнення, розвитку і функціонування тотожні механізмам свідомості. Культура живе в індивідуальній і суспільній свідомості і практичній діяльності людей, і помирає разом з ними. Іншими словами, Природа – це те, що існує без людини, на жаль, часто всупереч людині. А культура – це те, що існує завдяки людині.

Важливим тут є те, що і ситуація, і культура не є самостійними сутностями, а іноформами людського світу, і лише в межах наукової абстракції можна розшаровувати світ на ці дві протилежності. Іншими словами, вони є дві форми представленості людині одного і того самого світу, її життя.

Тому, як вважає Ю. М. Швалб, можна припустити, що теоретична модель свідомості може будуватися як двошарова, тобто складатися з двох приватних моделей – моделі породжувальної свідомості і моделі відображальної свідомості [12, с. 27–28]. При цьому генетичною основою відображальної свідомості є діяльність, а генетичною основою породжувальної свідомості – споглядання.

Породжувальна свідомість виникає на поверхні океану споглядання людиною даної їй дійсності, ініціює активно-

перетворювальну поведінку, яка має низку важливих характеристик.

По-перше, активно-перетворювальна поведінка вирізняється високим рівнем планування. При цьому слід враховувати, що кожна реальна дія безпосередньо призводить до зміни ситуації, а тому план повинен фіксувати не саму по собі послідовність дій, а послідовність з урахуванням поточних змін, що вносяться попередніми діями.

По-друге, здійснення такої поведінки передбачає наявність постійного контролю зміни ситуації. Такий контроль будується на співвіднесенні плану дій і того, що реально відбувається в ситуації, тобто, по суті, це контроль «над ситуацією». Це забезпечує коригування образу ситуації і розуміння причин змін, що відбуваються.

По-третє, поведінка розглядається суб'єктом як джерело зміни ситуації, що призводить до виникнення почуття керованості ситуацією. Це ставить людину над ситуацією і дає їй можливість відчувати себе суб'єктом життєдіяльності в цілому, а не лише у вузькому діяльнісному розумінні.

Активна перетворювальна поведінка розгортається доти, доки у просторі ситуації не виникає той предмет, який відповідає цільовому конструкту, коли суб'єкт вважає, що «бажана мета досягнута», або, навпаки, мета виявляється помилковою і призводить до небажаних результатів.

Таким чином, активне освоєння-породження ситуації свідомістю розгортається в наступній логіці: споглядання і (або) діяльність-переживання почуття потреби – проблематизація (постановка питання про виконання дій) – побудова образу ситуації – виокремлення в образі предметної мети – оцінка доцільності – прийняття рішення – побудова плану дії – перетворення ситуації – досягнення предмета-мети і знов споглядання.

На нашу думку, модель, запропонована Ю. М. Швабом, значно розширюючи колишні моделі, так само не досягає меж, які можливо розширити, спираючись на сучасні досягнення філософії і науки.

Насамперед, слід згадати дуже продуктивну диспозиційну теорію поведінки, розроблену Д. М. Узнадзе, наріжним каменем

якої була глибока інтеграція «вродженого (наразі і генетичного. – *П. С.*) грунту» і «набутого досвіду» особистості.

Основним концептом диспозиційної теорії Д. М. Узнадзе була установка – передіснуюча готовність суб'єкта певним чином сприйняти певну ситуацію, оцінити її і діяти в ній.

Особливостями установки як певного специфічного цілісного стану суб'єкта, за Д. М. Узнадзе, є таке [10, с. 25]:

1) установка випереджає появу певних фактів свідомості або їм передує; установка, не будучи частиною свідомості, все таки є своєрідною тенденцією до певних змістів свідомості;

2) установка є моментом динамічної визначеності змісту внутрішньої і зовнішньої діяльності суб'єкта;

3) установка постає як основа цілісної спрямованості змісту свідомості суб'єкта на певну активність.

Таким чином, конче потрібне розрізнення, з одного боку, установки, а з іншого – конкретного змісту свідомості, який виникає на її основі.

«Установка, – пише Д. М. Узнадзе, – є основним регуляторним механізмом поведінки людини, визначаючи її спрямованість і вибіркову активність, саме тому установка виступає найшвидшим регулятором поведінки особистості, виникаючи кожен раз при взаємодії потреб людини, її можливостей у певній ситуації [10, с. 68]. «Готовність суб'єкта діяти відповідно до визначеної установки не є однаковою, а залежить, з одного боку, від ступеня її міцності, яка вимірюється кількістю повторюваних ситуацій, а з іншого – високої особистісної значущості (наприклад, установка на безумовне лідерство в будь-якій групі).

Тоді установка стає дуже легко збудливою і виникає в неадекватних умовах щодо ситуації її виникнення. Вона починає актуалізуватися в найрізноманітніших ситуаціях, спричиняючи неадекватність поведінки особистості. Іншими словами, свідомість, довірившись відпрацьованим поведінковим паттернам, усувається від ситуації аж до повного «відключення». Подібний «ступор» свідомості може бути коротким або тривалим. В останньому випадку у людини розвиваються соціальна дезадаптація, невротичні або навіть психотичні стани.

Згідно з уявленнями Д. М. Узнадзе, переважна частина нашої поведінки має установчий характер і тільки в ситуації «неспрацювання» установки може відбуватися «об'єктивація» – зупинка потоку свідомості і її концентрація на проблемній ситуації з метою знаходження оптимальних алгоритмів подальшої поведінки. Але, як ми вже відзначали, «об'єктивація може відбуватися, а може і не відбуватися».

На нашу думку, зупинка потоку свідомості яскраво проявдяется у стані подиву. Подив відволікає, виносить людину за межі ламінарного потоку свідомості та дає їй можливість об'єктивізувати ситуацію, або почати аналіз своєї свідомості – рефлексію.

Теорія установки Д. М. Узнадзе пояснює багато – наприклад, те, що свідомість у принципі не може стати непогрішним деміургом у житті людини і суспільства.

Ми вважаємо, що тільки ситуація «об'єктивації» є моментом справжнього «пробудження» свідомості, яке в звичайному стані «ковзає» по «містках» численних установок, сформованих людиною у процесі життєвого досвіду, мінімізуючи його відкритість для нового досвіду. Водночас, установчі підмостки свідомості оберігають людину від нерозсудливості. Адже не дарма кажуть, що «нове – ворог доброго».

Проблема співвідношення свідомого і несвідомого знаходиться зараз на вістрі наукових досліджень. Так, у сучасній психології стверджується ідея єдиного континіуму становлення свідомого. В експериментах доведено, що видима фізична втрата свідомості, за відсутності будь-якого поведінкового реагування, іноді може супроводжуватися як неявним, так і явним усвідомленням того, що відбувається [11, с. 77].

Більше того, є всі підстави вважати, що процеси і зміст психіки в нормі залишаються несвідомими і фоновими, перетворюються на певну форму «не-мовної» свідомості і походять від установки, близько спорідненої медитативній та естетичній свідомості [11, с. 82].

Свідомість є невіддільною від особистості й одночасно такою, що весь час втрачається. Коли ми засинаємо, свідомість зникає, розчиняючись у глибинах нашої душі, коли прокидаємося, ми можемо споглядати феномен пробудження нашої свідомості як

розгубленість, долаючи яку ми пробуджуємо, збираємо її по частинах. При цьому іноді це відбувається абсолютно спонтанно, а іноді вимагає відчутних зусиль з інтеграції свого «Я-в-світі».

Інтеграція «вбудовування» нашої особистості в дійсність починається від «простого» визначення: хто Я?, де Я?, навіщо Я? (що ми можемо й не помітити) і сприяє створенню образу найближчого і (або) віддаленого майбутнього, усвідомлення яких обов'язково актуалізує спогади про минуле. «Зібравшись», «прокинувшись», свідомість сприймається особистістю як безперервний потік, який вона, як правило, не помічає, оскільки споглядає світ «крізь» свідомість, якщо тільки сама не перетворить власну свідомість на предмет спостереження і вивчення.

При цьому є всі підстави вважати, що перцептивно-образна форма свідомості не перериває свого потоку ніколи, будучи основою «пробудження» мовної свідомості.

На нашу думку, свідомість починається і завершується Природою, яка «вимагає» від Культури природовідповідності. Якщо культура втрачає необхідну міру природо відповідності, то вона гине.

Найважливішим методологічним і праксеологічним аспектом, проведеного аналізу є повернення в лоно свідомості споглядання як основи творчої діяльності особистості.

Споглядання в даному контексті можна визначити як емпіричне, непонятійне, нераціональне осягнення дійсності, з одного боку, і безпосереднє осягнення нечуттєвих значень, ідей та цінностей – з іншого.

Значною мірою розглянуте нами споглядання за своєю сутністю є близьким до гусерлівського «епохе» як у відмові від усіх попередніх знань і передбачень про світ і про себе, відмова від тілесно-почуттєвого змісту свідомості та виходу на «чисту свідомість». У контексті даної праці «епохе» можна визначити як абсолют «чистого споглядання». Відмінність полягає в тому, що Гусерль визначає «епохе» як метод філософського пізнання, а ми визначаємо споглядання як засіб особистісного пізнання світу, гармонізації життя людини і суспільства.

Породження свідомості, заснованої на споглядданні, не менш важливе, ніж розвиток адаптивної свідомості, заснованої на діяльності, а здивування є механізмом поєднання двох видів свідомості. Різноманітність інтересів і видів діяльності людини дає їй можливість по-новому побачити ситуацію.

Споглядання відкриває для людини істотно нове: нові перспективи, цілі та засоби їх досягнення.

ЛІТЕРАТУРА

1. Гордеева О. В. Последствия методологической ориентации на марксизм при изучении сознания (на материале работ А. Н. Леонтьева. *Вопросы психологии*. 1998. № 5.

2. Зинченко В. П., Моргунов Е. Б. *Человек развивающийся. Очерки российской психологии*. М. : Тривола, 1994. 304 с.

3. Каліщук С. М. Свідомість як «граничне поняття». *Проблеми сучасної психології*. 2018. Вип. 41. С. 102–115.

4. Кудлач-Мельник В. І. Свідомість як відображення й ідеальне творення світу. *Мультиверсум: філософський альманах*. 2011. С. 84–95.

5. Лактіонова А. Сучасна філософія свідомості: методологічні «запити». *Філософська думка: український науково-теоретичний часопис*. 2008. № 3. С. 39–47.

6. Леонтьев А. Н. Деятельность. Сознание. Личность. М. : Политиздат, 1975. 304 с.

7. Маценко В. Ф. Феномен свідомості в синергетичному контексті: виникнення та розвиток. *Збірник наук. праць Інституту психології ім. Г. С. Костюка НАПН України. Проблеми загальної та педагогічної психології*. 2012. Т. 24. Ч. 5. С. 93–102.

8. Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди. *Дегуманизация искусства*. М. : Радуга, 1991. 639 с.

9. Рубинштейн С. Л. Пути и достижения советской психологии. О сознании и деятельности человека. *Проблемы общей психологии*. М. : Педагогика, 1973. 424 с.

10. Узнадзе Д. Н. Психология установки. СПб.: Питер, 2001. 414 с.

11. Швалб Ю. М. Целеполагающее сознание (психологические модели и исследования). К. : Миллениум, 2003. 136 с.

12. Шандор Ф. Ф. Поняття свідомості у сучасному науковому дискурсі. *Вища освіта України*. 2011. № 2. С. 73–79.

REFERENCES

Gordeeva, O. V. (1998). Consequences of the methodological orientation towards Marxism in the study of consciousness (based on the works of AN Leontiev. *Voprosy psikhologii [Questions of psychology], 5*. [In Russian].

Zinchenko, V. P. & Morgunov, E. B. (1994). *Developing person. Essays on Russian Psychology*. Moscow: Trivola. [In Russian].

Kalischuk, S. M. (2018). Consciousness as a «borderline concept. *Problemy suchasnoyi psykholohiyi [Problems of modern psychology], 41,* 102-115. [In Ukrainian].

Kudlach-Melnyk, V. I. (2011). Consciousness as a reflection and ideal creation of the world. *Mul'tyversum: filosofs'kyy al'manakh [Multiversum: philosophical almanac],* 84-95. [In Ukrainian].

Laktionova, A. (2008). Modern philosophy of consciousness: methodological "inquiries". *Filosofs'ka dumka: ukrayins'kyy naukovo-teoretychnyy chasopys [Philosophical thought: Ukrainian scientific-theoretical journal], 3,* 39-47. [In Ukrainian].

Leontiev, A. N. (1975). *Activity. Consciousness. Personality*. Moscow: Politizdat. [In Russian].

Matsenko, V. F. (2012). The phenomenon of consciousness in a synergetic context: origin and development. *Zbirnyk nauk. prats' Instytutu psykholohiyi im. H. S. Kostyuka NAPN Ukrayiny. Problemy zahal'noyi ta pedahohichnoyi psykholohiyi [Collection of Sciences. Proceedings of the Institute of Psychology. G. S. Kostyuk NAPS of Ukraine. Problems of general and pedagogical psychology], 24. Ch. 5,* 93-102. [In Ukrainian].

Ortega y Gasset J. (1991). Man and people. In: Ortega y Gasset J. *Dehumanization of art*. Moscow: Raduga. [In Russian].

Rubinstein, S. L. (1973). Ways and achievements of Soviet psychology. On consciousness and human activity. In: *Problems of general psychology*. Moscow: Pedagogika. [In Russian].

Uznadze, D. N. (2001). *Psychology of installation*. St. Petersburg: Piter. [In Russian].

Schwalb, Y. M. (2003). *Purposeful consciousness (psychological models and research).* Kyiv: Millennium. [In Russian].

Shandor, F. F. (2011). The concept of consciousness in modern scientific discourse. *Vyshcha osvita Ukrayiny [Higher education in Ukraine], 2*, 73-79. [In Ukrainian].

Serhiy Podmazin
Doctor of Philosophical Sciences, Candidate of Psychological Sciences (Ph.D.), Associate Professor of Zaporizhia Regional Institute of Postgraduate Pedagogical Education; Zaporizhia, Ukraine; e-mail: advancing-time@i.ua; ORCID: https://orcid.org/0000-0001-5441-686X

Consciousness: between activity and review

Abstract
The purpose of this article is to analyze the interaction of such components of consciousness as activity and contemplation. First of all, it is necessary to determine the common and different between such categories as contemplation and observation. What they have in common is that both processes provide an analysis of internal and external conditions and the implementation of appropriate human adaptation. The difference is that the observation is quite formalized, it has a specific purpose, plan and criteria. Contemplation has no specific purpose. Contemplation is an open, unbiased sensory-mental perception of reality. Contemplation can be defined as an empirical, incomprehensible, irrational comprehension of reality, on the one hand, and direct comprehension of insensitive meanings, ideas, values, on the other. To a large extent, contemplation is in its essence close to Husserl's «epoch» both in the rejection of all previous knowledge and predictions about the world and about oneself, the rejection of the bodily-sensual content of consciousness and the entry into "pure consciousness". In the context of this work, the «era» can be defined as the absolute of "pure contemplation". The difference is that Husserl defines the "epoch" as a method of philosophical cognition. We define contemplation as a means of personal knowledge of the world, the harmonization of human life and society. The first step to contemplation is to remove a person from everyday stereotypes of perception on the template algorithms of activity. Contemplation opens up something essential for a person: new perspectives, goals and means of achieving them.

Keywords*: consciousness, observation, contemplation, impartiality, openness, essentially new, "epoch".*

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

УДК 2-67-78(477)
DOI 10.35423/2078-8142.2021.2.1.10

Ю. Ю. Корнійчук,
кандидат філософських наук,
докторантка кафедри богослов'я та релігієзнавства
Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова,
м. Київ, Україна
e-mail: iu.korniichuk@npu.edu.ua
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-3346-4920

МІЖРЕЛІГІЙНІ ОРГАНІЗАЦІЇ: СТАН І НАПРЯМИ ДОСЛІДЖЕНЬ В УКРАЇНСЬКОМУ КОНТЕКСТІ

На відміну від міжрелігійного діалогу, що став предметом ретельних розвідок як українських, так і світових дослідників релігії, увага до міжрелігійних організацій лишається непропорційно меншою від їх ролі у суспільному житті та на міжнародній арені. Стаття присвячена системному огляду головних напрямів сучасних досліджень міжрелігійних організацій. Послідовно розкриваються чотири аспекти: 1) можливі причини недостатньої дослідницької уваги до міжрелігійних організацій (зокрема вплив теорії секуляризації та порівняна «молодість» більшості з них); 2) проблема означення змісту поняття «міжрелігійні організації» (розширення кола дієвців, які можуть виступати від імені релігійних організацій, порівняння підходів до розуміння міжрелігійних організацій з висунутими ООН критеріями означення міжнародних організацій); 3) сучасні підходи до класифікації міжрелігійних організацій за колом учасників та складності адаптації цих класифікацій до українського контексту – неперекладності, зміни акцентів, національні преференції та усталеності; 4) функції міжрелігійних організацій на міжнародній арені та пов'язані з ними виклики: загроза політичної інструменталізації, проблема репрезентативності та включеності всіх дієвців, що особливо актуально для українських релігійних організацій, які в своїй більшості не

© Корнійчук Ю. Ю., 2021

мають самостійного представництва в міжнародних міжрелігійних організаціях. У висновках окреслено перспективи подальшого вивчення теми в контексті входження українських релігійних організацій у міжнародне релігійне поле.

Ключові слова: *міжрелігійні організації, міжконфесійні організації, релігія в публічній сфері, організації, створені на підставі віри, Парламент релігій світу, Всесвітня Рада Церков.*

ХХ століття ввійшло в історію не лише як епоха двох світових воєн, а і як час гострого усвідомлення кончої потреби широкого суспільного діалогу – політичного, соціального, релігійного. Менш ніж за століття ідея діалогу між релігіями минула шлях від сміливих мрій та експериментів окремих ентузіастів до широкого організаційно оформленого руху.

Сьогодні міжнародні та національні міжрелігійні організації є активними суспільними дієвцями. Вони відіграють важливу роль не лише у сферах, які історично вважалися предметом зацікавлення релігійних організацій, а саме – соціальній та гуманітарній допомозі, освіті, а й у розбудові локальних громад, миротворчості, сприянні сталому розвитку тощо. Структури, завданням яких є налагодження співпраці з релігійними/міжрелігійними організаціями, мають практично всі ключові міжнародні організації – від ООН та ЄС до Світового банку чи Давоського економічного форуму. Попри це, дослідницька увага до міжрелігійних організацій є непропорційно меншою від їх присутності в публічній сфері.

Серед причин такого дослідницького «недогляду» варто насамперед згадати низку упереджень щодо релігії як такої. Попри активне зацікавлення організаційною стороною релігії класиків соціології релігії (Дюркгейма, Вебера, Трьольча та ін.), теорія секуляризації, яка домінувала протягом майже всієї другої половини ХХ ст., перетворила релігію не лише на «приватну справу» чи «неактуальну тему», а й змусила представників багатьох суспільних наук сумніватися в самій «прийнятності» релігії як об’єкта наукового дослідження [18, с. 5–8].

Додає труднощів і порівняна «молодість» більшості міжрелігійних організацій. Парламент релігій світу, який часто називають історично першою міжрелігійною організацією, тривалий час мав

радше символічне, ніж практичне значення, адже між першим та другим його зібраннями минуло ціле століття (відповідно, 1893 і 1993 роки). Навіть такі потужні післявоєнні міжрелігійні ініціативи, як-то Всесвітня Рада Церков (створена 1948) чи Конференція Європейських Церков (1959), так і не стали масовими. Їх діяльність відома переважно в когорті церковних ієрархів та профільних дослідників. А більшість міжрелігійних організацій з'явилася вже в 1990-ті [8, с. 303] – на початку 2000-х років [4, с. 42; 5, с. 1]. У першому разі каталізатором появи нових міжрелігійних організацій стало проведення другого зібрання Парламенту релігій світу, у другому – потреба напрацювання нових умов співжиття християн та мусульман після терористичних атак 11 вересня 2001 р. Окремі дослідники часом визначають хвилю 2000-х років як умовно «мусульманську» через стрімке зростання кількості міжрелігійних організацій, що включають або постали за ініціативи мусульман (наприклад, див.: [5]). Таким чином, стрімке зростання кількості та ваги міжрелігійних організацій у публічній сфері є порівняно недавнім феноменом, що зумовлює певну фрагментарність їх досліджень.

У цьому контексті важливо розділяти розвідки, присвячені міжрелігійному діалогу та власне міжрелігійним організаціям. Якщо перший став об'єктом детального аналізу як в Україні, так і за кордоном, дослідження останніх є радше поодинокими винятками.

Серед прикладів аналізу функціонування власне міжрелігійних організацій є нещодавні серії статей у журналах «Соціальний компас» («Social Compass» 2018, 65/3) і «Огляд релігії та міжнародних відносин» («The Review of Faith & International Affairs», 2018, 16/3). На прикладі низки країн (Великобританія, Данія, Іспанія, Італія, Німеччина, Норвегія, Швеція, США, Катар, Йорданія та ін.) автори цих досліджень демонструють широкий спектр можливих аспектів дослідження діяльності національних міжрелігійних організацій: від особливостей їх формування, фінансування та взаємодії з локальною/центральною владою і громадянським суспільством, до ролі в «управлінні релігійним багатоманіттям» (англ. *governance of religious diversity*) [8; 14; 16], підвищенні рівня толерантності чи ненасильницької взаємодії в суспільстві, м'якої сили

на міжнародні арені тощо. Поряд з цим, згадані розвідки є радше запрошенням до ширшого дослідження системи національних та міжнародних міжрелігійних інституцій, яку в згаданих дослідженнях уже визначають як окремий «міжрелігійний сектор» [17, с. 367–368].

Актуальним дослідження міжрелігійних організацій є і в українському контексті. Йдеться не лише про активну соціальну позицію українських міжрелігійних організацій, зокрема Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій всередині країни, а й про міжнародний вимір їх діяльності. Після окупації Криму та російської збройної агресії у Східній Україні міжрелігійні організації стали одним з авторитетних голосів на міжнародній арені, що здатен протистояти російській дезінформації та привертати увагу до порушення прав людини на тимчасово окупованих територіях. Глибше дослідження системи міжрелігійних організацій може бути корисним і для кращого усвідомлення релігійними організаціями власного потенціалу, і для ефективної відповіді на ті виклики, що сьогодні стоять перед релігійними організаціями та суспільством загалом.

Метою цієї статті є загальний огляд системи міжрелігійних організацій, її рівнів, форм, функцій та особливостей дослідження діяльності міжрелігійних організацій в українському контексті.

Що таке міжрелігійні організації? Термін «міжрелігійна організація» є і простим, і складним водночас. З одного боку, він здається самозрозумілим – організація, створена «між релігіями», тобто двома чи більше сторонами, які представляють різні релігійні традиції. Однак, на якому рівні має бути таке представництво? Чи обов'язково має йтися про формальні релігійні структури? Яких форм можуть набувати релігійні, а отже, і міжрелігійні організації сьогодні? Відповіді на всі ці питання з часом стають дедалі складнішими та розлогішими.

Від самого початку розвитку екуменічного руху, його творців об'єднувало прагнення до єдності, але не спільна візія шляхів її досягнення. Яскравим прикладом тут є передісторія найбільшої з міжхристиянських організацій – Всесвітньої Ради Церков (далі – ВРЦ). До злиття в єдину формалізовану структуру (що відбулося у 1948), вона кілька десятиліть існувала як низка різноспрямованих

ініціатив: богословської, соціальної та місіонерської, що загалом відображає основний спектр підходів до бачення єдності. Така різноликість збереглася і в сучасній структурі організації. З одного боку, вона дає можливість (через соціальну складову) залучити до руху ширше коло учасників, не обмежуючи його виключно релігійними ієрархами, а з іншого (через богословську) – означити його межі та спрямування.

З 1980-х, на хвилі частково кризи богословського діалогу, частково «повернення» релігії, розвиток соціально спрямованих міжрелігійних ініціатив набуває нової сили та дихання. Безпосереднім результатом цього стало виокремлення нового типу організацій – *організацій, створених на підставі віри* (англ. *faith-based organizations, FBOs*). Поєднуючи в собі характеристики релігійної організації та недержавних/неурядових організацій (НДО/НУО), вони швидко завоювали увагу та визнання як урядів низки країн (наприклад, США, Німеччини), так і міжнародної спільноти – приблизно кожна десята НДО, акредитована при Економічній та соціальній раді ООН, є організацією, створеною на підставі віри [9, с. 2]. Як доводить Джівонс, таке «опертя на віру» може набувати різних форм – від самоідентифікації та приналежності членів організації до принципів її діяльності, декларованих ідеалів, продукова́них послуг чи джерел фінансування [10, с. 79–95].

На відміну від соціальних відділів міжрелігійних/міжконфесійних організацій-важковаговиків (як, наприклад, вже згадана ВРЦ), організації, створені на підставі віри, є вільнішими у своїй діяльності, не мають низки конотацій, пов’язаних з релігійними організаціями (наприклад, орієнтованість на місіонерство/навернення), хоча й часто розглядаються реципієнтами як «менш професійні», порівняно з нерелігійними [12, с. 55].

Розглядаючи спектр суб’єктів, що можуть сьогодні виступати «від імені» тієї чи іншої релігії (формальна інституція, організації на підставі віри, окремі віряни), Ґрієра та Наґель виокремлюють два режими членства та представництва: 1) товариський (англ. *fellowship*), що передбачає можливість представництва на рівні окремих вірян чи невповноважених до представництва всієї традиції асоціацій та 2) представницькі інституції (англ. *representative*

body), що мають своєрідний мандат виступати від імені всієї спільноти [8, с. 305–306].

Загалом, згадані автори висувають три критерії, яким має відповідати ініціатива аби називатися міжрелігійною організацією: 1) об'єднувати представників/вірян щонайменше двох релігійних традицій, 2) мати певну структуру і тяглість, 3) керуватися бажанням працювати з представниками різних релігій заради розбудови спільноти та розвитку взаєморозуміння [8, с. 305].

Певною мірою ці критерії відлунюють прийняті в ООН критерії до визначення міжнародних організацій [19]. Спільним для обох класифікацій є наявність мінімальної організаційної структури та планування діяльності, що відрізнятиме починання від окремих ситуативних акцій (у випадку вимог до нерелігійних міжнародних організацій – наявність секретаріату). Частковий збіг і вимога щодо кола учасників, однак, якщо згадані автори означують як мінімальний поріг дві сторони, то загальноприйнятим у разі нерелігійних є все ж три. Організації, створені за представництва двох сторін, означуються як білатеральні/двосторонні. Поряд з цим, варто наголосити, що питання мінімальної кількості сторін у випадку міжрелігійних організацій є радше відкритим, а двосторонні міжрелігійні ініціативи досить часто також позначаються як «білатеральні міжрелігійні» (наприклад, див.: [15, с. 351]). Останнім, третім критерієм ООН для міжнародних організацій є наявність формального договору між сторонами, що у разі релігійної сфери може позначатися менш формально та юридично зобов'язальними «бажанням» чи «орієнтацією» на співпрацю.

Така «спільна мета» часто-густо стає причиною не завжди коректного ототожнення міжрелігійних організацій з екуменічними. Попри різнобій підходів до розуміння самого екуменічного руху та його мети, на порядку денному міжрелігійних організацій питання релігійної єдності зовсім не обов'язкове. Досить часто міжрелігійні організації є радше «спільнотами долі» (англ. *community of fate* (Ханна Арендт)) – організаціями, що постали з представників різних традиції, що проживають на спільній території, а отже, зіткнулися з одними тими самими проблемами і викликами.

Вибір імені – вибір долі: проблема понятійного означення і класифікації. В англомовній літературі існує широкий спектр тер-

мінів, що використовуються як синонімічні до терміна «міжрелігійна організація». Попри те, що на практиці надання переваги тому чи іншому терміну часто зумовлене національною специфікою, вони все ж відображають розглянуту вище різноманітність можливих сторін-членів організації. Найбільш часто згадуваними в українських дослідженнях є терміни міжрелігійні (англ. *inter-religious*) та міжконфесійні (англ. *inter-confessional*) організації. Перший з термінів використовується щодо організацій, що об'єднують різні релігійні традиції, другий – різні конфесії (гілки, течії) в межах тієї самої релігії. Класичним прикладом міжрелігійної організації може бути вже згаданий Парламент релігій світу (об'єднує християн, мусульман, буддистів, індуїстів та ін.), міжконфесійної – ВРЦ, яка об'єднує представників різних християнських конфесій (православних, орієнтальних, протестантів, частково католиків). Принагідно зауважимо, що Католицька церква використовує гнучкий підхід до представництва у ВРЦ: вона є членом окремих комісій (зокрема з богословського діалогу), до інших – делегує лише спостерігачів.

Водночас, в англомовних розвідках термін *inter-religious* (укр. міжрелігійний) дедалі частіше поступається на користь більш інклюзивному *inter-faith*, що наразі не має усталеного українського перекладу. Показовими є переклади англійського терміна *faith-based diplomacy,* який залежно від автора чи перекладача українською можна побачити у версіях *релігійна дипломатія*; *дипломатія на підставі віри*; *дипломатія на засадах/принципах віри*; *дипломатія, заснована на релігійних переконаннях*. У польському варіанті термін набуває ще одного відтінку – *dyplomacja oparta o wiarę* (укр. дипломатія, що опирається на віру). Загалом, термін *faith* (укр. віра) хоч і може використовуватися як синонім релігії, все ж переносить акцент з організації та ієрархії на переконання та світогляд, стаючи більш доречним коли йдеться про представництво не тільки на рівні репрезентативних інституцій, а й організацій на підставі віри чи вірян. Певною мірою, англійське *inter-faith organizations* можна перекласти українською як *міжвіросповідні організації*, хоча такий переклад має свої недоліки. Попри те, що словникове значення слова «віросповідання» є релігійно-нейтральним, воно все-таки часто асоціюється насамперед з християнством.

Інший «проблемний» термін – *inter-convictional organizations* (англ. *conviction* – укр. *переконання*), що ще більше розширює коло представників/учасників, допускаючи до нього також нерелігійних дієвців. До прикладу, Європейська мережа з релігії та переконань (The European Network on Religion and Belief, ENORB) визначає себе як організацію, що об'єднує «міжвіросповідні та засновані на переконаннях організації, церкви, релігійні, філософські та неконфесійні асоціації» [10]. Таке зрівняння релігійних та нерелігійних асоціацій не лише відповідає офіційній політиці ЄС, а й відображає релігійну специфіку окремих країн. Наприклад, перевага терміна «організації, засновані на переконаннях» порівняно з міжрелігійними організаціями на національному рівні відчутна у Франції.

Зрештою, дискусивним є і сам префікс між-[релігійний/віросповідний тощо]. Як зауважує Канін, цей префікс має радше уніфікаційну конотацію та опирається на певному спільному мінімумі, що непрямо відкидає багатоманіття як цінність. Із цієї причини низка насамперед нерелігійних організацій, що надають майданчики для міжрелігійної співпраці (наприклад, ООН), дедалі частіше надають перевагу терміну *multi-faith* (мульти-/багатовіросповідна організація) [11].

Таким чином, наведений спектр термінів може слугувати як одна зі спроб класифікувати міжрелігійні організації за колом їх учасників – від найвужчого – міжконфесійного, до найширшого – заснованого на певних переконаннях. Водночас, зростання різноманіття учасників не завжди означає пропорційного ускладнення співпраці чи роботи організації і навпаки (звуження – спрощення).

Крім того, сучасні міжрелігійні організації можна класифікувати за низкою інших критеріїв: територією діяльності (локальні/національні/міжнародні (регіональні чи глобальні), напрямами роботи (миротворчі/соціальні/освітні/правозахисні/орієнтовані на адвокацію/лобіювання та ін.) тощо. Цікавим «серединним» явищем, що не потрапляє до цієї класифікації, є транснаціональні релігійні організації. Попри свою релігійну одноманітність їх внутрішнє культурне різноманіття та різнобій часто-густо взаємосуперечливих проблем, що стоять перед ними, може не поступатися міжрелігійним організаціям. Яскравим прикладом тут є Католиць-

ка церква, яку часто напівжартома називають «релігійною версією ООН» [див.: 13].

Членство в міжрелігійних організаціях як можливість та виклик. Аналізуючи діяльність міжрелігійних організацій на прикладі Барселони й Турину, Ґрієра, Ґіорда і Фабретті виокремлюють п'ять загальних напрямів діяльності міжрелігійних організацій: 1) міжрелігійний богословський діалог, 2) зміцнення соціальної згуртованості та медіація у розв'язанні конфліктів (сюди належить і соціальна та гуманітарна діяльність, розвиток громади (досить часто у співпраці з локальною владою)), 3) просвітництво та формування релігійної обізнаності (насамперед щодо інших традицій, що є передумовою зміцнення релігійної толерантності та подолання стереотипів), 4) церемоніальна та перформативна політика (радше символічна діяльність, що слугує своєрідним прикладом-дороговказом для вірних), 5) лобіювання прав та інтересів релігійних груп (захист релігійних цінностей, моніторинг дотримання гарантованих прав і привернення уваги до їх порушень, донесення власної оцінки/візії тих чи інших правових норм) [7, с. 315]. Залежно від величини та шкали діяльності організації (локальна/міжнародна) міжрелігійні організації можуть концентруватися на одному, або займатися кількома з означених напрямів.

Такий широкий спектр можливої діяльності, з одного боку, відкриває можливість для повнішої присутності у суспільному житті та на міжнародній арені, а з іншого – кидає низку викликів: робить такі організації привабливими для інструменталізації їх діяльності з політичною метою з боку окремих релігійних центрів та/або держав (наприклад див.: [6]), ставить питання щодо їх реальної репрезентативності та ефективності, що особливо актуально у випадку співпраці з нерелігійними міжнародними організаціями (як-то структури ООН, Ради Європи) тощо. Згадані нерелігійні організації ведуть моніторинг активності акредитованих при них релігійних/міжрелігійних організацій, а у випадку номінальної участі позбавляють наданого ними статусу.

Окремий комплекс проблем становить питання розширення кола учасників міжрелігійних організацій. Якщо на шляху збільшення репрезентативності у власне міжконфесійних/міжрелігійних

організацій можуть стояти проблеми невизнання статусу чи неприйняття/суперництво з певними організаціями, то міжрелігійні майданчики при нерелігійних організаціях, попри декларовану об'єктивність, часто воліють співпрацювати або з «непроблемними» , або з транснаціональними організаціями, що значно звужує можливості «бути почутим» для національних релігійних структур. Це особливо актуально в українському випадку. Попри три десятиліття існування незалежної української держави, більшість українських релігійних організацій або представлені на міжнародній арені опосередковано через закордонні центри, або не представлені зовсім [див.: 1; 2; 3].

Таким чином, міжрелігійні організації є самостійним об'єктом низки сучасних світових релігієзнавчих розвідок. Предметом дедалі ширших академічних дискусій стають сам зміст поняття «міжрелігійні організації» (що динамічно розширюється під впливом нових форм організації релігійної діяльності), можливі кола учасників та вплив таких організацій на суспільство загалом – вибудова відносин з локальним та національними владами, нерелігійними міжнародними організаціями, вірянами різних громад. Власне, остання зі згаданих груп питань є особливо актуальною в українському контексті. Більшої дослідницької уваги потребують як тема травматичного радянського досвіду релігійних контактів зі світовими міжрелігійними структурами, так і глибше дослідження сучасного життя міжрелігійних організацій: напрямів та форм їх діяльності, нових майданчиків взаємодії релігійних організації різних традицій – від університетів до нерелігійних структур різного рівня, існуючих перешкод та потенційних можливостей розширення участі українських релігійних організацій у світових міжрелігійних організаціях.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бондаренко В. Особливості входження релігійних організацій України у міжнародне духовно-релігійне поле. *Актуальні питання міжконфесійних взаємовідносин в Україні*. К., 2006. С. 111–114.

2. Єленський В. Проблеми входження Церков і релігійних організацій України у світовий діалог конфесій, цивілізацій і культур. *Релігія–*

Світ–Україна. 2011. Кн. ІІ: Міжконфесійні відносини поліконфесійної України. С. 128–138.

3. Филипович Л. Міжнародний досвід міжрелігійного діалогу. *Українське релігієзнавство*. 2010. № 56. С. 153–164.

4. Brodeur P. From the Margins to the Centers of Power. The Increasing Relevance of the Global Interfaith Movement. *Cross Currents*. 2005. № 1(55). P. 42–53.

5. Fahy J. Introduction: Interfaith on the World Stage. *The Review of Faith & International Affairs*. 2018. № 3(16). P. 1–8.

6. Fletcher W. *Religion and Soviet foreign policy, 1945-1970*. London : Oxford University Press for the Royal Institute of International Affairs, 1973. 179 p.

7. Griera M. Initiatives interreligieuses et gouvernance locale: les cas de Barcelone et de Turin. *Social Compass*. 2018. № 3(65). P. 312–328.

8. Griera M. Interreligious relations and governance of religion in Europe: Introduction. *Social Compass*. 2018. № 3(65). P. 301–311.

9. Haynes J. *Faith-Based Organizations at the United Nations*. New York : Palgrave Macmillan US, 2014. 192 p.

10. Jeavons T. Identifying Characteristics of "Religious" Organizations: An Exploratory Proposal. *Sacred companies: organizational aspects of religion and religious aspects of organizations*. New York : Oxford University Press, 1998. P. 79–95.

11. Kunin D. A. Multifaith: New Directions. *Journal of Ecumenical Studies*. 2012. № 1(47). P. 101–112.

12. Lant B. Praxis community projects: A secular organization? : exploring the boundaries between religious and secular in migration support. *The Refugee Crisis and Religion: Secularism, Security and Hospitality in Question*. London; New York : Rowman & Littlefield International, 2017. P. 53–59.

13. Marshall K. *Global institutions of religion: Ancient movers, modern shakers*. London; New York : Routledge, 2013. 223 p.

14. Martikainen T. Multilevel and Pluricentric Network Governance of Religion. *Religion in the Neoliberal Age: Political Economy and Modes of Governance*. Farnham : Ashgate, 2013. P. 129–142.

15. Orton A. Interfaith dialogue: Seven key questions for theory, policy and practice. *Religion, State and Society*. 2016. № 4(44). P. 349–365.

16. Paulsen Galal L. Routes and relations in Scandinavian interfaith forums: Governance of religious diversity by states and majority churches. *Social Compass*. 2018. № 3(65). P. 329–345.

17. Prideaux M. Interfaith activity and the governance of religious diversity in the United Kingdom. *Social Compass*. 2018. № 3(65). P. 363–377.

18. Tracey P. Taking Religion Seriously in the Study of Organizations. *Religion and organization theory*. Bingley : Emerald, 2014. P. 3–21.

19. *Types of International Organization.* Union of International Associations. URL: https://uia.org/archive/types-organization/cc

20. *Why a European network?* The European Network on Religion and Belief. URL: http://enorb.eu/why-a-european-network

REFERENCES

Bondarenko, V. (2006). Features of the entry of religious organizations of Ukraine in the international spiritual and religious field. *Current issues of interfaith relations in Ukraine*. - Kyiv: [n.p.], 111-114. [In Ukrainian].

Yelensky, V. (2011). Problems of entry of Churches and religious organizations of Ukraine in the world dialogue of denominations, civilizations and cultures. *Religion-World-Ukraine [Book II: Interfaith relations of polyfaith Ukraine]*. Kyiv: [n.p.], 128-138. [In Ukrainian].

Fylypovych, L. (2010). International experience of interreligious dialogue. *Ukrainian religious studies*, 56, 153-164. [In Ukrainian].

Brodeur, P. (2005). From the Margins to the Centers of Power. The Increasing Relevance of the Global Interfaith Movement. *Cross Currents*, 55(1), 42-53.

Fahy, J. & Haynes, J. (2018). Introduction: Interfaith on the World Stage. *The Review of Faith & International Affairs*, 16(3), 1-8.

Fletcher, W. (1973). *Religion and Soviet foreign policy, 1945-1970*. London: Oxford University Press for the Royal Institute of International Affairs.

Griera, M., Giorda, M. & Fabretti, V. (2018). Initiatives interreligieuses et gouvernance locale: les cas de Barcelone et de Turin. *Social Compass*, 65(3), 312-328. [In French].

Griera, M. & Nagel, A.-K. (2018). Interreligious relations and governance of religion in Europe: Introduction. *Social Compass*, 65(3), 301-311.

Haynes, J. (2014). *Faith-Based Organizations at the United Nations*. New York: Palgrave Macmillan US.

Jeavons, T. (1998). Identifying Characteristics of "Religious" Organizations: An Exploratory Proposal. *Sacred companies: organizational aspects of religion and religious aspects of organizations*. New York: Oxford University Press, 79-95.

Kunin, D. A. (2012). Multifaith: New Directions. *Journal of Ecumenical Studies*, 47(1), 101-112.

Lant, B. (2017). Praxis community projects: A secular organization?: exploring the boundaries between religious and secular in migration support. *The Refugee Crisis and Religion: Secularism, Security and Hospitality in Question*. London; New York: Rowman & Littlefield International, 53-59.

Marshall, K. (2013). *Global institutions of religion: Ancient movers, modern shakers*. – London; New York: Routledge.

Martikainen, T. (2013). Multilevel and Pluricentric Network Governance of Religion. *Religion in the Neoliberal Age: Political Economy and Modes of Governance*. Farnham: Ashgate, 129-142.

Orton, A. (2016). Interfaith dialogue: Seven key questions for theory, policy and practice. *Religion, State and Society*, 44(4), 349-365.

Paulsen Galal, L., Lund Liebmann, L. & Nordin, M. (2018). Routes and relations in Scandinavian interfaith forums: Governance of religious diversity by states and majority churches. *Social Compass*, 65(3), 329-345.

Prideaux, M. & Dawson, A. (2018). Interfaith activity and the governance of religious diversity in the United Kingdom. *Social Compass*, 65(3), 363-377.

Tracey, P., Phillips, N. & Lounsbury, M. (2014). Taking Religion Seriously in the Study of Organizations. *Religion and organization theory*. Bingley: Emerald, 3-21.

Union of International Associations (n.d.). Types of International Organization. Retrieved from https://uia.org/archive/types-organization/cc (Last accessed 25.09.2021)

The European Network on Religion and Belief (n.d.). Why a European network? Retrieved from http://enorb.eu/why-a-european-network (Last accessed 25.09.2021)

Iuliia Korniichuk
Candidate of Philosophical Sciences (Ph.D.), Advanced doctoral student at the Department of Theology and Religious Studies, National Pedagogical Dragomanov University; Kyiv, Ukraine; e-mail: iu.korniichuk@npu.edu.ua; ORCID: https://orcid.org/0000-0003-3346-4920

Interreligious organizations: State and directions of studies in Ukrainian context

Abstract

In contrast to interreligious dialogue, which has been the subject of careful scrutiny by both Ukrainian and foreign researchers of religion, attention to interreligious organizations remains disproportionately lower than their role in public life and in the international arena. This article aims to present a systematic review of the main directions of current researches on interreligious organizations. It consistently covers four aspects: 1) the possible reasons for the previous low research attention to interfaith organizations (in particular, the impact of the secularization theory and the relative "youth" of the majority of interfaith organizations); 2) the problem of interpretation the term "interreligious organizations" (e.g., expansion of the range of actors who can act on behalf of religious organizations; correlation of approaches to interreligious organizations in religious studies with the UN criteria for defining international organizations); 3) current approaches to the classification of interreligious organizations based on the pool of participants and difficulties of adapting these classifications to the Ukrainian context – untranslatabilities, changes of emphasis, national preferences and connotations; 4) functions of interfaith organizations on international arena and its challenges: threats of political instrumentalization of religion, problem of representativeness and inclusion of all actors, which is especially relevant for Ukrainian religious organizations, most of which do not have independent representation in international interfaith organizations. The conclusions outline the prospects for further study of the topic in the context of growing diversity of interreligious organizations and of the entry of Ukrainian religious organizations in the international religious field.

Keywords*: interreligious organizations, interfaith organizations, religion in public sphere, religion and organization theory, international engagement of religious organizations, faith-based organizations, Parliament of the World's Religions, World Council of Churches.*

УДК 297.18
DOI 10.35423/2078-8142.2021.2.1.11

Таміла Абдуллаєва
аспірантка кафедри богослов'я та релігієзнавства
Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова,
м. Київ, Україна
e-mail: abdullaieva7814-1@uoel.uk
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-2112-8620

Рустам Гафурі
кафедра богослов'я та релігієзнавства
Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова,
м. Київ, Україна
e-mail: gafuri@lund-univer.eu
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-0454-2697

Хайсам Ага
аспірант кафедри богослов'я та релігієзнавства
Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова,
м. Київ, Україна
e-mail: kh.aga@copenhagen-university.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-2430-5007

ХАРАКТЕРИСТИКА РІДКІСНИХ ВИДІВ ХАДИСІВ ТА ЇХ ВАЖЛИВІСТЬ ДЛЯ НАУКИ ХАДИСОЗНАВСТВА

У сучасному світі близько 1 млрд. людей в азіатських і африканських, частково європейських і американських країнах, які у своєму мисленні та щоденній практиці звертаються до священних текстів про пророка Мухаммада, його Сунни, щоб не лише знайти прийнятні відповіді на питання побутового характеру, а й вирішити проблеми, що стосуються сфери соціально-політичного розвитку, а також міжнародних відносин. Метою даної статті є дослідження рідкісних видів хадисів шляхом вивчення прпаць сучасних та класичних теологів ісламу. Новизна цього дослідження полягає в тому, що в ньому зроблена спроба контекстуального і

© Таміла Абдуллаєва, Рустам Гафурі, Хайсам Ага, 2021

порівняльного аналізу рідкісних видів хадисів. Наголошено на важливості правильного розуміння висловів, аби не загубитись у системі ієрархії хадисів у цілому. Незнання тонкощів хадисознавства може призвести до непробачливих помилок при тлумаченні хадисів. І, на жаль, у наш вік набули розповсюдження екстремістські секти, які неправильно й оманливо тлумачать хадиси, ілюструючи вищезгадану необізнаність.

Ключові слова: *пророча традиція, ланцюг передавачів, іслам, Сунна, теологія, релігієзнавство.*

Світові ісламознавці відзначають недостатню вивченість хадисної літератури [1–3], тому актуальність наукового пошуку в даному напрямку не викликає сумніву, оскільки сама проблематика релігійної науки про хадиси диктує необхідність теоретичних і прикладних досліджень у сфері хадисознавства, зближення суто богословських і наукових точок зору на це унікальне явище ісламської культури. Хадисні тексти не повною мірою розглянуті і як джерело для наукового дослідження процесу формування ісламської догматико-правової системи. А якщо казати про рідкісні різновиди хадисів, то їм не приділяється належної уваги.

В основі представленого дослідження лежить класифікація хадисів. Алій – це Хадис, в якому менша чисельність передавачів ланцюгом, а назіль – це його антонім. Маукуф – це хадис, чий ланцюг доходить до сподвижників, але, незважаючи на те, мова це або дія, він не доходить до Пророка. Хадис мурсаль – це хадис, у якому пропущено ім'я сподвижника. Хадис горіб – це хадис, який переказує один передавач. Хадис мункаті – це хадис, у якому відсутній передавач у ланцюгу. У ланцюзі хадису мудаль пропущені два передавача. Хадис маклюб буває двох видів: заміна місця одного передавача замість іншого, а також заміна ланцюга одного хадиса на ланцюг іншого. Хадис алій і хадис назіль означають «високий» і «низький», і мається на увазі не критика хадисів. Ця назва має на меті відрізняти два види. Високий – це той хадис, в якому менша чисельність передавачів його ланцюгом, а низький – це антонім, в якому перераховано багато передавачів.

Хадис маукуф – це хадис, чий ланцюг доходить до сподвижників, незважаючи на те, мова це або дія, і не доходить до Пророка

[4]. Це такий текст, який при посиланні доходить до сподвижників і не переходить до самого Пророка Мухаммада, чистий від передумови, що він йде до самого Пророка. Маукуф означає «зупинка», тобто він зупинився на сподвижниках. Ібн Масуд стверджував, що завжди варто дивитися в Мусхаф, тобто завжди читати Коран [5]. Такий хадис має ступінь маукуф за ланцюгом і є сохіх, тобто повністю достовірним. Також варто зазначити, що у сподвижника немає можливості вносити свою думку або свої висновки до хадису, тим паче якщо він є марфу, тобто в підсумку доходить до Пророка. Гарним прикладом для цього випадку можна вважати мову Абу Гурайри і Джабіра [6].

Хадис мурсаль – це хадис, у якому пропущено ім'я сподвижника. «Аль-мурсаль», згідно з арабською мовою, взято від слова «ірсаль», що означає «послання», інші значення: «відправник», «послання». Згідно з арабською мовою, «послав» вживається тоді, коли що-небудь уже відправлено без перешкод, наприклад, радіостанція, звідки йде сигнал – передача. Аль-мурсаль – це хадис, в ланцюгу якого пропущено ім'я сподвижника [7]. Це означає, що коли ланцюг доходить до ат-табіін, він відразу переходить до Пророка, пропускаючи сподвижника. Ат-табіін Саїд ібн Мусайяб або Аз-Зухрі або Аль-Хасан Аль-Басрі з цього приводу стверджував: «Пропускаючи ім'я сподвижника, хадис йде від них. Яхья ібн Саід Аль-Ансарі або Аз-Зухрі – вони табі согир, або табі кабір, як Убайдуллаг» [8], де табіін согир – передавач, більшість передач якого йдуть від подібних до табі, а табі кабір – від сподвижників. Але це в разі, якщо табі сам не чув те, що передано від самого Пророка. Якби він чув безпосередньо від Пророка, то вийшов би хадис іттісоль, а не ірсаль. Безпосередній зв'язок був би від самого Пророка [9].

Невідомість кого-небудь зі сподвижників не завдає жодної шкоди. Якщо усі є сподвижниками, то передача прийнята, незважаючи на те, що ім'я одного з них пропущене. Мурсаль ат-табіій – це випадок, коли пропущений не лише сподвижник, а й табі. Таким чином, як висновок відзначимо, що більшість мовознавців дійшли консенсусу, що мурсаль дає хадису ступінь доіф. Тобто не використовується для будь-якого доказу, оскільки немає відомості щодо

пропущеного в ісnаді, і є ймовірність, що пропущено більше, ніж одну людину, може і табі, не тільки сподвижник.

Хадис горіб – це хадис, який повністю або частково переказує один передавач на всіх етапах передачі на одній ланці ланцюга. Трапляються випадки, коли хадис є горіб за його ланцюгом передач, а не за самим текстом. Це не означає, що текст хадису один, навпаки, – може бути, що багато хто слухав цей хадис. Наприклад, якщо відомо, що який-небудь хадис передала група сподвижників, то це не виключає того, що може бути й інший ланцюг передачі цього хадису [10]. Група отримала цей текст і передала, а також одна окрема людина чула цей самий хадис і передала. У такому разі з'являється другий напрям, який і називатиметься горіб. Сам текст у такому випадку не є горібом, оскільки існує ще одна група передачі [11].

Хадис аль-мункаті – це хадис, у ланцюгу якого відсутні один або декілька передавачів, пропущені підряд, або на різних позиціях. І якщо в різних положеннях або місцях повторювався пропуск передавача, і в кожному місці один раз, то ланцюг вважається перерваним в кількох місцях. Є два типи хадису мудалляс: коли пропускається ім'я одного з передавачів і використовуються слова «від» і «що», наприклад, «від тієї особи передано, що інший сказав…»; коли за ланцюгом передавача не пропущено, але на нього посилаються і описують таким чином, що неможливо зрозуміти, хто він.

Теологи Ібн Ас-Солях і Ан-Нахауій стверджували, що тадліс («прихованість») трапляється в одному з двох видів: або прихованість у ланцюгу, або прихованість в інформованості про особистість передавача [5; 6]. Перший вигляд – це прихованість у процесі передачі, тобто пропускається ім'я шейха, який передав йому цей хадис, наприклад, з причини того, що він належить до осіб, що мають послаблену передачу (погана запам'ятовуваність тексту). Тоді передавач пропускає шейха й передає цей хадис від того, хто був перед шейхом, тобто від того, кого шейх зустрічав при житті, або від того сучасника, від якого він сам особисто не чув [11].

Шейх Абдуллага аль-Гарарій – ісламський теолог, знавець хадисів, засновник перебігу хабашитів. Він негативно ставився до Ібн Таймії, та стверджував, що переконання Ібн Таймії не відпові-

дають ісламу. Хабашити (його послідовники) стверджують, що вони слідують шафіїтському мазхабу в питаннях фікха, а в питаннях віробачення вони ашарити і мурджіїти. Хабашити дотримуються двох суфійських тарікатів: Рифая та Кадирія [12].

Мудалліс – це людина, яка приховує учасника ланцюга. При цьому він повинен бути сучасником того, від кого передається. Тобто можливі випадки, що вони зустрічалися, але особисто від приховуваного передавач нічого не чув, або чув деякі хадиси, а інші отримав від кого-небудь ще. А якщо хадис передається від того, з ким передавач не зустрічався і з ким не був сучасником, то така передача вважається непевною, оскільки зрозуміло, що той, хто передає, не хоче, щоб люди подумали, що він безпосередньо чув слова. Хадис має прихованість у ланцюзі, коли передавач переказує хадис від того, хто вносить в ланцюг послаблення, тобто має недолік в якості передачі. Тому, коли він пропускає цього послаблювача і передає від шейха, використовуючи прийменник «від», достовірність ланцюга вирівнюється. Спостерігач, який вивчає цей ланцюг, може думати, що весь він має достовірність. Наприклад, Баки ібн аль-Валідія Ісхак ібн Рохауай передав від Баки ібн аль-Уалідія, сказавши: «Розповідав мені Абу Уаггаб Аль-Асдию від Ан-Нафіга від сина дядька Пророка», – і далі він розповів хадис. Та Баки назвав Уаггаб бін Убайдуллаг ібн Амра по-іншому, тобто не Убайдуллаг, а Абу Уаггаб. Однак це не є оманою, а лише прихованістю, і розпізнавати цю особистість довелося, виходячи з того, яке ім'я назване.

Треба зауважити, що будь-який додаток, який виніс передавач зі ступенем сохіх або хасан, є прийнятим, поки він не буде мати таку оцінку, яка суперечить іншій, більш достовірній передачі. Тобто доти, доки той, хто є більш достовірним, не зробив додаток, тому що останній не суперечить іншій передачі, в якій не згаданий цей додаток. У цьому випадку додаток приймається абсолютно без труднощів. Таким чином приймається і весь хадис, і приймається від одного шейха, але не від іншого. Тобто цей хадис, який вже з додатком, вже ніби новий хадис, але, водночас, майже ідентичний попередньому [12]. І другий випадок, коли додаток суперечить іншому. У такому випадку він не приймається відразу, – і доведеться

аналізувати його по відношенню до інших хадисів, у яких немає такого додатка. Це така передача, в якій буде зважування переваги – брати чи ні. Тому приймається та передача, яка перевершує іншу, вона має назву «махфуз», тобто, «збережений, оптимальний», а те, що в результаті не приймається, називають «шаз» [13]. Таким чином, коли немає можливості об'єднати або знайти спільне, то виходить, що є перевага одного виду хадису над іншим саме тому, що передача групи достовірних сильніша, ніж у одного достовірного.

Трапляються також випадки, коли один достовірний відрізняється від іншого достовірного у тому, що запам'ятовує сильніше. Такий хадис теж називається шаз. Це в тому випадку, коли немає можливості зняти протиріччя. Тому коли передає той, у кого пам'ять краща, він має перевагу при прийнятті. Ат-Тірмізі, Ан-Насаі і Ібн Маджаг передав від Амара ібн Динара, від Аусаджа, від Ібн Аббаса, що за життя Пророка один чоловік помер і не залишив після себе жодного спадкоємця, крім одного слуги, якого він звільнив від рабства, тоді Пророк виніс рішення віддати йому спадок колишнього господаря. Є два ланцюга: в одній Ат-Тірмізі, Ан-Насаі і Ібн Маджаг, а другий – Хамам ібн Зайд, через кілька ланок, від Ібн Аббаса і відразу посилався на Пророка. Незважаючи на те, що Хамам достовірний і добре запам'ятовує текст, передача з ним не береться, тому що перервано ланцюг [14].

Хадис аль-фард або єдиний – це той хадис, який обмежується одним достовірним передавачем. Тобто передача дійшла по тексту або за ланцюгом, і передавала її тільки одна особа. Хадис фард ділиться на 2 види: мутлак – тобто унікальний, абсолютно єдиний, – це той хадис, який передає виключно один. Наприклад, хадис, в якому є заборона продажу спадщини, яку отримує той, який звільнив від рабства свого раба, – і спадок йде колишньому господареві і це дарується йому. Передав це виключно Абдуллаh Ібн Динар від одного Ібн Умара. Іншій вид хадису фард – це фард ан-нісба, що означає «відносність». Наприклад, хадис, обмежений певною місцевістю, передав Абу Давуд від Абу Аль-Валід Ат-Таялусій від Хаммама від Катада від Абу Саїда Аль-Худрій про те, що: «Наказав нам Посланник Аллаh читати Аль-Фатиху і те що є з Курана». Аль-Хакім стверджував, що унікальність даного хадиса полягає в

тому, що єдиний, хто передав, що пророк наказав таке, – це жителі Аль-Басри від початку до кінця ланцюжка [15].

Хадис муальяль – це такий хадис, який за зовнішніми якостями можна назвати повноцінним хадисом, тобто в ньому немає нічого підозрілого, але після того, як компетентні теологи провели дослідження, в ньому було виявлено дефект або в ланцюгу, або в тексті [16]. Це виявляється, коли теологи різними шляхами збирають ланцюги, а також перевіряють, наскільки якісно збережені тексти, і у результаті бачать протиріччя. І в результаті цього дослідження і вивчення, вчені бачать, що один передавач відрізняється від інших, а також спостерігають, як запам'ятовувався цей хадис, враховуючи чисельність тих, хто передав ці хадиси.

Наприклад, Хадис Ібн Джаріра від Муси Бін Укба, від Сугейль Ібн Абу Соліха від Абу Гурайри, який означає, що хто сидить на зборах, і в кому є щось неприємне – плітки, обман, лицемірство – то нехай скаже перед тим, як встати звідти: «Субханаллагумма уа біхамдіка» (висловлюємо наше вихваляння Аллаху). Ступінь марфу, тобто передано безперервно від Пророка Мухаммада, цьому хадису дали таки хадисознавці, як Ат-Тірмізі, Ібн Хіббан і Аль-Хакама. Проте хадисознавець Хакім стверджував, що цей хадис, якщо судити із зовнішнього стану, має всі умови для ступеня сохіх, але в ньому наявний дефект в ланцюгу, тому що Муса Ібн Укба не чув цей хадис від Сугейль Ібн Абу Соліх, а той, хто чув від нього – це Муса Ібн Ісмаіль. Тобто помилилися про по батькові Муси, а також пропущене одне ім'я в ланцюгу. Отже, незнання тонкощів хадисознавства може призвести до непробачливих помилок при тлумаченні хадисів. І, на жаль, у наш вік набули розповсюдження екстремістські секти, які неправильно й оманливо тлумачать хадиси, ілюструючи вищезгадану необізнаність.

ЛІТЕРАТУРА

1. Аль-Хайсами А. Б. *Абу Бакр. Маджма' аз-Завваид.* Каир : Кудси, 1952.

2. Аль-Бухари М. Б. *Исма'ил. Аль-Джами' ас-сахих.* М. : Благотворительный Фонд «Ибрагим бин Абдулазиз Аль Ибрагим», 2002.

3. Аш-Шаукани М. Б. А. *Нейл ал-Аутар Шарх Мунтака аль-Ахбар.* Дамаск : Дар аль-Хейр, 1918.

4. Ибн Ханбал. *Муснад.* Каир : Кудси, 1913.

5. Аль-Хадис У. *Ли ибн ас-Салях. Аль-имам Абу Амр Усман ибн Абдуррахман аш-Шахразури. Тахкик ва шарх Нуруд-Дин 'Итр.* Димашк : Даруль-Фикр, 1984.

6. Ан-Наави Йахйа Б. Ш. *Сады праведных.* М. : Бадр, 2002.

7. Ал-Аскалани Ибн Хаджар. *Булуг аль-Маарам*. Баку : Умма, 2002.

8. Даракутни. *Сунан*. Каир : Кудси, 1963.

9. Дарими А. Б. А. Р. *Сунан.* Дамаск : Дар аль-Хейр, 1949.

10. Ибн Хайр М. Б. Х. *Фихрист.* Багдад : Aleilm, 1963.

11. Шарху аль-Манзума аль-Байкунийя фи Мусталах ал-Хадиси. *Ан-назим Умар ибн Мухаммад ибн Футух аль-Байкуни ад-Димашки аш-Шафии. Джам-у ва тартиб -Абдулла Сираджуддин аль-Хусайни.* Халеб : Мактабату дару аль-Фалях, 2009.

12. Аль-Кушайри М.Б.Х. *Сахих*. Каир : Кудси, 1974.

13. Насируддин А. *Мусадир аш-ши'р аль-джахили.* Каир : Да-руль Мариф, 1962.

14. Ат-Тирмизи ибн-Иса М. *Сунан*. Каир : Кудси, 1975.

15. Муртазин М. *Введение в коранические науки*. Москва : Московский исламский университет, 2006.

16. Сираджуддин аль-Хусайни А. А. *Комментарии к аль-манзума аль-Байкуния.* Казань : Казанский федеральный университет, 2014.

REFERENCES

Al-Haysami, A.B. (1952). *Abu Bakr. Majma 'al-Zawaid*. Cairo: Qudsey.

Al-Bukhari, M.B. (2002). *Ismail. Al-Jami 'as-sahih.* Moscow: Ibrahim bin Abdulaziz Al Ibrahim Charitable Foundation.

Ash-Shaukani, M.B.A. (1918). *Neil al-Autar Sharh Muntaka al-Akhbar*. Damascus: Dar al-Kheir.

Ibn Hanbal. (1913). *Musnad.* Cairo: Qudsey.

al-Hadith, W. (1984). *Li ibn al-Salah. Al-Imam Abu Amr Usman ibn Abdurrahman al-Shahrazuri. Tahkik wa sharh Nurud-Din 'Itr.* Dimashki: Darul-Fikr.

An-Naawi Yahya, B.Sh. (2002). *Gardens of the righteous*. Moscow: Badr.

Al-Askalani Ibn Hajar. (2002). *Bulug al-Maaram.* Baku: Ummah.

Darakutni. (1963). *Sunan.* Cairo: Qudsey.

Darimi, A.B.A.R. (1949). *Sunan.* Damascus: Dar al-Kheir.

Ibn Khair, M.B.Kh. (1963). *The Fihrist.* Baghdad: Aleilm.

Sharhu al-Manzuma al-Baykuniyya fi Mustalah al-Hadisi. (2009). *An-Nazim Umar ibn Muhammad ibn Futuh al-Baykuni ad-Dimashki al-Shafi'i. Jam-u wa tartib -Abdullah Sirajuddin al-Husayni.* Aleppo: Maktabatu Daru al-Fallah.

Al-Kushairi, M.B.H. (1974). *Saheeh.* Cairo: Qudsey.

Nasiruddin, A. (1962). *Musadir al-shi'r al-jahili.* Cairo: Yes-rudder Maarif.

At-Tirmidhi ibn-Isa, M. (1375). *Sunan.* Cairo: Qudsey.

Murtazin, M. (2006). *Introduction to the Quranic Sciences.* Moscow: Moscow Islamic University.

Sirajuddin al-Husayni, A.A. (2014). *Commentaries on al-Manzuma al-Baykuniya.* Kazan: Kazan Federal University.

Tamila Abdullaieva
Post-Graduate Student, the Department of Theology and Religious Studies, National Pedagogical Dragomanov University; Kyiv, Ukraine; e-mail: abdullaieva7814-1@uoel.uk; ORCID: https://orcid.org/0000-0003-2112-8620

Rustam Gafuri
Department of Theology and Religious Studies, National Pedagogical Dragomanov University; Kyiv, Ukraine; e-mail: gafuri@lund-univer.eu; ORCID: https://orcid.org/0000-0002-0454-2697

Khaisam Aga
Post-Graduate Student, the Department of Theology and Religious Studies, National Pedagogical Dragomanov University; Kyiv, Ukraine; e-mail: kh.aga@copenhagen-university.com; ORCID: https://orcid.org/0000-0002-2430-5007

Characteristics of Rare Types of Hadiths and their Importance for the Science of Hadith Studies

Abstract

In the modern world, about 1 billion people in Asian and African, partly European and American countries, who in their thinking and daily practice turn to the sacred texts about the Prophet Muhammad, his Sunnah, to find acceptable answers not only to questions of a domestic nature, but also to solve problems related to the sphere of socio-political development, as well as international relations. The purpose of this article is to study rare types of hadith by studying the works of modern and classical theologians of Islam. The novelty of this study is that it attempts a contextual and comparative analysis of rare types of hadith. Aliy is the Hadith in which the number of transmitters in the chain is smaller, and unfortunately it is its antonym. Maukuf is a hadith whose chain reaches the companions, but whether it is speech or action, it does not reach the Prophet. A hadith mursal is a hadith in which the name of a companion is omitted. The hadith of a mushroom is a hadith narrated by one transmitter. The hadith of munkati is a hadith in which there is no transmitter in the chain. Two transmitters are missed in the chain of hadith modal. There are two types of hadith maklub: replacing the location of one transmitter instead of another, and replacing the chain of one hadith with the circuit of another. Other rare types of hadiths have also been studied. The importance of a correct understanding of these catches is emphasized, so as not to get lost in the system of the hadith hierarchy as a whole. Ignorance of the subtleties of hadith studies can lead to unforgivable errors in the interpretation of hadiths. And, unfortunately, extremist sects have become widespread in our age, which misinterpret and mislead hadiths, illustrating the above-mentioned ignorance.

Keywords*: prophetic tradition, chain of transmitters, Islam, Sunnah, theology, religious studies.*

З М І С Т

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

Ананьїн В. О., Горлинський В. В.
МЕНТАЛЬНІ СТРУКТУРИ СВІДОМОСТІ ЯК ПЕРЕДУМОВА
СТАЛОГО РОЗВИТКУ І БЕЗПЕКИ СУСПІЛЬСТВА 3

Лозниця С.А.
СОЦІОКУЛЬТУРНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ У ДОБУ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ:
ПРИМАТ ПУБЛІЧНОСТІ ……... …….. 19

Литовченко В. П.
ЕКЗИСТЕНЦІЙНІ ВИМІРИ ЧОРНОБИЛЬСЬКОЇ КАТАСТРОФИ
У СВІДЧЕННЯХ ПЕРШИХ ЛІКВІДАТОРІВ ……..…….. 41

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

Ільїна А. В.
ТЕОРЕТИЧНИЙ ВИМІР СВОБОДИ В КАНТІВСЬКОМУ
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛІЗМІ .....……..……. 55

Усов Д. В.
ФІЛОСОФІЯ СВОБОДИ ТОМАСА ГОББСА:
ЗАСАДНИЧІ СКЛАДОВІ ТА НОВІТНІ КОНТЕКСТИ ….....……..... 81

Петренко М. О.
ПРОБЛЕМА ЛЮДСЬКОЇ ГІДНОСТІ ЗА ДОБИ
ПРОСВІТНИЦТВА: І. КАНТ .....……..... 96

Білодід В. Д.
ПЛАТОНІЗМ ТА АРІСТОТЕЛІЗМ ЯК ДЖЕРЕЛО ВІДМІННОСТЕЙ
ВНУТРІШНЬОЇ ФОРМИ ХРИСТИЯНСЬКИХ ТРАДИЦІЙ
ЗАХІДНОЇ ЄВРОПИ ТА ВІЗАНТІЇ ДОБИ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ ……... 111

Волковський В. П.
СВІТОГЛЯДНО-ЦІННІСНІ ВИМІРИ ЛОКАЛЬНОЇ ПОЛІТИЧНОЇ СВІДОМОСТІ УКРАЇНИ: ДО АНАЛІЗУ СТРАТЕГІЙ ПОШИРЕННЯ І ЗБЕРЕЖЕННЯ ДОКТРИНИ «РУССКОГО МИРА» …….. 140

ЕПІСТЕМОЛОГІЯ І ТЕОРІЯ ПІЗНАННЯ

Подмазін С. І.
СВІДОМІСТЬ: МІЖ ДІЯЛЬНІСТЮ І СПОГЛЯДАННЯМ …….. 157

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Корнійчук Ю. Ю.
МІЖРЕЛІГІЙНІ ОРГАНІЗАЦІЇ: СТАН І НАПРЯМИ ДОСЛІДЖЕНЬ В УКРАЇНСЬКОМУ КОНТЕКСТІ ……..... 172

Таміла Абдуллаєва, Рустам Гафурі, Хайсам Ага
ХАРАКТЕРИСТИКА РІДКІСНИХ ВИДІВ ХАДИСІВ ТА ЇХ ВАЖЛИВІСТЬ ДЛЯ НАУКИ ХАДИСОЗНАВСТВА …….. 186

КЕРІВНИЦТВО ДЛЯ АВТОРІВ

Редакція приймає до друку наукові матеріали з різних аспектів філософії та релігієзнавства: статті, коментовані публікації джерел, переклади, огляди наукових конференцій, рецензії, бібліографічні огляди книг і наукової періодики.

Рукописи мають відповідати критеріям: дослідження має бути самостійним, оригінальним і значущим для відповідної сфери філософського знання; містити безперечну наукову новизну; відповідати науковим пріоритетам журналу; текст не має бути опублікованим раніше ні в друкованому, ні в електронному вигляді; виклад має бути забезпеченим достатніми за обсягом та правильно оформленими посиланнями на джерела та літературу.

ВИМОГИ ДО РУКОПИСІВ:

Відповідно до Постанови Президії ВАК України від 15.01.03 № 7-05/1 структура статті повинна включати: постановку проблеми у загальному вигляді та її зв'язок з важливими науковими чи практичними завданнями; аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми і на які спирається автор, виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується означена стаття; формулювання цілей статті (постановку завдання); виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів; висновки з даного дослідження і перспективи подальших розвідок в обраному напрямі.

Обов'язковими елементами статті є:

• **Індекс DOI** (надається редакцією видання).

• **Індекс УДК**, який розташовують перед заголовком статті, окремим рядком, у лівому верхньому куті.

• **Заголовок статті**. Подається двома мовами: українською й англійською.

• **Відомості про автора** (авторів) – прізвище, ім'я та по-батькові; науковий ступінь, звання (якщо є); посаду; організацію (місце навчання); електронну адресу; контактний телефон; за наявності – сторінку автора у Google Scholar, Scopus або інших наукометричних базах. Подаються двома мовами: українською й англійською. Слід подавати офіційний переклад англійською назви місця роботи/навчання (як його визначено, наприклад, на сайті організації).

• **ORCID ID** автора (анкета має бути заповненою).

• **Анотація**. Подається двома мовами: українською й англійською. Побудова анотацій: характеристика основної теми, проблеми, цілі, узагальнені результати. Обсяг анотацій: українською мовою – не менше 1000 знаків, англійською – не менше 1800 знаків.

• **Ключові слова**. Подаються двома мовами: українською й англійською. Кількість ключових слів – не менше п'яти і не більше десяти. Ключові слова мають відповідати змісту статті.

• **Список літератури**. У зв'язку з включенням журналу до міжнародних бібліографічних баз даних, список літератури складається з двох блоків: ЛІТЕРАТУРА і REFERENCES:

1) ЛІТЕРАТУРА – нумерований список використаних в тексті джерел мовою оригіналу. Джерела у списку літератури не повторюються. Оформляються ВИКЛЮЧНО відповідно до українського стандарту бібліографічного опису (ДСТУ 8302:2015).

2) REFERENCES – той самий список літератури, але в ньому джерела з будь-яких мов, що не використовують латиницю (українська, російська, арабська, китайська та ін.), мають бути перекладені англійською мовою з поміткою мови оригіналу: [In Ukrainian], [In Russian], [In Arabic], [In Chinese] та ін. Назви періодичних україно- та російськомовних видань (журналів, збірок та ін.) пишуться спочатку транслітерацією, а потім, у дужках, англійською. В основу цитування REFERENCES покладено **стиль APA**.

Правила і приклади оформлення списку літератури містяться на сайті http://multiversum.com.ua в розділі «Керівництво для авторів».

Тексти подаються у **форматі** Microsoft Word або RTF.

Посилання у текстах на цитовану літературу є обов'язковими. Вони мають бути пронумеровані за наскрізною нумерацією зі вказівкою номера цитованої сторінки, й узяті в квадратні дужки. Приклад оформлення посилання: [10, с. 116], де "10" - це порядковий номер цитованого джерела, "116" - номер цитованої сторінки.

Графіки, діаграми, рисунки, схеми, таблиці мають бути виконані й роздруковані в чорно-білому варіанті. Рисунки (графіки, діаграми, фото та ін.) подаються в тексті лише у форматі *.bmp або *.jpg (бажано надавати їх і окремим файлом). Рисунки, зроблені із застосуванням засобів MS Word, не допускаються. Таблиці подаються у книжній орієнтації. Скановані ілюстрації та таблиці неприпустимі.

Матеріали подаються на електронну скриньку article@multiversum.com.ua або через сайт журналу http://multiversum.com.ua за допомогою платформи OJS (відкрита журнальна система).

Редакція зберігає за собою право на редагування й скорочення матеріалів.

Редакція не завжди поділяє думки авторів.

Відповідальність за точність поданих фактів, цитат, цифр і прізвищ несуть автори матеріалів.

НАУКОВЕ ФАХОВЕ ВИДАННЯ

ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ ІМЕНІ Г.С. СКОВОРОДИ НАН УКРАЇНИ

ГРОМАДСЬКА ОРГАНІЗАЦІЯ
«ФІЛОСОФСЬКО-ГУМАНІСТИЧНА АСОЦІАЦІЯ»

Включено до Переліку наукових фахових видань України
згідно з наказом Міністерства освіти і науки України
від 17.03.2020 р. № 409

Мультиверсум. Філософський альманах

ВИПУСК 2(174). Том 1.

Літературний редактор: *Л. Я. Ловкая*

Комп'ютерна верстка: *І. Б. Ничай*

Обкладинка: *В. С. Соловйова*

Підписано до друку 05.10.2021.
Формат 60x90 1/16. Папір офс.
Друк офс. Гарнітура Times.
Ум.-друк. арк. 12,5. Обл.-вид. арк. 10,21.
Наклад 100 прим. Ціна договірна.

КИЇВ – 2021