

Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України

Передплатний індекс
49796

ISSN 2078-8142



МУЛЬТИВЕРСУМ

ФІЛОСОФСЬКИЙ АЛЬМАНАХ



ВИПУСК 2 (176). Том 1

КИЇВ – 2022

Мультиверсум. Філософський альманах / Гол. ред. В. В. Лях.
Випуск 2(176). Том 1. Київ, 2022. 190 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:

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

Видання засноване 1998 р.

Свідцтво про державну реєстрацію: 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 № 8 від 27 вересня 2022 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, 2022

© Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, 2022

© Громадська організація «Філософсько-гуманістична асоціація», 2022

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

УДК 177.3

DOI 10.35423/2078-8142.2022.1.2.1.

Д. В. Усов,

доктор філософських наук, професор,
Черкаський інститут пожежної безпеки імені Героїв Чорнобиля
Національного університету цивільного захисту України
e-mail: dimausov@i.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8898-9743>

ФІЛОСОФІЯ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ К.-О. АПЕЛЯ: УКРАЇНСЬКИЙ ТА ЄВРОПЕЙСЬКИЙ КОНТЕКСТИ

Актуальність обраної теми статті зумовлена практичними та теоретичними обставинами. По-перше, йдеться про важливість філософського осмислення К.-О. Апелем відповідальності як громадянської чесноти та сутнісної характеристики людського буття за умов боротьби України за своє існування. По-друге, запропонована Апелем спроба виокремлення найістотніших складових філософської концептуалізації ідеї відповідальності постає як усвідомлення неможливості справедливого, людяного розв'язання соціальних та міжкультурних конфліктів без належної взаємної поваги, визнання гідності їх учасників. То ж які складові та характерні риси, а також межі заснованої на тезі про ідеальну комунікативну спільноту, апелівської етики відповідальності? Відповідь на це актуальне особливо сьогодні запитання і стало предметом статті, новизна якої полягає у намаганні проаналізувати актуалізовані вітчизняними і західноєвропейськими дослідниками та реальними практичними проблемами засадничі аспекти філософії Апеля як філософії відповідальності. Звернення до основних складових філософії відповідальності свідчить, що вже в «Трансформації філософії» Апель прагне вийти за межі монологічного категоричного імперативу етики І. Канта. Йдеться про відмову К.-О. Апеля від методологічного соліпсизму філософії модерну і заміну його поняттями «порозуміння», «згоди», «угоди»,

«спілкування» та побудову на цих засадах трансцендентальної філософії апріорі інтерсуб'єктивного порозуміння, в межах якого навіть самотня людина може пізнати та зрозуміти світ. Саме К.-О. Апель наголошує на тому, що колективну безвідповідальність необхідно замінити колективною відповідальністю, співвідповідальністю заснованою на новій філософській антропології, осердям якої й стане апелівська людина відповідальна. Проте видатний німецький інтелектуал так і залишився на порозі свого мирного європейського будинку й не зміг подивитися на суперечливий сучасний світ крізь призму не лише своєї дискурсивної етики, а й поглядом живого, соціокультурно вкоріненого буття Іншого. А «криза розуму», яку він так прагнув подолати, трагічно постала вже без нього, перед нами, набула нових жахливих вимірів: коли нетерпимість до іншого, особливого буття стала не просто незаконною чи аморальною, а відверто безвідповідально-злочинною.

Ключові слова: К.-О. Апель, відповідальність, справедливість, дискурс, дискурсивна етика, визнання, ідентичність, моральні норми, досвід, життя.

Запропонована в статті реконструкція філософії відповідальності видатного німецького філософа К.-О. Апеля була написана ще до трагічних подій в Україні й присвячувалася до 100-річчя з дня його народження. Але саме життя дещо змінило цей текст, бо принципово змінилися контексти. І важливою для розуміння сутності та меж дискурсу відповідальності Апеля стали на сьогодні не стільки захоплені, а й критичні звернення до його спадщини численних учнів та послідовників і, в першу чергу, повоєнна праця К. Ясперса з промовистою назвою «Питання провини. Про політичну відповідальність Німеччини» [10].

Безумовно, передісторія українського перекладу найважливішої (після двотомної «Трансформації філософії») праці Апеля «Дискурс і відповідальність» допоможе прояснити й адекватно реконструювати сутність філософії відповідальності Апеля, його дискурсивної етики, з'ясувати її трансформацію від етики дискурсу до етики відповідальності. Однією з перших на українських теренах проблему відповідальності у філософії К.-О. Апеля досліді-

ла Л. Ситніченко у вже для України класичній на сьогодні праці «Першоджерела комунікативної філософії» у розділі «Комунікативна філософія за умов «кризи розуму» [6, с. 12–29]. Особливістю її бачення філософського доробку Апеля постало прагнення оприятити сутність етики відповідальності. Йдеться про звернення до чіткого визначення ним у збірці «Практична філософія» безпосередньо етики відповідальності у порівнянні останньої з етикою Канта: «Кант робить крок від гетерономної етики обов'язку до автономної етики переконань, але це не той крок, на який ми чекаємо – крок до етики відповідальності. Адже саме з її точки зору моральний обов'язок людини виникає із взаємних вимог відповідальності мислячих людей у межах комунікативної спільноти» [6, с. 22]. Ці актуальні для мирного повоєнного часу роздуми Апеля над проблемою відповідальності доповнено (у цитованому дослідженні) відомою статтею М. Ріделя «Свобода і відповідальність. Два засадничих поняття комунікативної етики», який наголошує на тому, що в понятті відповідальності перехрещуються мовні та реальні стосунки [6, с. 81].

Принагідно зауважимо, що свою багаторічну суперечку з Кантом Апель завершує «спробою критично-методологічної реконструкції кантівської концепції з точки зору трансцендентально-прагматичної етики відповідальності». Саме таку назву має один із розділів його останньої прижиттєвої книги «Трансцендентальна рефлексія та історія» [8]. В означеному річищі рухається і відомий український дослідник та послідовник Апеля – А. Єрмоленко. Розглядаючи сучасну ситуацію в термінах морально-етичної, ціннісної кризи, визначаючи сутність комунікативної філософії Апеля як трансцендентальну прагматику, він звертає увагу на її відмінність від семіотичної теорії, комунітаризму та, слідом за Апельем, оптимістично окреслює завдання розбудови нової етики – етики відповідальності, «яка виконувала б функцію критичної, або легітимуючої інстанції і здійснювала б контроль за розвитком сучасного суспільства» [5, с. 26].

Для розуміння європейського контексту філософії К.-О. Апеля цікавою та знаковою стала збірка праць видана 2003 року

під назвою «Рефлексія та відповідальність. Дискусія з Карлом-Отто Апелем», де було опубліковано важливі для осмислення творчого доробку Апеля, його концепту відповідальності, розвідки Є. П. Бруне, Д. Бюлера, Ю. Габермаса, М. Кетнера. Зокрема Є. П. Бруне наголошує на внутрішній еволюції роздумів Апеля про відповідальність до аналізу співвідповідальності. Про основні акценти запропонованого Бруне аналізу свідчить і назва статті «Співвідповідальність і персональна відповідальність в аргументативному діалозі» [9]. На понятті співвідповідальності у Апеля акцентує увагу й А. Єрмоленко. На його думку, Апелева «концепція співвідповідальності заснована на розумінні ним людини як члена «спільноти мовленнєвого порозуміння і співпраці. Це дає можливість досягнути суб'єкта відповідальності з іншої позиції, ніж це передбачалося традиційними етиками. Суб'єктом відповідальності є не обмежена своїм життєсвітом окрема людина, а кожен на підставі взаємозалежності з іншими людьми через мовний і суспільний виміри. Таким чином, суб'єкт відповідальності постає як колективний, як особи та інституції, які одночасно не розділяють відповідальність, проте кожен несе її у всій повноті» [4, с. 105]. Незважаючи на твердження про те, що «концепцією співвідповідальності передбачена також особиста відповідальність», а «співвідповідальність лежить в основі індивідуально прийнятої відповідальності» [4, с. 107], питання про взаємини колективної та персональної відповідальності (особливо в контексті злочинів путінського режиму проти людяності, проти цивільного населення) залишається відкритим і безумовно передбачає і персональну, і колективну відповідальність. Саме цю тезу про свідомі людські дії, за які людина і несе відповідальність вже було висловлено у дискусіях про межі апелівського трансценденталізму. Зокрема, у передмові до відомої українському читачеві «Демократії в епоху глобалізації», О. Гюффе наголошує на важливості взаємозв'язку принципу справедливості та відповідальності: «Самоорганізація і відповідальність набувають завершеності у кваліфікованій демократії: якщо колективний суб'єкт по-справжньому стає правовим, то це засвідчує здійснення його самоорганізації. Та коли це пов'язане ще й з принципами

справедливості, то йдеться не просто про здатність до відповідальності, а й про справжню відповідальність» [3, с. 9]. Про слушність означеного зауваження свідчить звернення Апеля до проблеми справедливості в аспекті відповідальності у вже цитованій вище праці у розділі «Проблема справедливості у мультикультурному суспільстві» [8, с. 226–254]. Проте вже тут виникає питання: хто, перед ким і якою мірою є відповідальним? Як на це питання відповідає і чи дає відповідь Апель, ми й прагнемо розглянути. Та, зрештою, вийти за межі тлумачення навіть розширеного, проте, як з'ясувалося, дещо наївно-утопічного бачення відповідальності не лише Апелем, а і його учнями та послідовниками, зокрема Д. Бьолером. Про що промовисто свідчить український (проте далекий від трагічних реалій нашого сьогодення життя) переклад його книги «Відповідальність за майбутнє з глобальної перспективи. Актуальність філософії Ганса Йонаса та етики дискурсу» [2].

Якщо звернутися до основних складових філософії відповідальності Апеля, то вже в «Трансформації філософії» він прагне вийти за межі монологічного категоричного імперативу етики І. Канта за допомогою поняття ідеальної комунікативної спільноти. То ж які складові та характерні риси, засновані на тезі про ідеальну комунікативну спільноту, апелівської етики відповідальності? Відповідь на це актуальне й сьогодні запитання і є предметом нашої статті, новизна якої полягає також у прагненні виокремити актуалізовані вітчизняним та західноєвропейським філософськими ландшафтам аспекти філософії Апеля. З метою послідовного конструктивного аналізу основних складових та принципів вимірів етики відповідальності К.-О. Апеля варто реконструювати його філософію як етику солідарної глобальної відповідальності та комунікативної взаємодії за умов глобальної екологічної та соціальної кризи та життєво-нагальної необхідності поєднання ідеї суспільної угоди, справедливості та відповідальності. Репрезентуючи філософію К.-О. Апеля в якості одного із провідних новітніх способів комунікативної трансформації філософії, його послідовники та учні (Д. Бьолер, Ю. Габермас, А. Єрмоленко, В. Кульман) слушно наго-

лошують на тому, що саме твори К.-О. Апеля є найповнішим свідченням повороту, «трансформації» сучасної передусім практичної філософії. Йдеться, насамперед, про окреслення тих універсальних умов та принципів, на які спирається будь-яке людське спілкування. Та про наповнення новим змістом трансцендентальної аргументації класичної філософії. Іншими словами, варто говорити про відмову К.-О. Апеля від теоретико-пізнавального (або ж методологічного) соліпсизму філософії модерну і заміну його поняттями «порозуміння», «згоди», «угоди», «спілкування» та побудову на цих засадах трансцендентальної філософії апіорі інтерсуб'єктивного порозуміння, в межах якого навіть самотня людина може пізнати та зрозуміти світ. Вже у «Трансформації філософії» Апель, на засадах комунікативного підходу, виходить з того, що розробка ціннісних нормативів мусить бути вкорінена не в традиції, як вважають Г.-Г. Гадамер та неоконсерватори, та в монологічному розумі західноєвропейського раціоналізму, а саме в комунікації. Тож раціонально-комунікативне обґрунтування цінностей може бути здійснено лише за відсутності відмінних від комунікативної спільноти авторитетів. Лише «на основі порозуміння у мовленнєво-комунікативній взаємодії індивідів можуть бути витворені морально-практичні нормативи» [5 с. 30]. Апель наполегливо перетворює кантівську спробу розбудови універсальної справедливості на тезу про те, що легітимними можуть бути лише ті норми та цінності, які укладені вільними та рівними людьми. Проте однієї згоди, як свідчить праця Апеля «Дискурс та відповідальність», тут недостатньо, ми мусимо вийти за межі емпіричного консенсусу до відкритого універсального громадського дискурсу. За словами самого Апеля, йдеться про легітимацію моральних та правових норм через згоду всіх учасників вільного, не примусового дискурсу. Апель назвав свою етику «трансцендентальною комунікативною етикою», котра спирається, як ми вже зазначали, на поняття необмеженої комунікативної спільноти. «Завдяки тому, що комунікація, порозуміння (як поставові поняття комунікативної філософії) передбачають суб'єкт-суб'єктний зв'язок та визнання в людині суверенної особистості, комунікативна філософія сутнісно збігається

у засадничих питаннях з етикою як цариною між особистих людських взаємин» [6, с. 18]. Саме у «Трансформації філософії» (особливо в розділі «Апріорі комунікативної спільноти та головні положення етики») Апелъ розбудовує теорію остаточного обґрунтування та аргументації в межах комунікативної спільноти. На шляху осмислення найсприятливіших умов для людської аргументації, Апелъ і запроваджує поняття «трансцендентальної», «ідеальної комунікації», що є синонімом необмеженої комунікативної спільноти. У такий спосіб витлумачена комунікація виступає засадою будь-якої угоди, надає можливість досягнення справжнього порозуміння в складних життєвих ситуаціях. Тобто «мета правила всіх конвенційно встановлених правил», вкорінені не в конкретних мовних та соціальних контекстах, а в «трансцендентальній мовній грі або необмеженій комунікативній спільноті» [7, с. 248]. Істотна роль в запропонованому Апелем підході до усвідомлення значення порозуміння та обмеження конвенційного тлумачення можливостей угод та порозуміння належить з'ясуванню обмеженості реальної комунікації, яка і є власне процесом обговорення та досягнення згоди між її учасниками. Важливою перепорою для завершення осмислення місця реальної комунікації в досягненні на її засадах всезагальної та об'єктивної згоди є не лише її конкретна просторова та часова обмеженість. Проблематичним залишається питання про критерії емпіричної аргументації, яке для свого вирішення потребує, на думку Апеля, встановлення необхідних умов для аргументації, що є важливою умовою для досягнення згоди. Запропонована Апелем ідеальна (трансцендентальна) комунікація, як синонімом необмеженої комунікативної спільноти стає засадою не лише згоди, але й комунікації, спілкування загалом. Можливість для важливого в розмаїтих життєвих ситуаціях людського буття взаєморозуміння спирається, на думку Апеля, на певні правила, про які, люди не домовляються, саме останні стають засадою людського спілкування. То ж в його етиці дискурсу, на відміну від етики Канта, йдеться про метанорму аргументативного досягнення консенсусу, яка спирається на тезу про те, що аргументативний дискурс усіх можливих учасників спілкування стає ідеальною інстан-

цією обґрунтування та легітимації передусім проблематичних норм та цінностей. Важливою особливістю необмеженої комунікативної спільноти є її контрафактичність та, через це, апіорна заданість виступати в якості трансцендентальної передумови комунікації.

На засадах істотно трансформованої «рефлексивної трансцендентальної філософії» Апель говорить про принципову можливість обґрунтування етики. Її «строго рефлексивне обґрунтування» будується на розрізненні пропозиціональних та перформативних аспектів мовлення та на теорії аргументу. «Саме з визнанням раціональної аргументації пов'язане визнання «спільноти аргументуючих», що є втіленням застосування трансцендентально-прагматичних положень остаточного обґрунтування до проблем практичної філософії. Сама процедура такого обґрунтування виходить не лише із безсумнівності для нас ситуації аргументації, а й з того, що сама осмислена аргументація можлива лише в площині необмеженої комунікативної спільноти» [1, с. 185]. В межах свого варіанту трансформації трансцендентальної парадигми філософського мислення К.-О. Апель знову розгортає тезу про те, що необмежена комунікативна спільнота – це та «передумова трансцендентально-прагматичного саморозуміння філософії, яка згодом перетворилася на категоричний імператив комунікативної етики – діяти так, ніби ти є членом ідеальної комунікативної спільноти» [Там само]. При цьому він вирізняє два пласти інтерсуб'єктивної спільноти: пласт емпірично, історично утвореної злагоди та взаємодії (фактичного апіорі належності до реальної комунікативної спільноти), з одного боку, та нормативно-ідеальний пласт (регулятивне апіорі ідеальної комунікативної спільноти), з іншого, як єдино можливий «регулятивний принцип» справжнього вільного порозуміння. Ця нова форма несвободи є не менш болісною та важкою, ніж інші її форми. Тому цілком природно, що в сучасній філософії виникає проблема подолання залежності від панування (у різних формах обмежень та тиску) певного класу чи групи над іншими людьми. Йдеться, насамперед, про створення умов для можливості вільно думати та не залежати від занадто конкретних спільнот, які нав'язують стереотипи, не засновані на правах і свободах.

Таким чином, на думку Апеля, аби не наразитися на несправедливість чи маніпуляцію, кожен учасник реальної взаємодії має бути спроможним наперед мати на увазі ідеальну комунікативну спільноту (або ж спільноту аргументуючу): тобто кожна «здатна до мови» людина, яка в процесі соціалізації та оволодіння мовою водночас набула й «комунікативної компетенції», перебуваючи в істині, мусить зберігати такий стан речей шляхом «трансцендентальної рефлексії». К.-О. Апель також стверджує, що через визнання та повагу до головної норми аргументативного дискурсу: рівноправність та спільну відповідальність усіх його учасників, можливо обґрунтувати доповнювальність двох головних ідеально-типових позицій сучасної практичної філософії: універсалістської етики справедливості та прагматично-аристотелівської етики доброго життя. Адже ця доповнювальність притаманна самій сутності концепції «трансцендентального комунітаризму» дискурсивної етики, котра виходить, на думку Апеля, з регулятивного апріорі ідеальної комунікативної спільноти, з одного боку, та фактичного апріорі реальної спільноти, з іншого. Саме завдяки ідеальній комунікативній спільноті ми дійсно можемо вийти за межі «фактичного апріорі традиційної спільноти». Послідовно розкриваючи зміст своєї етики відповідальності, К.-О. Апель наголошує на тому, що його ідеальна комунікативна спільнота – це необхідна передумова серйозної аргументації та регулятивна ідея. Незважаючи на те, що правдива аргументація мусить бути вільною від примусу (але не від примусу кращого аргументу), ми ставимо за мету, разом з К.-О. Апелем, йти далі і вже в межах етики відповідальності розглянути її філософсько-антропологічні виміри. Адже буде поверхнево вважати, що публічно визнані норми вкорінені у приватній сфері, а згода-компроміс аж ніяк не змінює часто глибоко приховану їх егоїстичну сутність. Апель, звертаючись до проблеми етичної раціональності, знову і знову наголошує на відмінності між стратегічно-економічною та стратегічно-політичною раціональностями, а також на тому, що «систематичне обґрунтування типології можливих форм раціональності людських дій шляхом трансцендентально-прагматичної рефлексії є принципово досяжним» [1, с. 60]. Він та-

кож пропонує свій абрис розмаїтих типів раціональності, враховуючи той факт, що «поняття раціональності найчастіше розуміють як ціннісно-нейтральний логічний висновок чи математичний апарат певного інструментального застосування – ще з часів Томаса Гоббса йдеться про «раціональність» як засаду теоретичного і практичного розуму» [1, с. 61].

В контексті запропонованого Апелем визначення раціональності актуалізується також і проблема суспільної угоди, на чому Апель наголошує у такий спосіб: якби засадою етичних норм та цінностей була вільна угода, то не виникало б питання про необхідність правових чи навіть кримінальних застережень для переважно більшості угод. «Показово, – зазначає Апель, – що вже Гоббс свого часу визнавав, що суспільна угода, на якій ґрунтується правова держава, тримається на інтересах кожного. Але в їхньому прорахованому інтересі міститься також – за умови дотримання договору всіма іншими – можливість принагідно відмовитися від нього, щоб насолоджуватися отриманими внаслідок цього паразитичними додатковими перевагами» [1, с. 51-52].

Розкриваючи зміст етики відповідальності, К.-О. Апель наголошує на тому, що його ідеальна комунікативна спільнота – це необхідна передумова серйозної аргументації. Варто також зауважити, що робота Апеля «Дискурс та відповідальність» насичена тезами, яким притаманне гуманістичне, філософсько-антропологічне наповнення. Зокрема, в розділі першому «Конфлікти нашого часу і вимога ґрунтовної етико-політичної орієнтації» Апель зазначає: «Та обставина, що конфлікт між бідністю та багатством у контексті північно-південного конфлікту багато в чому збігається з міжнаціональним конфліктом – як зовнішньополітичною боротьбою за владу та престиж, – допомагає зрозуміти, що цей аспект міжлюдських конфліктів навряд чи пом'якшиться перед загрозою екологічної кризи, проте, що дуже ймовірно, може навіть загостритися» [1, с. 21]. В означеному сенсі постає і визначення Апелем потреби в етиці відповідальності, як відповіді за наслідки людської, тепер вже планетарної технічно-індустріальної діяльності. Варта уваги і теза Апеля про те, що на сьогодні за умов глоба-

льної екологічної та соціальної кризи недостатньо етики екзистенціальної граничної ситуації. Йдеться про етику солідарної глобальної відповідальності та комунікативної взаємодії інтересів та обговорення кризових ситуацій. Проте для сучасних європейських реалій найпридатнішою видається думка Апеля про віднесення етики відповідальності до конкретної ситуації, «відповідальності за окреме політичне рішення – це мав на увазі М. Вебер, коли говорив про «ситуаційну етику», що її пізніше було розроблено в екзистенціалізмі, наприклад, у Сартра, як етику екзистенціальної граничної ситуації» [1, с. 22]. І мова йде не лише про те, що граничні ситуації завжди існують, а нагальна на сьогодні етика спільної, солідарної відповідальності вкорінена в персональній відповідальності кожного, особливо тієї людини, яка може впливати, грати ролями, навіть життями інших людей. Адже саме людина влади, як міркували філософи вже з кантівських часів, мусить бути насамперед чесною та справедливою. З огляду на цю, як виявилось, утопічну тезу, Апель робить теоретичні висновки і вважає, що запропоновані аналітичною філософією три аксіоматичні передумови раціонального обґрунтування етичних норм виглядають щонайменше схематичними і потребують доповнення, опертя на етичні висновки екзистенціалізму. Адже, констатує Апель, екзистенціалізм та аналітична філософія не є несумісними протилежностями, а скоріше перебувають в суперечливих взаєминах взаємодоповнення, як і ті сфери людського буття, на які вони орієнтуються. Йдеться про як про достеменну царину ціннісно-нейтральної наукової раціональності, так і про царину особистих замірів людського сумління. Ця теза стала лише теоретично плідною, але практично слабкою. В її межах необхідно спробувати, що й пропонує Апель, обґрунтувати таке поняття, як етичний обов'язок. Проблема полягає саме в переході від морального чуття до цілераціонального обґрунтування обов'язків.

Важливою особливістю новітніх філософських дискурсів є їхня органічна приналежність до царини дискусій про пошуки моральних засад сучасного суспільства, коли основні етичні настанови полишають сферу приватного життя. Саме К.-О. Апель наголо-

шує на тому, що колективну безвідповідальність необхідно замінити колективною відповідальністю. Таким чином, у цьому річизії ґрунтовної зацікавленості алгоритмами обґрунтування універсальних цінностей вкорінена новітня філософська антропологія, осередком якої й може стати апелівська *людина відповідальна*. Проте ні Апел, ні його західні учні та послідовники (наприклад, Д.Бюлер) не змогли вийти за поріг свого комфортного європейського дому й подивитися на трагічно-суперечливий світ 21 століття крізь призму не лише дискурсивної етики, але й поглядом живого, болісно вкоріненого у свій життєвий світ буття Іншого. Адже «криза розуму», яку він так прагнув подолати, постає перед нами знову і знову, набуваючи нових жажливих вимірів. Що й уможливило низку теоретичних висновків. По-перше, відповідальність в граничних ситуаціях постає як прагнення захищати власний життєвий простір, що вказує на її екзистенційну модальність. Йдеться про відповідальність як фрму турботи про колективну та індивідуальну ідентичність та недостатність обстоюваного К.-О.Апелем та М.Ріделем її переважно мовно-комунікативного сенсу. Незважаючи на те, що Апел до останніх днів свого життя працював над пошуком «відповіді етики дискурсу на моральні виклики сучасності» [8, S.51-192], його філософія відповідальності та співвідповідальності та ідея обґрунтування «планетарної макроетики» залишилися безпорадними перед новими суспільними викликами. По-друге, це свідчить також про необхідність доповнення апелівського тлумачення відповідальності розумінням, дослідженням її нових рівнів, зокрема в сенсі запропонованого К.Ясперсом концепту провини [10]: відповідальності кримінальної, політичної, метафізичної та моральної.

ЛІТЕРАТУРА

1. Апел К.-О. *Дискурс і відповідальність: проблема переходу до постконвенціональної моралі*. К., 2009. 430 с.
2. Бюлер Д. *Відповідальність за майбутнє з глобальної перспективи. Актуальність філософії Ганса Йонаса та етики дискурсу*. К., 2014. 114 с.

3. Гьофе О. *Демократія в епоху глобалізації*. К., 2007. 438 с.
4. Єрмоленко А. *Дискурс. Комунікація. Моральність*. К., 2021. 437 с.
5. Єрмоленко А. *Комунікативна практична філософія*. К., 1999. 488 с.
6. Ситніченко Л. *Першоджерела комунікативної філософії*. К., 1996. 176 с.
7. Apel K.-O. *Transformation der Philosophie*. Fr./am Main. Bd.2, 1973. 378 S.
8. Apel K.-O. *Transzendente Reflexion und Geschichte*. Berlin, 2017. 371 S.
9. Brune J. P. Mitverantwortung und Selbstverantwortung im argumentativen Dialog. *Reflexion und Verantwortung. Auseinandersetzung mit Karl-Otto Apel*. Frankfurt am M., 2003. S. 97–112.
10. Jaspers K. *Die Schuldfrage. Von der politischen Haftung Deutschlands*. München, Zürich, 1965. 112 S.

REFERENCES

- Apel, K.-O. (2009). *Discourse and responsibility: the problem of the transition to post-conventional morality*. Kyiv, 430. [In Ukrainian].
- Boler, D. (2014). *Responsibility for the future from a global perspective. The relevance of the philosophy of Hans Jonas and the ethics of discourse*. Kyiv, 114. [In Ukrainian].
- Höffe, O. (2007). *Democracy in the age of globalization*. Kyiv, 438. [In Ukrainian].
- Yermolenko, A. (2021). *Discourse. Communication. Morality*. Kyiv, 437. [In Ukrainian].
- Yermolenko, A. (1999). *Communicative practical philosophy*. Kyiv, 488. [In Ukrainian].
- Sytnichenko, L. (1996). *The original sources of communicative philosophy*. Kyiv, 176. [In Ukrainian].
- Apel, K.-O. (1973). *Transformation der Philosophie*. Fr./am Main, 378. [In German].

Apel, K.-O. (2017). *Transzendente Reflexion und Geschichte*. Berlin, 371. [In German].

Brune, J. P. (2003). Mitverantwortung und Selbstverantwortung im argumentativen Dialog. In *Reflexion und Verantwortung. Auseinandersetzung mit Karl-Otto Apel*. Fr./am Main, 97-112. [In German].

Jaspers, K. (1965). *Die Schuldfrage. Von der politischen Haftung Deutschlands*. München, Zürich, 112. [In German].

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>

Philosophy of responsibility of K.-O. Apel: Ukrainian and European contexts

Abstract

The relevance of the chosen topic of the article is determined by practical and theoretical circumstances. Firstly, it goes about the importance of the philosophical understanding of K.-O. Apel of responsibility as a civic virtue and an essential characteristic of human being under the conditions of Ukraine's struggle for its existence. Secondly, proposed by Apel attempt to single out the most essential components of the philosophical conceptualization of the idea of responsibility appears as a realisation of the impossibility of a fair, humane resolution of social and intercultural conflicts without due mutual respect and recognition of the dignity of their participants. So what are the components and characteristic features, as well as the limits of the appellate ethics of responsibility based on the thesis of an ideal communicative community? The answer to this question is especially relevant today and became the subject of the article, the novelty of which consists in an effort to analyse the fundamental aspects of Apel's philosophy as the philosophy of responsibility, actualized by domestic and Western European researchers and real practical problems. Turning to the main components of the philosophy of responsibility shows that in the "Transformation of Philosophy" Apel seeks to go beyond the monologic

categorical imperative of I. Kant's ethics. It goes about the refusal of K.-O. Apel against the methodological solipsism of modern philosophy and its replacement by the concepts of "understanding", "agreement", "communication" and the construction of a priori intersubjective understanding on the basis of these principles of transcendental philosophy, within which even a lonely person can know and understand the world. It is K.-O. Apel who emphasizes that collective irresponsibility must be replaced by collective responsibility, co-responsibility based on a new philosophical anthropology, the centre of which will be Apel's responsible person. However, the outstanding German intellectual just remained at the threshold of his peaceful European home and was unable to look at the controversial modern world through the prism of not only his discursive ethics, but also through the eyes of the living, sociocultural rooted being of the Other. And the "crisis of mind", which he was so eager to overcome, tragically appeared without him, in front of us, acquired new terrible dimensions: when intolerance to another, special being became not just illegal or immoral, but frankly irresponsible and criminal.

Keywords: *K.-O. Apel, responsibility, justice, discourse, discursive ethics, recognition, identity, moral norms, experience, life.*

УДК 141(37-11+4-15) "2/13"
DOI 10.35423/2078-8142.2022.2.1.2

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 ХРИСТІЯНСЬКИХ ТРАДИЦІЙ ЗАХІДНОЇ ЄВРОПИ ТА ВІЗАНТІЇ ДОБИ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

Стаття друга

У статті досліджується ставлення візантійців до давньогрецької філософії загалом, а насамперед – до вчень Платона і Арістотеля. Показано, що у Візантії, на відміну від Західної Європи, була не одна, а дві філософії, які співіснували поруч одна з одною, як «статті в енциклопедії» (І. Мейєндорф), а саме: антична філософія світських інтелектуалів-гуманістів, з одного боку, парадигмальна для візантійської цивілізації філософія святоотчого православного традиціоналізму – з іншого. Та була «струмком», ця – рікою; та була наскрізь книжною, а ця – досвідною. У статті з'ясовується ставлення до платонізму і арістотелізму в першій з них. У короткому історико-філософському екскурсі простежені вузлові пункти її еволюції та позиції щодо платонізму й арістотелізму у ключових постатей візантійського гуманізму – Лева Філософа, Фотія, М. Псела, Варлаама Калабрійського, Г. Плїфона та Вісаріона Нікейського. Доводиться, що Філософом візантійських гуманістів була дуада Арістотель-Платон, а присутньо – все ж Платон. Гуманісти розв'язували це питання, спираючись на неоплатонізм: Платон – вершина філософської мудрості, а Арістотель – шлях

*(«вступні двері») до неї; він – вчитель про «речі природні», а той – про «божественні»; Арістотель – логік і фізик, а Платон – метафізик, а головне – богослов. Платон-богослов вочевидь (для неоплатоніків і гуманістів) вивищується над «небогословом» Арістотелем. Обґрунтовується висновок про платонізм (і неоплатонізм) як про філософський підмурок і візантійського, і ренесансно-італійського гуманізму. Стверджується теза про дві історичні заслуги візантійських гуманістів: 1) збереження *Corpus Platonisum* і *Corpus Aristotelisum* та 2) пересадження в Італію збереженої класичної філософської спадщини, рукописних традицій платонізму, неоплатонізму, арістотелізму включно і «акушерство» в пологах тамтешнього ренесансного гуманізму.*

Ключові слова: Візантія, платонізм, арістотелізм, неоплатонізм, візантійські гуманісти, ісіхазм.

Ця стаття є продовженням попередньої [Див.: 5]. Доцільно ще раз нагадати про спільні для них підмуркові засади.

Антична Греція, як батьківщина європейської філософії, багата визначними мислителями, серед них – двома філософськими геніями – Платоном і Арістотелем. Це символічні постаті, уособлення двох ліній в розумінні філософії, отже – і двох напрямів у її історії: платонічно-софійного та арістотелічно-епістемного (Див.: 24, с. 9–22, 34–76). Σόφια в перекладі з грецької – мудрість, **ἐπιστήμη** – точне наукове знання.

Епістемна філософія наукорозмірна, софійна дружить з наукою, але нею не обмежується, бо *наука це ще не мудрість*. Архімед – це ще не Сократ. Пошук мудрості завжди і скрізь був пошуком Абсолюту, абсолютної істини. Саме цей пошук атрибутивний для софійної філософії і для власне філософії як такої, оскільки її ідея виражена ім'ям, що походить від слів «любов» (φίλια) і «мудрість» (σοφια).

Вчення Платона і Арістотеля – базові у філософських основах середньовічних культур християнського Сходу і християнського Заходу, Візантійської і Західноєвропейської цивілізацій. Творчу взаємодію платонізму й арістотелізму бачимо і там і тут, але – що

власне і є темою дослідження, – це взаємодія з *переважанням* аристотелізму на Заході, платонізму – на Сході. Про «богування» Арістотеля в католицькій Європі, в її схоластиці, йшлося в першій статті, в цій спробуємо розібратися у «хитросплетіннях» ставлення до названих вчень у Візантії.

Це питання обговорювалось і обговорюється багатьма істориками, але принагідно і фрагментарно. У неозорій бібліографії з візантиністики немає, наскільки нам відомо, окремої, присвяченої саме нашій темі, праці (статті чи монографії). Але є потреба в ній. Зокрема для нас, філософів-україністів. Україна за релігією і досі, а за парадигмальним типом філософування щонайменше до кінця Середньовіччя, – це духовна спадкоємниця Візантії. З'ясування особливостей материнської культури – ключ до глибшого розуміння «дитинної».

Нам потрібно у даному разі не так охопити повноту джерел і досліджень, як зібрати і, мірою сил, узагальнити та концептуалізувати те, що вже напрацювали доступні для нас провідні фахівці-візантиністи: О. Ф. Лосєв, Ф. М. Успенський, І. Мейєндорф, В. М. Лоський, Г. Острогорський, П. Лемерль, С. С. Аверінцев, Г. М. Хартман, А. П. Каждан, І. П. Медведев, Я. Н. Любарський, С. Б. Сорочан, Т. А. Сеніна, Ю. П. Чорноморець та ін.

Візантія (як і латинський Захід) могла спиратися у своєму культуротворенні насамперед і головним чином на потенціал двох тодішніх культуротворчих чинників, а саме – християнства і грецької класичної спадщини. Міланський едикт (313 р.) Константина I, скликаний ним Перший Вселенський Собор (325 р.), та антиязичницький едикт (391 р.) Феодосія I поєднали Церкву та Імперію настільки, що християнська релігія стала «надто близько до того, щоб стати державою» [17, с. 261]. Але хоча православ'я опанувало суспільством по горизонталі (всіма сферами життєдіяльності) і по вертикалі (єрархією цінностей колективної свідомості), все ж поруч з релігією тут завжди існував історично і посутньо незалежний від неї *світський елінізм* [Див.: 33, с. 258, 424–425].

Тріумфуюче християнство, відзначає П. Лемерль, зберегло у Візантії старі елінські школи, їх систему освіти та виховання. Приймаючи заходи перестороги, християни зазвичай пристосовувалися в цій сфері до того, що успадкували. Візантійська школа, як не дивно, не перейшла «у відання Церкви» [47, с. 193; Див.: 49, с. 754]. І в «нас немає жодного приводу думати, що освіта, яку отримував юний грек у V столітті, докорінно відрізнялася від тієї, яку він міг би отримати в II столітті», – стверджує П. Лемерль [17, с. 68]. Але й XI ст. мало чим відрізнялося у цьому сенсі від V-го. Курс освіти стало складатися з відомих дисциплін трівіума і квадриума й закінчувався в школах ритора і філософа [Див.: 6, 383–385; 44]. Гомер, як і в античності, залишався «зразком і наставником майже такою самою мірою, як і Біблія» [48, с. 224]. До 529 р. майже безперешкодно функціонували старі філософські школи, платонівська Академія в Афінах зокрема. Важливим центром збереження й продовження грецької класичної традиції був імператорський константинопольський університет, який був відкритий у 425 р. і проіснував з перервами і у видозмінених формах до пізнього Середньовіччя.

Європейський Захід потерпав від браку грецьких рукописів, а ще більше – від браку їх перекладів на латину. Візантія не знала цих проблем. Античні тексти були завжди під рукою, а мовного бар'єру не було. Проблемаю було їх регулярне відтворення. І хоча каліграфи не залишалися без роботи, імператорські скрипторії далеко не завжди працювали в повну силу. Рукописну спадщину грецької античності вперше вже в Константинополі порятували за Констанція II (337–361) завдяки настирливості філософа й імператорського радника Фемістія. Державним коштом каліграфи переписали тоді з папірусних сувоїв «на пергаменні кодекси всі давні твори, які ще могли зібрати» [17, с. 84]. Серед них – і тексти Платона та Арістотеля. Пізніше, від кінця VIII – початку IX ст., підпорчені часом і користуванням грецькі унціальні рукописи переписали істотно читабельнішим почерком – мінускулом (з відокремленням слів, пунктуацією, наголосами тощо) [Див.: 17, с. 171–175]. Від то-

го часу, вочевидь, вже не бракувало ані замовлень на переписування рукописів, ані їх «перевидань».

Успадкувала Візантія і те, що вважалося *філософським заповітом Античності*, а саме – *неоплатонізм*, тобто платонізм Плотіна (помер у 270 р.) та його послідовників. Тоді ці дві історичні форми платонізму ніхто не розрізняв. Слово «платонізм» виникло десь ближче до середини XVI ст., а слово «неоплатонізм» – лише в XIX ст. [60, с. 30–31]. Неоплатоніки вважали себе «просто платоніками – послідовниками вчення Платона й шанобливими витлумачениками його творів», і якщо й остерігались чогось, то «докорів у введенні новацій, невідомих Платону та іншим мудрецам давнини» [60, с. 32].

Увібравши найцінніше в давньогрецькій філософській думці, неоплатонізм, ясна річ, не оминув і Арістотеля. Відбувається своєрідна переоцінка його спадщини. Те, що в ній не суперечило Платону, Плотін асимілював у «Еннеадах». А в пізніших неоплатонівських школах філософію Стагірита, релятивізуючи її значущість, визнали *пропедевтичною, вступною* до вчення «божественного Платона» і його «священних текстів». Спростовуючи випади Арістотеля проти Платона, неоплатоніки почали систематично коментувати не лише твори вчителя, а і його учня. Це відбувалося почасти вже в Візантії. «Прокл, Дамаскій, Сімплікій та ін., яких зараховують до заключного періоду давньогрецької філософії, належать, – відзначає С. Аверінцев, – також Візантійській філософії» [1, с. 138]. То ж не дивно, що неоплатонічна традиція читання в своїх філософських школах лекцій про Арістотеля до вивчення діалогів Платона (як руху «від простого до складного», від «нижчого до вищого») перейшла і в школи візантійців.

І що ще важливіше, вони переосмислили язичницький неоплатонізм на християнський. Найґрунтовніше це було зроблено в надзвичайно авторитетних *Ареопагітиках*, автором яких вважався (хибно, на думку вчених) безпосередній учень ап. Павла Діонісій Ареопагіт [Див.: Діян. 17:34]. Врешті-решт християнські неоплатоніки стануть «панівною більшістю серед візантійських мислителів»

[59, с. 71], які у Візантії ніколи не були чимось єдиним, бо підсвідомо чи свідомо тяжіли зрештою до протилежних полюсів.

Полюсів, які породжувалися полярністю, вже відомих нам, найголовніших джерел (і складників) візантійської культури, через яких *християнізація* й *елінізація* візантійської свідомості перетворилися на сталі чинники її еволюції продовж усієї візантійської історії. Залежно від граничного переважання одного з них над іншим у свідомості візантійця, він попадав або в панівне середовище, умовно кажучи, «людей Церкви», або в тоненький прошарок носіїв світської вченості, *світських інтелектуалів* і, похідних від них, вже зовсім нечисленних *гуманістів*. Ця соціо-культурна поляризація відбувалася дуже поступово й тривалий час майже не помітно, але все ж неухильно.

Родовою прикметою гуманізму вважається антропоцентризм, принаймні, тяжіння до нього. Його елементи проглядаються і у візантійських гуманістів.

До IX ст. їх не видно. А починаючи з нього і, виразніше, пізніше, в колі інтелектуалів з'являються ті, хто настільки переймалися благоговінням перед антично-елінською культурою, настільки були переконані в неминущості мудрості грецьких філософів, що почали прискорено еволюціонувати в напрямку переорієнтації скоріше на ідеал усебічно освіченого *філософа* (вченого), ніж на вірцевий для християн ідеал *святого*. Ті, для кого ключовим у світогляді, поруч з Богом, ставали *розум і наука*, і взагалі *знання*, а схилення перед Христом безпроблемно суміщалося з визнанням авторитету Платона, Плотіна, Арістотеля. При цьому ці, зазвичай, приховано опонуючі Церкві інтелектуали, симпатизували частіше жителюбним світським людям, ніж аскетам. І якщо вони відмовлялися від родинного життя заради єднання з Богом, то згадані інтелектуали робили це заради науки, філософсько-філологічних студій, як надихаюче-винагороджуючої саму себе діяльності. Таких завжди, принаймні до останньої чверті XIV ст., було мало, «жменьки». Але вони були. І їх не без підстав називали «гуманістами». Хоча дискусія щодо коректності цієї номінації продовжується, сам цей термін

широко вживається візантіністами (П. Лемерлем, І. Мейєндорфом, Х. В. Байєром, І. Медведєвим та ін.)

У кожному разі, коли взяти таких майже сучасників у XI ст., як ігумен, містик-ісихаст св. Симеон Новий Богослов (949–1022), з одного боку, та визначний філософ-гуманіст Михаїл Псел (1018–1078) – з іншого, то психологічно і світоглядно вони, хоч би як їх називати, є незаперечними протилежностями. Симеон «відкидав будь-яку світську вченість» [26, с. 516], а Псел був з головою занурений у неї і розрізняв дві категорії людей, а посутньо – дві традиції візантійської філософської думки: 1) «тих, хто займається наукою» і 2) тих, хто, засвоївши «наше вчення» (християнство), «нею нехтує і вважає зайвою» [Цит. за: 22, с. 260]. Ці двоє – уособлення двох візантійських філософій. Пізніші століття мали своїх «симеонів» і «пселів» які, як і ці, що квітли у XI ст., народжувалися «не для взаємопорозуміння» (якщо скористатися висловом І. Мейєндорфа).

Хоча схематизуюче спостереження Псела було загалом слушним, реальність нерідко була заплутанішою. І серед людей Церкви, і серед гуманістів (особливо серед них) були ті, що намагалися сидіти на двох стільцях. Так, серед білого духовенства зустрічаємо тих, що схилилися до підміни магістрального для православ'я духовно-досвідного богопізнання властивою гуманістам «зовнішньою вченістю» [Див.: 3, с. 140–141; 15, с. 78–103; 17, с. 298–299]; а серед них – тих, хто штучно «імітуючи мову Платона або Демосфена, замовляючи дуже дорогі копії їх творинь, повторюючи їх космологічні та методологічні ідеї ... водночас залишалися пристрасними прихильниками незмінності церковних устоїв, якими й зумовлювалися анафемування тих самих давніх авторів, й охоче писали цілком православні богословські трактати, що не зачіпали прямо їх гуманістичні інтереси» [25, с. 505–506]. Загалом, ці «такі різні й суперечливі елементи візантійської культури співіснували поруч один з одним, ніби статті в енциклопедії», не утворюючи при цьому «реального синтезу» [25, с. 506].

Відтак, якщо в католицькому Середньовіччі була одна філософія – латинська схоластика, то в православній Візантії – дві: «антична і власне – візантійська» [23, с. 11]. Перша «мала статус або світської науки, або релігійного вільнодумства» [23, с. 330]. Натомість власне візантійською філософією була та, що перебувала у симбіозі з церковною доктриною. Та, що «перетворилася на «служницю богослів'я» приблизно на тисячу років раніше, ніж західні схоласти придумали цей вислів. Та філософія, яка не мала права сама собі формулювати завдання» [23, с. 12], а повинна була звірятися з церковною догматикою.

Розрізняв дві філософії («нижчу» і «вищу») у Візантії й один з її творців, уже згаданий М. Псел. Одну з них він ототожнював з тією, яку вивчали у вищій школі, тобто з античною філософією (дослідженням «природи суцього», «спогляданням сокровенного» тощо), а іншу – з позашкільною, з тією, що спирається на «богонатхненне знання» й розкриває «сокровенний зміст нашої науки», тобто християнства. Псел долучався до неї, вникаючи в її витлумачення «у великих отців» [40, с. 81–82].

Нас поки що цікавить лише один аспект цих філософій: їх ставлення до вчень Платона й Арістотеля, до софійного й епістемного типів філософування.

З'ясовуючи це, стикаємося з певними труднощами. Зокрема: за Ігорем Шевченком, науці відомо про 435-х діячів візантійської культури, 91 з яких припадає на XIV ст. [Див.: 30, с. 17]. Далеко не всі вони філософи, але світоглядне самовизначення багатьох з них включало свідоме ставлення до платонізму й арістотелізму. Охопити всіх їх тут неможливо. Гадаю, і непотрібно. Нас цікавлять передусім парадигми, а не емпірична повнота. У кожному ідейному русі є найтиповіші постаті, лідери, ті, в кого інші вчать і кому наслідують. Передусім на них і зосередимося.

Ця стаття присвячена аналізу нашої проблеми в першій з накреслених вище філософій, найголовнішими носіями якої були, насамперед, гуманісти.

Хоча Візантія час від часу переживала періоди загострення ностальгії за класичним минулим (наприклад, за імператоранеоплатоніка Юліана Відступника), тільки в IX ст. визріло те, що П. Лемерль назвав «першим гуманізмом» [Див.: 17], коли знов, як у IV ст., інтенсивно запрацювали скрипторії й переписали мінускулом тексти Платона, Арістотеля та ін., вчергове відродилася державна вища освіта й почали повноцінно викладати підзабуту за віків Чернечого відродження філософію, і коли розпустився первоцвіт візантійського гуманізму, з'явилися його зачинателі: *Лев Геометр і Філософ* (790/800 – після 869), *Лев Хіросфакт* (близько 840 – після 913) та традиційно згадувані патріарх Фотій (820–891) і Арефа Кесарійський (близько 850–944). «Найвизначнішими» серед них «представниками еліністичного гуманізму й секулярної філософії» сьогодні вважаються двоє перших [46, с. 241].

Лев Філософ очолював університет, вищу школу в Магнаврах, де викладав філософію, поетику, а його учні – інші науки. Учений вивчав усе, «що можна було» тоді вивчати [17, с. 25], уособлюючи собою «перший образ справжньої «людини Відродження» в Візантії» [17, с. 215]. Давньогрецькою культурою він перейнявся настільки, що оточення прозвало його «Еліном». Це знаково. *Візантійський гуманізм зароджується як елінізм*. Учений *першим* розпочав роботу звірки та виправлення текстів Платона [Див.: 17, с. 247], а очолювана ним Школа стоїть за оновленням текстів як цього філософа, так і ще 32-х давніх авторів (неоплатоніків включно, а, можливо, і низки творів Арістотеля [Див.: 46, с. 11–12, 50]. Лев писав мало і це були не філософські трактати, а, зокрема, епіграми і поема «Йов, або Про безжурність та терпіння» [Див.: 18]. Безжурність перегукувалась у ній з елінізмом, а терпіння – з християнством, а погляди на життя, богопізнання та посмертя променіли платонізмом [Див.: 46, с. 62].

Учень «Геометра і Філософа» Лев Хіросфакт – така сама сонячно-елінська натура, як і його вчитель. Наслідуючи вчителя, Лев теж написав поему, до того ж досить смисловантажену – «Тисячевіршне богослів'я» [Див.: 19]. Воно в нього «ближче до неопла-

тонізму, ніж до отців Церкви», думками яких він у ній послуговується [46, с. 231].

Фотій – велика, але суперечлива особистість. У своїй літературній спадщині [Див.: 45; 56] він найбільше прославився «Бібліотекою» (за авторською назвою, «Списком і перерахуванням прочитаних нами книг, основний зміст яких забажав взнати улюблений наш брат «Тарасій») – рецензіями-анотаціями на 280 творів античних та візантійських авторів. Він безсумнівний класицист за ерудицією, але проблематичний гуманіст за ставленням до елініської класики. Фотій читав і Платона (14 посилань на нього в листуванні [Див.: 9, с. 17] й багаторазові згадування в «Бібліотеці»), і Арістотеля, але, найвірогідніше, не був ні платоністом, ні перипатетиком, «обсмикуючи» тих, хто захоплювався Платоном [46, с. 147], і досить стримано висловлюючись про Стагирита. Позиція Фотія-патріарха однозначна: можна читати і язичників, але істина – виключно в християнстві. Це не гуманізм. Фотій хотів бути і був людиною Церкви. Тому «скрізь» підносив православну правовірність та релігійну вченість, применшуючи вартість світської [Див.: 17, с. 296–297]. Він «сповна скористався можливостями елініської вченості – однак лише в тих межах, у яких вона традиційно вважалась сумісною з благочестям» [46, с. 158; Див. також: с. 131, 140, 146].

Архієпископ Арефа Кесарійський за умонастроєм тяжів до Фотія. Був книголюбом, але й ревнителем православ'я. Замовляв копіювання давньогрецьких авторів, можливо, й творів Платона та Арістотеля [Див.: 17, с. 314–320], але водночас гостро критикував платонізуєче «дисиденство» Лева Хіросфакта [Див.: 46, с. 225].

Доба першого гуманізму – час зародження в культурі нового відправного пункту: ще маловиразної, але життєздатної гуманістичної (чи протогуманістичної) традиції, її дорефлексивного етапу.

Те, що в IX ст. квітло, в XI ст. дало плоди. У цей час античну культуру нібито навіть визнали офіційно [Див.: 21, с. 34], а потім, схаменувшись, почали переслідувати тих, хто намагався перенести ідеї платонізму й методологію арістотелізму в богослів'я.

Саме в цей час виринає, можна сказати, символічна постать *Михайла Псела* (1018–1078) – найвизначнішого, як стверджує Г. Острогорський, візантійського філософа й водночас *першого візантійського гуманіста* [Див.: 32, с. 408]. Ніхто до нього, а може й після нього, не проявив так виразно, як він, світло й тіні візантійського гуманізму. Сучасники сприймали Псела як «диво». Він вражав їх своїм всеохопним енциклопедизмом і, як здавалося, вродженим («без будь-яких зусиль» [40, с. 82]) красномовством, притягував широтою душі, терпимістю й відштовхував аморалізмом спритного царедворця. Скориставшись тодішньою «відлигою» у ставленні до елінізму Псел-гуманіст відвертіше сказав про те, про що наступники промовчать.

М. Псел, як випливає вже з твердження Г. Острогорського, – віха, «кінець і початок». Дорефлексивний протогуманізм IX–X ст. Псел перетворив на відрефлексований, усвідомлений. Він знає, що у нього дві батьківщини: Елада і Візантія. «Якщо уславлена і оспівана Греція, – дивується Псел у листі до товариша, – недостатньо цікава тобі, то що ж може задовільнити тебе в цьому світі?» [Цит. за: 55, с. 14]. Псел розуміє, що для абсолютної більшості візантійців достатньо християнства, а йому цього замало: «Молитвою... – пише він, – я буду старатися досягти Бога», а повернувшись на землю, «крокуватиму за променями науки» [Цит. за: 3, с. 156], Псел розуміє, що православна більшість зневажає науку, а він, одержимий нею, почуває себе прикутим якоюсь «особливою силою» до книг з різних наук і не може відірватись від них [Див.: 3, с. 21]. Псел знає, що агресивна більшість ворогує з філософією елінів, а він, заставши філософію «вмираючою», відроджує її [Див.: 40, с. 80] й філософствує «наодинці» в ці «нефілософські часи» [цит. за: 46, с. 233]. Псел бачив, як дехто з ченців хреститься, коли при них згадували про Платона, а наш гуманіст – це переконаний платонік, який у листі до Ксифіліна, реагуючи на закиди в надмірному захопленні платонізмом, заявляє: «Ні, не віддам Платона!» [39, с. 154]. А у промові «До манкіруючих учнів» стверджує, що йому для народження в науку достатньо «пологів Платона й

Арістотеля, якими я народжуюсь й освічуюсь» [Цит. за: 3, с. 167]. Що не зовсім так. Бо, як повідомляє сам Псел, свою філософську ерудицію він виховав ретельним студіюванням творів Арістотеля, Платона, Плотіна, Порфірія, Ямвліха й кинув якір у «гавані» «незрівнянного Прокла, в якого почерпнув усю мудрість та мистецтво точного мислення» [40, с. 80]. Понад це, Псел вивчав єгипетську і халдейську мудрість і вивищував Гермеса Трисмегіста навіть над Платоном.

Християнство Псела – теж християнство гуманіста. Його важко уявити молитвенником і легко – книжником. Його відданість релігії виглядає інтелектуальною, а науці – палко-сердечною. Бого-слів'я гуманіста [Див.: 41] двоїться: за святоотчим дискурсом про-кладає неоплатонічний [Див.: 61, с. 390].

М. Псел був секретарем і довіреною особою кількох імператорів, що змінювали один одного, і, що важливіше, іпатом, тобто чільником, усіх філософів, та главою філософського відділення (або школи) столичного університету. Свої виклади в ньому, як було заведено ще неоплатоніками, починав з Арістотеля, а закінчував вивченням діалогів Платона. Логіку й методологію Стагирита вважав цілком слушними для шкільного рівня, але недостатніми для повного пізнання істини. Радив від силогістики сходити до «знань надсиллогістичних», до того, що «лежить за межами розуму» [39, с. 155]. Любив містику, написав книжку про демонів (яку пізніше переклав М. Фічіно), тягнувся до мудрості «недоступної логічним доводам», осягаючої «надсущє і надмислиме» [40, с. 81]. Розрізняв, як зазначалось, дві філософії: одну – «для всіх», іншу – «для вибраних», «богонатхнених» [40, с. 82]. Спираючись на християнсько-платонічний світогляд, проявив настільки типово для візантійських гуманістів почуття самоідентичності, що в подальшому мало хто з них вийде за межі наміченого «першим гуманістом».

Похідним від М. Псела був, як він хвалькувато писав імператорові Михаїлу Дукі, «сонм філософів» [16, с. 141], які разом зі своїм учителем «відкрито заявили про свою прихильність античній спадщині, продовжувачами якої вони хотіли бути» [26, с. 515], і за-

снували, як відзначають Г. Д. Сафрей і Л. Г. Вестерінк, «нову школу грецької філософії, цілком просякнуту неоплатонізмом й особливо наснажену Проклом» [Цит. за: 17, с. 312 прим.].

Найвизначнішим після Псела представником цієї школи був його учень і наступник на посаді іпата філософів *Іоан Італ* (1025 – після 1082). Чогось істотно нового порівняно з учителем цей італійський грек нібито не додає. Вибуховий за темпераментом і непереможний у дискусіях, в яких «сперечався як словами, так і руками» [2, с. 173], він, за свідченням цесарівни Анни Комніни, «розкривав молодим людям вчення Прокла, Платона і ... Порфірія та Ямвліха, а головним чином витлумачував охочим праці Арістотеля та його «органон»; цим останнім він особливо хизувався й більш за все займався» [2, с. 174]. Хоча був, поза сумнівом платоніком і вчив про божественну тріаду Платона [Див.: 7, с. 247], про часовий світ як відбиток вічного [Див.: 7, с. 188], про безсмертя та перевтілення душ [Див.: 7, с. 159–161] та ін. Італ наважився на те, що Псел собі не дозволяв, а саме – спробував застосувати ідеї платонізму в богослів'ї. І на основі звинувачувальних процесів у 1077 і 1082 рр. був анафемований (протоколи процесів Див.: 52, с. 1–66; повний текст анафем Див.: 20, с. 862–864; 12, с. 21–22].

Це був перший гучний *конфлікт двох візантійських філософій*, у результаті якого православний традиціоналізм через свою владну інституцію соборно заборонив «античній філософії» гуманістів будь-які спроби вивчати «елінські теорії» та навчати їм не «заради освіти», а з переконання в їх істинності, отже, й здатності поліпшувати навіть церковно-догматичне вчення. Анафемувалися і конкретні платонічні концепції: про ідеї, перевтілення душ, вічності матерії. Анафемі, включення деяких з них у службу Торжества Православ'я унеможливили «будь-яку спробу нового синтезу елінської вченості та християнства після того, що був здійснений отцями IV ст.» [27, с. 546].

Ця кримінальна справа була першою, але не останньою. Церковні гоніння на платонізм призвели до того, що в XII ст. інтелек-

туали переключилися на виправдане потребами шкільної освіти коментування Арістотеля [Див.: 54, с. 16].

А XIII ст. почалося національною катастрофою – захопленням Константинополя хрестоносцями, латинською окупацією і фрагментацією Візантійської Імперії (1204–1261).

«Інтелектуальною домінантою» (Е. Ю. Канаєва) освіченої столичної спільноти початків XIV ст., батьком «світського гуманізму» цього століття [29, с. 672] був великий логофет *Феодор Метохит* (1270–1332). Він є автором праць з астрономії, «Гномічних нотаток» (120-ти коротких есе) та ін. [57]. Метохит – вчитель майбутніх лідерів ворогуючих партій у філософії: Г. Палами (1296–1359) та Никифора Григори (1290 – після 1361). Феодор визнавав заслуги Арістотеля в логіці та природознавстві і дивувався «плутанині» в метафізиці. Писав, що було б ліпше, коли б «Метафізики» Стагирита не було взагалі, або вона б десь запропастилася [Див.: 31, с. 44]. Відтак, у метафізиці та богослів'ї звирявся з платонізмом.

Прикінцевий вузловий пункт еволюції візантійського гуманізму припадає на бурхливу добу «ісіхастських суперечок» 40–60-х років XIV ст. То був час змін. Час, коли зміцнілі гуманісти атакували підмурково-авангардне вчення церковно-чернечої духовності («власне візантійської філософії») – ісіхазм, його лідера Г. Паламу, остаточно засвідчуючи цим факт існування окремої від них інтелектуальної спільноти. Латентне до цього «протистояння чернецтва і візантійських гуманістів» стає в суперечках XIV ст. «відкритим і конкретним» [26, с. 544].

Натоді на столичну сцену вийшов ініціатор цих суперечок італійський грек Варлаам Калабрійський (1290–1348), який був, на думку І. Мейєндорфа, «блискучим представником грецького гуманізму XIV ст.» [27, с. 562]. Поразка Варлаама в полеміці з Паламою і посмертне анафемування в 1351 р. породили бачення Калабрійця «уособленням всього, що чуже візантійському богослів'ю» [11, с. 3]. Пізніших антипаламістів сучасники часто сприймали вже як «варлаамітів». Сьогодні цей образ намагаються скорегувати, але

все ускладнюється знищенням за рішенням собору 1341 р. чи не найголовніших текстів гуманіста, про зміст яких ми можемо судити лише за «Тріадами...» опонента, Г. Палами.

Варлаам володів і грекою і латиною, вивчав Арістотеля, Платона (мав особистий список творів філософа), стоїків, неоплатоніків, твори патристики, захоплювався Ареопагітиками, був «корифеєм красномовства» (Г. Палама) і швидко став «своїм» при дворі імператора, де все це цінували. Калабрієць – автор астрономічних, математичних праць, богословсько-полемічного трактату «Проти латинян», «Етики згідно зі стоїками» та дрібніших праць.

Нам Варлаам цікавий як обдарований неабиякою силою думки, щирий виразник світоглядно-методологічних позицій візантійського гуманізму.

Полеміка Варлаама Калабрійського і Григорія Палами була зіткненням *філософа* зі *святим* (тоді ще не канонізованим), пристрасного *науколюбця* – з православним *містиком*, того, хто лише міркував про Бога – з тим, хто, як запевняв, єднався з Богом [Див.: *Тріади* II. 3, 27. Тут і далі посилання за: 34]. Дискутували мислителі з різним рівнем досвіду, свідомості та різною самоідентичністю. Один спирався на раціоналістичне витлумачення філософської та святоотчої традицій, а другий – на інтерпретацію цих традицій у світлі духовного досвіду ісіхастського «ділання», спертого на «христоцентричній і реалістичній містиці» [26, с. 543]. Ця полярність позицій завідомо унеможливлювала узгодження поглядів сторін з приводу широкого кола обговорюваних проблем Боголюдських відносин, можливостей містичного досвіду та пізнання [Див.: 28, с. 653, 654] і здатності людини не лише вірити в Бога, а й знати його.

«Якщо ваш єдиний інструмент – молоток, то кожен з проблем ви будете сприймати як гвіздок», – вчить народна мудрість. Чи не єдиним інструментом пізнання Варлаама (як і гуманістів загалом) був розмірковуючий аналітичний розум, озброєний аристотелівським методологічним інструментарієм. Але й Паламі не бракувало ані аристотелівської логіко-методологічної виучки, ані майс-

терності її застосування аналітичним інтелектом. Палама знав і розумів те, що міг знати і розуміти його опонент, виходячи з його рівня розуму і свідомості, обмеженість якого ісіхаст уже випробував і піднявся на інший рівень. Натомість Калабрієць, не будучи містиком і не переживши ісіхастських теофаній, не знав і не міг сприйняти те, що було неспростовно-достовірним для Палами та ісіхастів і виходило за межі звичної для гуманіста (і більшості людей) когнітивності. Про містичне пізнання Варлаам міг висловлюватися хіба що «теоретично, не демонструючи ані власного досвіду (якого, на нашу думку, не було, ані бажання піддати це питання глибокому розгляду [10, с. 240] Ця епістемологічна асиметрія полемізуючих сторін від початку працювала проти Калабрійця і на користь Палами. Він був цільнішим і послідовнішим, а той – розділеним і суперечливим.

Полеміка Варлаама і Палами просякнута наголошуванням гуманіста на неминущій значущості епістемно-інтелектуального «розуміння», а ісіхаста – на софійно-богопізнавальних потенціях нашого розуму «перевищувати» себе [Див.: *Triadi* II. 3, 48] й здобувати «розум Христовий» (1 Кор. 2:16). Тому ісіхаст нехтували старою (язичницькою) філософією взагалі, не надаючи уваги тонкощам відмінностей між Платоном і Арістотелем, а Варлаам прагнув примирити позиції цих філософів [Див.: 10, с. 73]. Тому за платонізмом Калабрійця бовваніє арістотелізм, а за ним – платонізм. За своїм складом розуму Варлаам до смерті залишався філософом-інтелектуалом, який, навіть номінально вивищуючи містичне пізнання над доказово-силогістичним у богослів'ї, не виходив за межі інтелектуально-дискурсивної когнітивності й сприймався ісіхастами як арістотелік. У похвальному слові Паламі Ніл Кавасила свідчив, що Калабрієць не бачив нічого більшого й вищого за «елінську мудрість та зобов'язуючу силу силогізмів і тієї істини, що ловиться ними як звір» [4, с. 266].

Методологічна програма гуманіста була нібито складнішою, але то була складність того, хто хитався між різними методологічними парадигмами; складність еклектика, «що поєднував елементи

аристотелізму, платонізму і стоїцизму», найбільше симпатизуючи при цьому неоплатонізму [II, с. 21–22].

Варлаам вважав, що «до істини даної від Бога апостолам, ведуть і філософські науки» [цит. за: *Триади* II, 1, 5]; давши мудрість «пророкам і апостолам», Господь, наголошує гуманіст, дав і нам «філософські науки, за допомогою яких ми ... шукаємо цю мудрість і знаходимо її» [цит. за: *Триади* II, 1, 4]. Це означало: мудрість, істина одна; пророки здобувають її не так, як філософи, але вона рівно відкрита як тим, так і іншим. Переконливе для гуманіста, сприймалося ісіхастами як хибне. У їхній візії знання філософів десь так відрізняється від знань «богонатхнених пророків і апостолів», як світлячок від сонця [Див.: *Триади* II, 1, 4].

Погляди філософа-гуманіста й святого-ісіхаста, збігаючись у дечому, в головному розминалися до протилежності. За Варлаамом, людині дано знати лише *про* Бога, а за Паламою – і *самого* Бога. Ця розбіжність була результатом задіяння сторонами різного рівня розуму й способів пізнання: переважно епістемного (аристотелістичного) – Варлаамом, софійного (й посутньо, платоністичного) – Паламою. У теорії гуманіст був платоніком, а у способі мислення – перипатетиком.

У суперечках гуманістів та ісіхастів візантійська влада прийняла бік останніх і вражала анафемами найактивніших антипаламітів – Варлаама Калабрійського, Григорія Акіндіна, лідера столичних гуманістів Никифора Григору, Прохора Кідоніса. За рішенням Константинопольського собору 1351 р. ісіхазм став офіційно-загальноправославним ученням. Ця драматична несподіванка для впевнених у перевагах своєї вченості гуманістів сприймалась ними як перемога «чернечого невігластва», паламістської «гнилизни» (Д. Кідоніс) над освіченістю й філософією. Гуманісти були в розпачі. Здавалося, що Візантія відвернулася від них. І вони почали придивлятися до Західної Європи.

Востаннє візантійський гуманізм на платонічно-неоплатонічній основі всеохопним чином проявився в загадковій постаті довгожителя і філософа-реформатора *Георгія Геміста Плі-*

фона (1360–1452). У стратегемах свого філософсько-богословського думання та соціально-політичного реформування [Див.: 38], спрямованих на повернення до засад Античності, він так нагадує «філософа на троні» Юліана Відступника, що здається його черговим «перевтіленням». Цей був «початком», а Пліфон – «кінцем», завершителем елінізації Візантії.

Пліфон був радником деспота Містри, а пізніше – візантійського імператора, і суддею вищого рангу. У середині 90-х років XIV ст. заснував у Містрі школу («Академію», за платонівським взірцем), в якій пройшли вишкіл чимало учнів, зокрема Вісаріон, Іоан Аргіропул, Леонік Халкоконділ, Михайл Апостолій, Дмитро Триволіс та ін. [Див.: 30, с. 63]. Пліфон був «батьком і проводирем усіх», – згадував Вісаріон [14, с. 124].

Філософ жив подвійним життям: публічно – православним, а сокровенно – як елінізатор, укорінений у платонізмі й дохристиянсько-сакральних традиціях, що засвідчено його «Компендіумом про вчення Зороастра» та головним твором «Закони». У Пліфоні вирувала інтуїція якоїсь вічної релігії, яку він намагався теоретично відтворити. Гуманіст вірив, що майбутнє – за державністю, просякнутої духом класичної античності, а не християнством або ісламом. Їх приймав за викривлення істинної релігії. Зрештою, вона виявилася у нього, сконструйованим нібито на основі світоглядно-богословської традиції від Зороастра до Платона політеїзмом: «... ми, – наголошує Пліфон, – приєднуємося до тієї думки, яка є найкращою, тобто до Зороастра, з яким дійшли згоди філософи Піфагор та Платон, – до думки, що перевищує всі інші думки точністю ... і до того ж є для нас своєю, вітчизняною» [36, с. 287]. Не забуває Пліфон і про наступників Піфагора і Платона, беручи собі в провідники «найпрославленіших» серед тих, що «вийшли з їх школи» – Парменіда, Тімея, Плутарха, Плотіна, Порфирія, Ямвліха [36, с. 229]. Прихованим від влади божеством філософа був відроджуваний ним Зевс, а проявленим – «розум і наука» [37, с. 299].

Програвши ісіхазму, візантійський гуманізм проявив приховану в його світоглядно-методологічних засадах потенцію «догма-

тичного релятивізму» (І. Мейєндорф) і певної спорідненості з латинською схоластикою.

Уже Варлаам, ображений до глибини душі на візантійську Церкву, подався в Італію, перейшов у католицизм, прийняв сан єпископа і «зрозумів», що Грецька церква є «єретичною» [Див.: 10, с. 187].

Аналогічним, переважно уніатським, шляхом підуть ще 18 візантійських інтелектуалів [Див.: 14, с. 336–337], серед яких і такі відомі гуманісти, як православний митрополит в 1437 р. і папський кардинал в 1439 р. Вісаріон Нікейський (1403–1472) та перший міністр Димитрій Кідоніс (близько 1324–1397). Історія ісіхазму не знає подібних навернень. І ніхто з тих, хто «в темі», не зможе уявити католиком ні Симеона Нового Богослова, ні Паламу, ні будь-кого з істинних ісіхастів.

У пізньовізантійський період у фокусі державної політики був пошук церковної єдності з Римом заради спільної відсічі османській загрозі. Це посилювало зв'язки Візантії з латинським світом і привело гуманістів до «перевідкриття Заходу», до їх задивлення в їх культуру, передусім – у схоластику. Піонером у цій справі був згаданий поважний аристократ Д. Кідоніс. Разом із братом Прохором вони переклали на грецьку мову «Суму проти язичників» (1354) і всю, чи більшу частину «Суми теології» Томи Аквіната, а також окремі твори і фрагменти блаженного Августина і Ансельма Кентерберійського, а Д. Кідоніс написав трактат «Захист св. Томи». Цей гуманіст виявив у латинян велике заповзяття «блукати лабіринтами Арістотеля і Платона» й жалкував, що візантійський народ був завжди байдужим до цього і зневажав філософів [48, с. 220]. Епістемно-аристотелівську аргументацію схоластів Д. Кідоніс, який загалом був все-таки платоніком, вважав найпереконливішою [Див.: 35, с. 164]. Розпочате ним продовжили його учні, зокрема перекладач творів св. Томи, Боеція та ін. Мануїл Каліка [докладніше Див.: 65].

Остання чверть XIV – XV ст. – це доба пересаджування візантійсько-античної вченості в Італію, посилення контактів, а далі – і

регулярного спілкування візантійських та італійських гуманістів. Шлях до класичної давнини, зазначає Г. Острогорський, зацікавлення якою стало головною прикметою епохи Відродження, «вів через Візантію», бо саме вона «зберегла античну спадщину і була для людей Заходу єдиним джерелом, що могло вгамувати виниклу в епоху Відродження спрагу грецької культури» [32, с. 31]. Експорт цієї спадщини візантійцями був прологом італійського гуманізму [Див.: 14, с. 403], передумовою його перетворення на власне «культурну течію» [58, с. 100].

Візантійські емігранти дали відчутний поштовх, по-перше, системному вивченню класичної грецької мови в Італії, а по-друге, платонізації тамтешнього гуманістичного руху.

Уже Варлаам, повернувшись в Італію, допомагав Петрарці (травень – листопад 1342 р.) засвоїти ази грецької мови і прищеплював йому інтерес до Платона [Див.: 10, с. 49–50]. А з 1397 р. Флоренція, завдяки Мануїлу Хрисоларі, стала «першим італійським містом, де гуманісти могли регулярно займатися вивченням грецької мови під керівництвом багатобічно освіченого грека» [58, с. 105]. А далі і візантійських учителів і навчаваних ними місцевих гуманістів тільки неухильно більшало. Зрештою, викладання греки проникало у більшість італійських університетів [Див.: 14, с. 358], а в середовищі італійських гуманістів майже не залишилося тих, хто не навчався у візантійських вчених, або не перебував «у контакті з ними... Знання грецької мови стало своєрідним атрибутом італійської вченості, тією якістю, завдяки якій людині відкривався доступ до *studia humanitatis*» [14, с. 411].

Перебравшись у 1439 р. в Італію, Г. Пліфон став «духовним батьком» (Р. Хаусхільд) двох вогнищ класичної вченості, передусім платонізму.

Першим з них був гурток, *товариство вчених* («*Academia Bessarionis*») у Римі, що утворилося навколо візантійського емігранта з 1440 р., учня Пліфона, кардинала-філософа, гуманіста й покровителя гуманістів *Віссаріона Нікейського* [Див.: 43, 50; 51]. Його будинок (скоріше палац) «став своєрідним епіцентром платонічної

експансії, а його багатюще зібрання грецьких рукописів, серед яких найвидніше місце займали твори Платона й платоністів – матеріальною основою цієї експансії» [30, с. 90].

А другим центром була заснована й перебуваюча під опікою Козімо Медічі *Флорентійська Платонівська Академія* (1454/1459–1521), душею якої був найвпливовіший і найпопулярніший мислитель-гуманіст Марсіліо Фічіно (1433–1499). Г. Пліфон полонив своїм платонізмом як згаданого впливового банкіра-мецената (а фактично, правителя Флоренції), якому передав дорогоцінне й рідкісне тоді повне зібрання творів Платона (яке зрештою опинилося в руках М. Фічіно), так і самого Марсіліо, оскільки був його безпосереднім попередником [Див.: 13, с. 347]. М. Фічіно читав твори візантійського гуманіста і «навіть власноруч переписував» [30, с. 90], переймаючись, але на свій лад, задумами Пліфона. Марсіліо почував себе людиною місії й блискуче реалізовував те, що усвідомлював як доручене йому Богом.

Три імені, згадані Еразмом «на початку «Адагій» – Піфагор, Платон, Христос – символізували традицію, непомутнінні витoki якої шукали гуманісти», відзначає О. Кудрявцев [13, с. 268]. У ренесансній Європі, в піку латинському Середньовіччю, гостро затребуваними стали Платон і неоплатонізм. Саме їх вчення претендували тоді «на становище панівного світогляду епохи» [13, с. 424]. На порядку денному стояло завдання зладування християнства саме з платонізмом.

М. Фічіно обожнював Платона і завдяки своїм вражаючим масштабністю перекладам (мовним експертом у деяких з яких був учень Пліфона Л. Халкоконділ) цей флорентієць впровадив в інтелектуальний ужиток італійських гуманістів повний корпус творів Платона (видрукуваний у 1484 р.) і Плотіна (виданий 1492 р.), твори Порфірія, Ямвліха, Прокла, тексти герметичного корпусу (1477 р.), Ареопагітики, «Гімни» Орфея, «Теогонію» Гесіода та ін., написав коментарі до деяких творів Платона і програмно-капітальний трактат «Платонівське богослів'я про безсмертя душі» (1482 р.) [Див.: 53]. М. Фічіно сприймав Платона передусім як бо-

гослова й намагався довести глибинну родинність платонізму й християнства. І Платон, і Христос, на переконання гуманіста, дбали про одне – про спасіння людини [Див.: 13, с. 71, 75, 76]. У питання про співвідношення вчень Платона й Арістотеля Марсіліо продовжував традицію неоплатонізму і візантійського гуманізму: Арістотель – це «вступні двері» до Платона, шлях від «речей природних» (досліджуваних перипатетиками) до «божественних»; ніхто не досягне «вищі тайни Платона», якщо перед цим не буде посвячений у перипатетичну науку» [Цит. за: 13, с. 285].

М. Фічіно, вочевидь, врахував уроки дискусії, започаткованої у 1439 р. невеликим трактатом Пліфона «Про відмінності між Арістотелем і Платоном» [Див.: 63, 5:112–150]. Лейтмотивними тут були дві думки: про фундаментальну відмінність між їх вченнями і про незрівняно більшу, порівняно зі Стагіритом, наближеність Платона до християнства. Виклична, як і все, що писав Пліфон, розвідка породила жваву й багаторічну дискусію, в якій взяли участь як його опоненти арістотеліки (Георгій Схоларій, Феодор Газа, Георгій Трапезундський), так і однодумці (Михаїл Апостолій, Андронік Каліст). Дотримуючись радикально протилежних позицій, сторони часто підміняли аргументи емоціями (чим найбільше грішив Г. Трапезундський). Найавторитетнішим серед учасників дискусії був Вісаріон Нікейський. Він мудро поєднував реальне вивищення Платона з позірно-серединною позицією. Писав, що любить і Платона, і Арістотеля й дивується їм обом. Радив брати в провідники обох, наголошуючи, однак, на тому, що св. отцям і вчителям «нашої віри» особливо «приятним» було богослів'я Платона. Вісаріон закликає не заперечувати, що «в Платона була якась ідея нашої релігії», яку Творець «повніше... розкрив і з милості своєї очевидніше засвідчив у божественному вченні свого Сина». Вісаріону «зрозуміло, що певні засади істинного богослів'я» беруть початок і начебто походять з Платонових писань» [Цит. за: 13, с. 352]. Так вважав Вісаріон, до нього – Пліфон, після них – М. Фічіно (якому Вісаріон послав свій трактат «Наклепнику Платона»).

Вісаріон зібрав унікальну бібліотеку рукописних традицій платонізму (всі твори Платона, Плотіна, твори Прокла та ін.) та арістотелізму (всі твори Арістотеля й коментарі перипатетиків), що стали базою для пізніших друків. Усі 768 книг (492-і з яких грекомовні) гуманіст передав у 1468 р. Венеції (де вони й досі зберігаються в бібліотеці св. Марка).

«Твоїми трудами Греція переселилась до Риму», – гласить складена Михаїлом Апостолом епітафія на могилі Вісаріона [58, с. 122]. Коло замкнулось. Спочатку Рим поселився в Греції – і виникла Візантія (її Грецька релігія і грекомовна культура), а потім, на новому витку історії, Греція, спільними зусиллями, передусім італійців та візантійців, «переселилась» в Рим – і виникла епоха Відродження й народження Європи Нового Часу. В обох випадках класична Греція відігравала роль закваски, що піднімала хліб культури.

Цього короткого історико-філософського екскурсу, гадаю, достатньо, щоб, спираючись на нього, зробити певні надійні висновки.

Візантія, на відміну від Західної Європи, зберегла в культурі світський сегмент. Успадкувавши грецьку класичну спадщину, античну світську освіту та світську вченість, православна Візантія постійно відтворювала тонкий прошарок носіїв цієї вченості, які з часом, виділили зі свого середовища тих, кого з деякими застереженнями, назвали «гуманістами». Їх родовою прикметою стало світоглядне самовизначення й почуття самоідентичності на основі асиміляції насамперед культури класичного елінізму, але – й християнства. Візантійський гуманіст є учнем Христа й водночас – Платона і Арістотеля. При цьому наука нерідко бере гору на внутрішніх форумах гуманістів над релігією, вчений – над віруючим.

Про силу емоційної прихильності гуманістів до Елади, зокрема до Платона, можна судити, наприклад, з тієї глибокої схвилюваності, яка охопила батька візантійського філотомізму Д. Кідоніса, коли він почув, що з Афону мають принести якийсь рукопис тексту Платона. Смакуючи передбачувану зустріч з твором, гуманіст у за-

хваті пише, що вже наперед ніби обіймає філософа й подумки розмовляє з ним, намагаючись зрозуміти «як він жив, рухався, говорив»; «розпитуючи про Академію і Стою» про те, «чи займається молодь Афін геометрією» і взагалі намагаючись – зауважте – «не пропустити жодного питання щодо тамтешнього життя» [Цит. за: 14, с. 189].

Занурившись у грецьку культуру, у філософську спадщину, гуманісти започаткували й виплекали традицію «візантійської античної філософії» (В. Лур'є). То була «книжна філософія» інтелектуалів-книжників [Див.: 47, с. 195], стурбованих у своїх студіях насамперед накопиченням знань та риторичної майстерності; пильнуючими не так про пошук істини (вже, як вважалося відомої), як про задоволення вченої допитливості. У цих гуманістах було багато чого від архіваріусів і замало від творців, пов'язаних з життям. Вони були філософами в країні, де в пошані були святі; де, як з боєм визнавав Д. Кідоніс, «немає нічого ганебнішого, ніж філософ» [Цит. за: 48, с. 220]. Це були філософи, які, за І. Медведєвим, «не внесли нічого особливо нового» у філософію [30, с. 214]. Їм майже завжди бракувало оригінальності думки, яка була там «ніби вигнана» [4, с. 181]. Усі твори одного з найвизначніших серед них, М. Псела, за винятком ораторських, – це компіляції [Див.: 4, с. 181].

Почасти це можна пояснити пануванням християнства, Церкви й зовсім іншої філософії, яку ототожнювали з чернечо-ісіхаським способом життя [Див.: 17, с. 452]. Візантієць міг читати й вивчати все, що завгодно, але приймати за істину – лише те, що збігалося з церковно-православним уявленням про Бога, світ та людину. «Звідси, – зазначають дослідники, – виник християнський спосіб тлумачення Платона, Арістотеля та інших філософів, за яким виходили не з внутрішньої логіки тексту та ідей, вкладених у нього автором, а з бажання тлумача побачити в тексті потрібні йому самому думки, щоб погодити твір давнього автора зі вченням отців Церкви та Біблією: важливим було саме «богооткровенне вчення», а не те, що насправді було на думці давніх філософів. Ан-

тичних філософів вивчали не для того, щоб прийти до якогось нового розуміння істини, світу та історії, а щоб уміти висловлювати на технічній філософській мові вже відкриту і, як вважалося, непогублену християнську істину; все, що цій істині суперечило, вважали за краще не помічати або засуджувати» [64, р. 279. Цит. за: 46, с. 234]. Вивчати та викладати філософію за таких умов не означало бути власне філософом, який не обмежується тим, що говорить про Платона й Арістотеля, а розмірковує *разом* з ними [Див.: 64, р. 286; 46, с. 235].

Оскільки гуманіст часто не міг бути істинним філософом, то був, зазвичай, *філософствуючим ритором*. Якщо не можна було вільно заглиблюватися в думку грецьких мислителів, то залишалося любитися їх мистецтвом слова. Риторику реабілітував Арістотель, Платон вважав її мистецтвом підміни істини ілюзіями. Візантійці пішли за Стагіритом. Термін «ритор» і «філософ» були у свідомості певних кіл майже синонімами [Див.: 30, с. 38]. В одному з листів М. Псел повідомляє, що повсякчас тримає в руках дві книжки: «одна – риторична, інша – філософська» [Цит. за: 4, с. 144]. Хіба не логічно, питає Фотій, «щоб учні Слова користувалися належним (з погляду риторики. – В. Б.) словом?» [56, с. 173].

Візантійці, зазначає І. Шевченко, «володіли особливою й унікальною здатністю насолоджуватися вислуховуванням повідомлень, позбавлених жодного змісту» [Цит. за: 35, с. 60]. Д. Кідонісу довелося, на прохання імператора, перечитувати йому «знов і знов вподобані ним звороти» Тарханіота, і це продовжувалося так довго, що цей перший міністр «навіть втопився» [35, с. 59]. Непересічне красномовство нерідко винагороджувалося посадами [Див.: 14, с. 142], і деколи – високими.

Але хоча Арістотель був автором важливої для візантійців «Риторики»; хоча він – базовий автор у шкільній освіті; хоча, почасти із цієї причини інтелектуали примножували коментарі на його твори й учбові посібники «за Арістотелем» (чим особливо прославився Никифор Влемід); хоча, на думку зовнішнього спостерігача, Арістотеля знали у Візантії більше, ніж Платона й учень нібито був

авторитетнішим від учителя, насправді, з погляду зсередини візантійської культури, філософська ситуація виглядає істотно іншою, а у дечому – прямо протилежною.

Візантія не знає латинсько-схоластичного феномена Філософа. Маючи доступ до творів Платона, Арістотеля та інших давньогрецьких філософів, тут розуміли, що ці двоє – генії; що можна уподобати одного з них більше від іншого, але не можна його («іншого») відкинути. Тому, умовно кажучи, «Філософом» візантійських гуманістів номінально була *дуада Арістотель-Платон*, а присутньо – все-таки Платон. Грецькі гуманісти цілком органічно успадкували в цьому відношенні позицію грецьких неоплатоніків (деякі з яких перейшли з пізньої Античності в ранню Візантію). І ті й інші бачили Платона вершиною філософської мудрості, а Арістотеля – провідником до її дверей; Арістотеля – вчителем про «речі природні», а Платона – про «надприродні», «божественні»; Арістотеля – логіком і фізиком, а Платона – метафізиком і богословом, навіть передусім – богословом. Бог у Платона – Творець, а у Арістотеля – «першодвигун» (отже, «Механік»). Ні Псел і Італ, ні Варлаам Калабрійський і Никифор Григора, ні Г. Плїфон і Вісаріон Нікейський не приймали Арістотеля за ланку в ланцюгу вчителів базової для гуманістів богословської традиції, за означенням Г. Плїфона, «від Зороастра до Платона». А оскільки саме богослів'я увінчувало драбину сходження до Істини, то *Платон-богослов вочевидь вивищувався над Арістотелем «не богословом»*. Його ніхто не вважав конкуруючим із християнством. Натомість Платона Псел напівприховано, а Плїфон і Вісаріон відкрито приймали за філософсько-богословського предтечу Христа.

Відтак, як слушно наголошують візантіністи, *філософською основою візантійського гуманізму є насамперед платонізм (неоплатонізм)*, а допоміжно-службово – арістотелізм. Платонізм і арістотелізм є підмурковими філософськими вченнями і в італійському гуманізмі. «Вигодувана» передусім Арістотелем (із застосування елементів платонізму) схоластика – це не гуманізм. І ренесансні діячі були скоріше її ворогами, ніж друзями. М. Фігіно, як ніх-

то тоді, зрозумів духовно-відроджуючу значущість філософської спадщини Платона-Плотіна як для світогляду, так і для способу життя гуманістів.

Візантійці, судячи з усього, не оцінили основний філософсько-богословський твір Стагирита – його «Метафізику». Своєю сухістю і, за відгуками, «плутаністю», вона приводила естетично-риторично налаштованих гуманістів у розпач і скоріше компроментувала Арістотеля в їх очах, ніж звеличувала. Ф. Метохіт, як пам'ятаємо, вважав, що було б краще, коли б цього твору взагалі не існувало. Але в Арістотеля були й інші трактати, за які його всі шанували, хоча любили – лише люди з особливим складом розуму. Натомість Платон – улюбленець усіх гуманістів першого ряду й абсолютної більшості – другого. Філософа, крім усього іншого, любили за художність текстів, за «горність» думок і поривань і просто за те, що він не Арістотель, а зовсім інший – напружуючий не лише інтелект, а й пробуджуючий духовно, зворушуючий душу, потаємні глибини серця.

Візантійські гуманісти – це *платоніки за світоглядом, але арістотеліки за логікою й способом мислення*. І як могло бути інакше, коли врахувати, що Платон – родоначальник європейського містицизму, а жоден з цих гуманістів не був містиком, дехто ж, як Варлаам і Никифор Григора, навіть спростовували містиків. Правда, Псел, Никифор Григора, Пліфон захоплювалися Гермесом Трисмегістом; Псел читав «потаємні книги» і шукав мудрості «недоступної логічним доводам» [40, с. 81], але, як сам зізнався, далеко на цьому шляху не зайшов. І як міг шанувальник *«стилю Платона й Демосфена»* (мовний штамп Д. Кідоніса) мислити як Платон, якщо він вважав вище знання (тобто, власне знання) невимовним? Візантійські гуманісти чули про недискурсивний, містичний спосіб пізнання, але не володіли ним і свідомо вибрали епістемно-раціональне пізнання. Містичне пізнання (так би мовити, «внутрішній платонізм») – прерогатива полярної щодо гуманізму гілки візантійської філософії.

Візантійський гуманізм – це гуманізм в умовах, як вважається, непохитності (принаймні до XV ст.) середньовічної моделі свідомості. Тому гуманісти, які свідомо або підсвідомо розмивали її, ніколи не почували себе «першими». Вони завжди були «другими» після тих, хто був, як гадали, опорою цієї моделі – чернецтва, святооточного традиціоналізму церковно-чернечої духовності, що переконливо засвідчили підсумки гуманістично-ісіхастських суперечок 40–60-х років XIV ст. Гуманізм у Візантії тривалий час був «струмочком», пізніше – чимось повноводнішим, але ніколи тією могутньою рікою, якою був православний традиціоналізм. Тому, як відзначає І. Мейєндорф, даремними були спроби гуманістів пробити мури християнсько-теократичної «твердині візантійської цивілізації», а відтак – і створити реальний синтез, «породити культурну революцію подібну італійському Відродженню» [25, с. 505–506].

Візантійські гуманісти заслужили нашу вдячність принаймні за два своїх історичних звершення.

По-перше, за збереження грецької класичної спадщини. Є всі підстави стверджувати, що чи не найціннішими пам'ятниками візантійського платонізму й арістотелізму гуманістів були манускрипти творів Платона і Арістотеля, *Corpus Platonicum* і *Corpus Aristotelicum* [Див.: 16, с. 171], повноцінне збереження яких було б неможливим без тих, хто перетворив учення цих філософів на складник власного світогляду й способу життя, відтак – і живої культури.

По-друге, за те, що гуманісти й справді, як сказано в епітафії Вісаріону, перенесли цю збережену ними грецьку класичну спадщину в «Рим» і були в Італії в певному сенсі акушерами пологів ренесансного гуманізму. Знаменно, що тамтешні гуманісти визнали візантійських за «своїх», засвідчуючи цим їх світоглядну спільність із собою. Серед учасників Флорентійської Платонівської Академії бачимо грецьких гуманістів, а в колі вченого товариства Вісаріона в Римі – гуманістів Італії. Ті й інші виявилися однодумцями, товаришували й вчилися одні в одних.

Влившись у західноєвропейську культуру, візантійська антична філософія гуманістів залишилась майже невідомою на Русі і взагалі для православних народів Східної Європи, які, разом з балканськими слов'янами, пережили свого роду «православне Відродження» під впливом іншої, альтернативної гуманістам, «власне візантійської філософії», про яку йтиметься в останній розвідці цього «тричасткового» циклу.

ЛІТЕРАТУРА

1. 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.
2. Анна Комнина. *Алекссиада* / пер. с греч., предисл. Я. Н. Любарского. СПб. : Алетея, 1996. 704 с.
3. Безобразов П. В. [Рецензия] Ф. Успенский. Очерки по истории византийской образованности. СПб., 1892; Ф. Успенский. Синодик в неделю православия. Одесса, 1883. *Византийский временник*. 1896. Т. 3, вып. I. С. 125–150.
4. Безобразов П. В. Византийский писатель и государственный деятель Михаил Пселл. *Две книги о Михаиле Пселле*. СПб. : Алетея, 2001. С. 12–181.
5. Білодід В. Д. Платонізм і арістотелізм як джерело відмінностей внутрішньої форми християнських традицій Західної Європи та Візантії доби Середньовіччя. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2021. Вип. 2. Т. I. С. 111–139.
6. Гукова С. Н. Школы и образование в поздней Византии. *Культура Византии*, XIII – первая половина XV в. / отв. ред. Г. Г. Литаврин. М. : Наука, 1991. С. 395–411.
7. Иоанн Итал. *Апории* / вст. ст. и пер. с греч. А. Е. Карначев. СПб. : «Свое издательство», 2013. 312 с.
8. Каждан А. П. *Никита Хониат и его время* / подготовка к изд. Я. Н. Любарского, Н. А. Белозеровой, Е. Н. Гордеевой; пред. Я. Н. Любарского. СПб. : «Дмитрий Булавин», 2005. 544 с.
9. Каждан А. П. *История Византийской литературы (850–1000 гг.) Эпоха византийского энциклопедизма* / пер. с англ.

Д. Р. Абдрахмановой, С. Э. Анреевой, В. Г. Герцик, М. Л. Кисиелира, В. В. Федченко, Д. А. Черноглазова. СПб. : Алетейя, 2012. 376 с.

10. Канаева Э. Ю. *Богословское наследие Варлаама Калабрийского: Опыт реконструкции на основе сохранившихся сочинений*. Дис. на соиск. уч. ст. кандидата теологии. М., 2019. 268 с.

11. Канаева Э. Ю. *Богословское наследие Варлаама Калабрийского: опыт реконструкции на основе сохранившихся сочинений*. Автореферат дис. канд. теологии. М., 2020. 30 с.

12. Карначёв А. Е. Иоанн Итал: философ пред судом Церкви. Иоанн Итал. *Апории* / вст. ст. и пер. с греч. А. Е. Карначёва. СПб. : «Свое издательство», 2013. С. 14–39.

13. Кудрявцев О. Ф. *Флорентийская Платоновская Академия (Очерк истории духовной жизни ренессансной Италии)* / изд. 2-е, испр., доп.; отв. ред. Л. М. Брагина. М. : ЛУМ, 2018. 474 с.

14. Куш Т. В. *На закате империи: интеллектуальная среда поздней Византии*. Екатеринбург : Изд. Уральского ун-та, 2013. 456 с.

15. Лебедев А. П. *Очерки внутренней истории Византийско-Восточной церкви в X в XI веках: от конца иконоборческих споров в 842 г. до начала крестовых походов – 1096 г.* / 3-е изд., испр., доп. СПб. : Изд. Олега Абышко, 2012. 336 с.

16. Лебедев А. П. Аристотелизм. *Новая Философская Энциклопедия*: в 4-х т. М. : Мысль, 2010. Т. I. С. 171–173.

17. 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.

18. Лев Математик и Философ. *Сочинения* / пер. с греч., вст. ст., ком. Т. А. Сениной. СПб. : Алетейя, 2017. 154 с.

19. Лев Хирсфакт. *Сочинения* / пер. с греч., вст. ст., ком. Т. А. Сениной (монахини Кассии). СПб. : Алетейя, 2017. 284 с.

20. Лосев А. Ф. *Очерки античного символизма и мифологии* / общ. ред. А. А. Тахо-Годи, И. И. Маханькова. М. : Мысль, 1993. 959 с.

21. Любарский Я. Н. Предисловие. Анна Комнина. *Алекссиада* / пер. с греч. Я. Н. Любарский. СПб. : Алетейя, 1996. С. 5–51.

22. Любарский Я. Н. Михаил Пселл. Личность и творчество. К истории византийского предгуманизма / изд. 2-е, испр., доп. *Две книги о Михаиле Пселле*. СПб. : Алетейя, 2001. С. 183–541.

23. Лурье В. М. *История византийской философии. Формативный период*. СПб. : Аxioma, 2006. XX + 553 с.

24. Майоров Г. Г. *Философия как искание Абсолюта. Опыты теоретические и исторические*. М. : Едиториал УРСС, 2004. 416 с.
25. Мейендорф И., протопр. Духовные тенденции в Византии в конце XIII и начале XIV веков. Мейендорф И., протопр. *Пасхальная Тайна: Статьи по богословию* / пер. с англ., фр.; М. : Эксмо: Прав. Св.-Тихонов. гуманитар. ун-т, 2013. С. 496–514.
26. Мейендорф И., протопр. Начало исихастских споров. Мейендорф И., протопр. *Пасхальная Тайна: Статьи по богословию* / пер. с англ., фр.; М. : Эксмо: Прав. Св.-Тихонов. гуманитар. ун-т, 2013. С. 515–545.
27. Мейендорф И., протопр. Горе-богослов единства XIV века: Варлаам Калабрийский. Мейендорф И., протопр. *Пасхальная Тайна: Статьи по богословию* / пер. с англ., фр.; М. : Эксмо: Прав. Св.-Тихонов. гуманитар. ун-т, 2013. С. 546–563.
28. Мейендорф И., протопр. Верен ли термин «исихазм»? Заметки о религиозной идеологии XIV столетия. Мейендорф И., протопр. *Пасхальная Тайна: Статьи по богословию* / пер. с англ., фр.; М. : Эксмо: Прав. Св.-Тихонов. гуманитар. ун-т, 2013. С. 652–663.
29. Мейендорф И., протопр. Византийское общество и культура в XIV столетии: круг религиозных проблем. Мейендорф И., протопр. *Пасхальная Тайна: Статьи по богословию* / пер. с англ., фр.; М. : Эксмо: Прав. Св.-Тихонов. гуманитар. ун-т, 2013. С. 664–682.
30. Медведев И. П. *Византийский гуманизм XIV–XV вв.* 2-е изд., доп. СПб. : Алетейя, 1997. 340 с.
31. Невзорова М. В. Антропологические взгляды Феодора Метохита и их истоки. *Идеи и идеалы*. 2014. № 4 (22). Т. 2. С. 41–47.
32. Острогорский Г. А. *История византийского государства* / пер. с нем. М. В. Грацианского; ред. П. В. Кузенкова. М. : Сибирская Благовонница, 2011. 895 с.
33. Пападокис А., Мейендорф И., протопр. *Христианский Восток и возвышение папства: Церковь в 1071–1453 гг.* / пер. с англ. А. В. Левенского, У. С. Рахновской, А. А. Чеха. М. : Прав. Св.-Тихонов. гуманитар. Ун-т, 2010. 630 с.
34. Палама Г. *Триады в защиту священно-безмолвствующих* / пер., посл., ком. В. Вениаминова. М. : Канон, 1995. 384 с.
35. Поляковская М. А. *Портреты византийских интеллектуалов*. Три очерка. Екатеринбург : Изд. Уральского ун-та, 1992. 256 с.

36. Плифон Г. Г. Сочинение Плифона о «Законах». Медведев И. П. *Византийский гуманизм XIV–XV вв.* 2-е изд., доп. СПб. : Алетейя, 1997. С. 221–290.
37. Плифон Г. Г. О Добродетелях. Медведев И. П. *Византийский гуманизм XIV–XV вв.* 2-е изд., доп. СПб. : Алетейя, 1997. С. 291–300.
38. Плифон Г. Г. Речи о реформах / пер. и пред. Т. Г. Горянова. *Византийский Временник*. 1953. Т. 6. С. 313–334.
39. Пселл М. Письмо монаху Иоанну Ксифилину, ставшему патриархом / пер. Т. А. Миллер. *Памятники византийской литературы IX–XIV вв.* / отв. ред. Л. А. Фрейберг. М. : Наука, 1969. С. 154–155.
40. Пселл М. *Хронограф* / пер., ст., прим. Я. Н. Любарского. М. : Наука, 1978. 320 с.
41. Пселл М. *Богословские сочинения* / пер. с греч., пред. и прим. архим. Амвросия (Погодина). СПб. : РХИ, Летний Сад, 1998. 384 с.
42. Рязанов П. А. *Роль греко-византийской интеллигенции в становлении гуманистической культуры в конце XIV–XV века*. Автореф. канд. истор. н. Нижний Новгород, 2007. 23 с.
43. Садов А. *Виссарион Никейский, его деятельность на Ферраро-Флорентийском Соборе, богословские сочинения и значение в истории гуманизма*. СПб., 2018. 266 с.
44. Самодурова З. Г. Школы и образование. *Культура Византии*. Т. 2. *Вторая половина VII–XII вв.* / отв. ред. Г. Г. Литаврин. М. : Наука, 1989. С. 366–400.
45. Святитель Фотий, патриарх Константинопольский. *Антилатинские сочинения* / пер. с древнегреч. Д. Е. Афиногенова, Л. В. Кузенкова. М. : Общецерк. аспирант. и докторант. институт свв. Кирилла и Мефодия, 2017. 248 с.
46. Сенина Т. А. (монахиня Кассия). *Эллинизм в Византии IX века*. СПб. : Алетейя, 2018. 266 с.
47. Сенина Т. А. (монахиня Кассия). Афины versus Иерусалим? Отношение к научному знанию в Византии. *Вестник Волгоградского государственного Университета*. Сер. 4. История. Религиоведение. Междун. отношения. 2017. Т. 22. № 5. С. 192–204.
48. Сорочан С. Б. *Византийские парадигмы быта, сознания, культуры*. Учеб. пособие. Харьков : Майдан, 2011. 952 с.
49. Скабаланович Н. А. Византийская наука и школы XI века. *Христианское чтение*. 1984. № 5–6. С. 730–770.

50. Удальцова З. В. Философские труды Виссариона Никейского и его гуманистическая деятельность в Италии. *Византийский Временник*. 1973. С. 81–88.
51. Удальцова З. В. Жизнь и деятельность Виссариона Никейского. *Византийский Временник*. 1976. Т. 37. С. 74–97.
52. Успенский Ф. Н. Делопроизводство по обвинению Иоанна Итала в ереси. *Известия русского археологического института в Константинополе*. Т. 2. Одесса : «Экономическая типография», 1897. С. 1–66.
53. Фичино М. *Платоновская теология о бессмертии души в XVIII книгах* / пер. с лат. А. Я. Тынова. СПб. : Владимир Даль, 2020.
54. Фрейберг Л. А. Античное наследие в византийскую эпоху. *Античность и Византия*. М. : Наука, 1975.
55. Фрейберг Л. А. [Предисловие]. *Памятники византийской литературы IX–XIV вв.* / отв. ред. Л. А. Фрейберг. М. : Наука, 1969. С. 9–38.
56. Фотий, св. патриарх. *Избранные трактаты из «Амфилохий»* / пер., сост., ст. Д. Е. Афиногенова и Л. В. Кузенкова. М. : Индрик: Синод. Б-ка Моск. Патриархата, 2002. 208 с.
57. Феодор Метохит. *Слово о нравственных проблемах, или Об образованности* / пер. с древнегреч. вст. ст. Д. М. Макарова; ком. Я. Попелонса, Д. М. Макарова. СПб. : Дмитрий Буланин, 2020. 256 с.
58. Хартман Г. М. Значение греческой культуры для развития итальянского гуманизма. *Византийский Временник*. 1959. Т. 15(40). С. 100–124.
59. Чорноморець Ю. П. *Візантійський неоплатонізм. Від Діонісія Ареопажита до Геннадія Схоларія*. Київ : Дух і Літера, 2010. 568 с.
60. Шичалин Ю. А. История античного платонизма. В институциональном аспекте. М. : ГЛК, 2000. 439 с.
61. Шукин Т. А. «Православное» богословие Михаила Пселла и его учение о Троице. *EINAI. Проблемы философии и теологии*. 2012. Т. 2. С. 389–406.
62. Beck H.-G. Theodoros Metochites. *Die Kriese des bizantischen Weltbildes 14. Jahrhundert*. München, 1952. 146 s.
63. Georgios Gemistos Plethon. *Politik. Philosophie und Rettorik im Spätbyzantinischen Reich (1355–1452)* / über. und erl. von Wilhelm Blum; Ed. A. Hiersmann. Stuttgart, 1988. VI+213 s.
64. Gutas D., Siniosoglou N. *Phylosophy and «Bizantine philosophy»*. *The Cambridge Intellectual Hystory of Bizantium* / ed. A. Kaldellis and N. Sinissoglou. Cambridge, 2017. P. 271–295.

65. Papadopulus S. G. Thomas in Bizanz. *Thomas-Rezeption und Thomas-Kritik in Bozanz zwischen 1354 und 1453*. Vol. 49. *Theologie und Philosophie*. Jahrgang, Heft 1/3, 1974. S. 274–304.

REFERENCES

- Averintsev, S. S. (2006). Byzantine philosophy. Averintseva, N. P. & Sigov K. B. (Eds.). *Sofia-Logos. Dictionary* (pp. 138-144). Kyiv. [In Russian].
- Komnina, Anna. (1996). *The Alexiad* (p. 704). St. Petersburg. [In Russian].
- Bezobrazov, P. V. (1892). [Review] F. Uspensky. Essays on the history of Byzantine education. SPb.; F. Uspensky. Synod for the week of Orthodoxy. (pp. 125-150). Odessa, 1883. 1896. Vol. 3, issue. I. *Byzantine Almanac*. [In Russian].
- Bezobrazov, P. V. (2001). Byzantine writer and statesman Michael Psellos. Two books about Michael Psellos (pp. 12-181). SPb. [In Russian].
- Bilodid, V. D. (2021). Platonism and Aristotelianism as a source of the differences between internal forms of Western European and Byzantine christian traditions in the Middle Ages. *Multiversum. Philosophical almanac. 2, Vol. 1*, 3-139 [In Ukrainian].
- Gukova, S.N. (1991). Schools and education in late Byzantium. Culture of Byzantium, XIII – the first half of the XV century. (pp. 395-411). G. G. Litavrin (Ed.). Moscow. [In Russian].
- Italus, John. (2013). The Aporia (p. 312). A. E. Karnachev (Transl.). SPb. [In Russian].
- Kazhdan, A. P. (2005). Niketas Choniates and his time. (p. 544). Lubarsky Ya. N., Belozerov N. A., Gordeev E. N. & Lubarskyi Ya. N. (Eds.). SPb. [In Russian].
- Kazhdan, A. P. (2012). History of Byzantine literature (850–1000). Epoch of Byzantine encyclopedism. SPb. [In Russian].
- Kanaeva, E. Yu. (2019). The Theological Heritage of Barlaam of Calabria: Experience of Reconstruction on the basis of preserved works. Moscow. [In Russian].

- Kanaeva, E. Yu. (2020). *The Theological Heritage of Barlaam of Calabria: Experience of Reconstruction on the basis of preserved works*. Moscow. [In Russian].
- Karnachev A. E. (2013). John Italus: Philosopher in front of court of the Church. John Ital. *The Aporia*. (pp. 14-39). A. E. Karnacheva (Transl.). SPb. [In Russian].
- Kudryavtsev, O. F. (2018). Florentine Platonic Academy (Essay on the history of the spiritual life of Renaissance Italy). Moscow. [In Russian].
- Kush, T. V. (2013). At the decline of the empire: the intellectual environment of late Byzantium. Yekaterinburg. [In Russian].
- Lebedev, A. P. (2012). *Essays on the internal history of the Byzantine-Eastern Church in the 10th and 11th centuries: from the end of the iconoclastic disputes in 842 to the beginning of the crusades – 1096*. SPb. [In Russian].
- Lebedev, A. P. (2010). Aristotelianism. New Philosophical Encyclopedia: in 4 volumes. (pp. 171-173). Vol. I. Moscow. [In Russian].
- Lemerl, 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.). SPb. [In Russian].
- Leo the Mathematician (or the Philosopher). (2017). *Works*. T. A. Senina (Transl.). SPb. [In Russian].
- Leo Choirosphaktes, (2017). *Works*. T. A. Senina (Transl.). SPb. [In Russian].
- Losev, A. F. (1993). *Essays on ancient symbolism and mythology*. Takhogo, A. A. & Makhankov, I. I. (Eds.). Moscow [In Russian].
- Lyubarsky, Ya. N. (1996). Foreword. Anna Komnene. *The Alexiad*. (p. 5-51). I. N. Lyubarsky (Transl.). SPb. [In Russian].
- Lyubarsky, Ya. N. (2001). Michael Psellos. Personality and creativity. On the history of Byzantine pre-humanism. Ed. 2nd, corrected, add. *Two books about Michael Psellos*. (pp. 183-541). SPb. [In Russian].
- Lourié, Basil. (2006). *History of Byzantine Philosophy. formative period*. St. Petersburg.
- Mayorov, G. G. (2004). Philosophy as a search for Absolute. Theoretical and historical Experiences. Moscow. [In Russian].

Meyendorff, I., rev. (2013). Spiritual trends in Byzantium at the end of the 13th and beginning of the 14th centuries. Meyendorff, I., rev. *Paschal Mystery: Articles on theology*. F. English (Transl.). Moscow. [In Russian].

Meyendorff, I., rev. (2013). Beginning of hesychast controversy. Meyendorff, I., rev. *Paschal Mystery: Articles on theology* (pp. 515-545). F. English (Transl.). Moscow. [In Russian].

Meyendorff, I., rev. (2013). Unfortunate theologian of unity of the XIV century: Barlaam of Calabria. Meyendorff, I., rev. *Paschal Mystery: Articles on theology* (pp. 546-563). F. English (Transl.). Moscow. [In Russian].

Meyendorff, I., rev. (2013). Is the term “hesychasm” correct? Notes on the religious ideology of the 14th century. Meyendorff, I., rev. *Paschal Mystery: Articles on theology* (pp. 652-663). F. English (Transl.). Moscow. [In Russian].

Meyendorff, I., rev. (2013). Byzantine society and culture in the XIV century: religious problems. Meyendorff, I., rev. *Paschal Mystery: Articles on theology* (pp. 664-682). F. English (Transl.). Moscow. [In Russian].

Medvedev, I. P. (1997). Byzantine humanism of the XIV-XV centuries. St. Petersburg. [In Russian].

Nevzorova, M. V. (2014). Anthropological views of Theodore Metochites and their origins. *Ideas and ideals*, 4(22), v. 2, 41-47. [In Russian].

Ostrogorsky, G. A. (2011). *History of the Byzantine stat.* M. V. Gratskansky (Transl.). Moscow. [In Russian].

Papadokis, A., Meyendorff, I., rev. (2010). The Christian East and the Rise of the Papacy: The Church in 1071-1453. Levensky, A. V., Rakhnovskaya, A. V. & Chekh, A. A. (Transl.). Moscow. [In Russian].

Palamas, Gregory (1995). *Triads For The Defense of Those Who Practice Sacred Quietude*. V. Veniaminova (Transl.). Moscow. [In Russian].

Polyakovskaya, M. A. (1992). *Portraits of Byzantine intellectuals*. Three essays. Yekaterinburg. [In Russian].

Plethon, Gemistos (1997). Book of Laws. Medvedev I. P. *Byzantine humanism of the XIV-XV centuries*. (pp. 221-290) St. Petersburg. [In Russian].

Plethon, Gemistos (1997). On Virtues. Medvedev, I. P. *Byzantine humanism of the XIV-XV centuries*. (pp. 291-300) St. Petersburg. [In Russian].

- Plethon, Gemistos (1953). Talks on reforms. T. G. Goryanov (Transl.). *Byzantine Almanac*, 6, 313-334. St. Petersburg. [In Russian].
- Psellos, Michael. (1969). Letter to the monk John Xifilin, who became patriarch (p. 154-155). T. A. Miller (Transl.). *Monuments of Byzantine literature of the IX-XIV centuries*. Moscow. [In Russian].
- Psellos, Michael. (1978). Chronographia. Ya. N. Lyubarsky (Transl.). Moscow. [In Russian].
- Psellos, Michael. (1998). Theological works. Arch. Amvrosiy (Pogodin) (Transl.). Spb. [In Russian].
- Ryazanov, P. A. (2007). The role of the Greek-Byzantine intellectuals in the formation of humanistic culture at the end of the XIV-XV centuries. Nizhny Novgorod. [In Russian].
- Sadov, A. (2018). *Bessarion of Nicaea, his activities at the Ferrara-Florence Council, theological writings and significance in the history of humanism*. St. Petersburg. [In Russian].
- Samodurova, Z. G. (1989). Schools and education. *Culture of Byzantium*. Vol. 2. *The second half of the VII-XII centuries*. (p. 366-400). Moscow. 1989. [In Russian].
- Photius, Patriarch of Constantinople, (2017). *Anti-Latin compositions*. D. E. Afinogenova & L. V. Kuzenkova (Transl.) Moscow. [In Russian].
- Senina, T. A. (2018). (nun Cassia). *Hellenism in Byzantium of the 9th century*. St. Petersburg. [In Russian].
- Senina, T. A. (Nun Cassia). (2017). Athens versus Jerusalem? Attitude to scientific knowledge in Byzantium. (pp. 192-204). *Bulletin of the Volgograd State University, Part 4, vol. 22/5*. History. Religious Studies. Foreign relations. [In Russian].
- Sorochan, S. B. (2011). *Byzantium paradigms of life, consciousness, culture*. Kharkiv. [In Russian].
- Skabalanovich, N. A. (1984). Byzantium science and schools of the 11th century. *Christian reading*, 5-6. [In Russian].
- Udal'tsova, Z. V. (1973). Philosophical works of Bessarion of Nice and his humanistic activities in Italy (pp. 81-88). *Byzantine Almanac*. [In Russian].

- Udal'tsova, Z. V. (1976). Life and activities of Vissarion of Nice. *Byzantine Almanac*, 37, 74-97. [In Russian].
- Uspensky, F. N. (1897). Prosecution on charges of John Italus for heresy. *Bulletin of the Russian Archaeological Institute in Constantinople*. Vol. 2, 1-66. Odessa. [In Russian].
- Ficino, M. (2020). *Plato's theology on the immortality of the soul in XVIII volumes*. A. Ya. Tynov (Transl.). St. Petersburg. [In Russian].
- Freiberg, L. A. (1975). Antique heritage in the Byzantine Epoch. *Antiquity and Byzantium*. Moscow. [In Russian].
- Freiberg, L. A. (1969). [Foreword]. Monuments of Byzantine literature of the IX-XIV centuries. (pp. 9-38). L. A. Freiberg (Ed.). Moscow. [In Russian].
- Photius, St., Patriarch. (2002). *Selected treatises from "Amphilochia"*. D. E. Afinogenov, L. V. Kuzenkov (Transl.). Moscow. [In Russian].
- Metochites, Theodore. (2020). *A word about moral problems, or about education*. (p. 256). D. M. Makarov (Transl.). St. Petersburg. [In Russian].
- Hartman, H. M. (1959). The significance of Greek culture for the development of Italian humanism. *Byzantine Almanac*, 15(40), 100-124. [In Russian].
- Chornomorets, Yu. P. (2010). *Byzantine Neoplatonism. From Dionysius the Areopagite to Gennadius Scholarius*. Kyiv. [In Ukrainian].
- Shichalyn, Yu. A. (2000). History of Ancient Platonism. In the institutional aspect. Moscow. [In Russian].
- Shchukin, T. A. (2012). The "Orthodox" theology of Michael Psellus and his doctrine of the Trinity. *EINAI. Problems of philosophy and theology*, 2, 1/2, 389-406. [In Russian].
- Beck, H.-G. Theodoros Metochites. (1952). The crisis of the bizantian worldview in 14th century. Munich. [In German].
- Plethon, Georgios Gemistos. (1988). Politics. Philosophy and rhetoric in the late Byzantine Empire (1355-1452). Wilhelm Blum (Ed.). Stuttgart. [In German].
- Gutas, D., Siniosoglou, N. (2017). Philosophy and "Byzantine philosophy". *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*. (pp. 271-295). A. Kaldellis & N. Siniosoglou (Eds.). Cambridge. [In English].

Papadopoulos, S. G. (1974). Thomas in Byzantium. Thomas reception and Thomas criticism in Bozanz between 1354 and 1453. *Theologie und Philosophie*, 49, 1/3, 274-304. [In German].

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: <https://orcid.org/0000-00033097-962X>

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

Abstract

The article examines the attitude of the Byzantines to ancient Greek philosophy in general and first of all to the teachings of Plato and Aristotle. It is shown that in Byzantium, unlike in Western Europe, there were not one, but two philosophies that coexisted together, like the “articles in an encyclopedia” (I. Meyendorff), namely: the antiquity philosophy of secular humanist intellectuals on the one hand and the paradigmatic philosophy of Orthodox traditionalism in the Byzantine civilization on the other. That former was a stream, the latter was a river; the former was bookish altogether, and the latter was experiential. The article clarifies the attitude to Platonism and Aristotelianism in the first of them. In a short historical-philosophical excursion, examines the key points of its evolution and the view on Platonism and Aristotelianism of the key figures of Byzantine humanism – Leo the Philosopher, Photius, M. Pselo, Barlaam of Calabria, G. Pliphon and Vissarion of Nicaea. It is proved that the philosopher of the Byzantine humanists was the duo Aristotle-Plato, but de facto mainly Plato. Humanists followed the Neoplatonists' solution to this question: Plato is the pinnacle of philosophical wisdom, and Aristotle is the way (“entrance door”) to it; he is a teacher about “natural things”, Plato speaks about “divine things”; Aristotle is a logician and physicist, and Plato is a metaphysician, and most importantly, a theologian. Plato obviously a theologian (for Neoplatonists and humanists), is superior to the “non-theologian” Aristotle.

The conclusion follows on Platonism (and Neoplatonism) as the philosophical foundation of Byzantine and Renaissance-Italian humanism. The thesis is asserted about two fold historical influence of Byzantine humanists: 1) the preservation of the Corpus Platicum and Corpus Aristotelicum and 2) the transition to Italy of the preserved classical philosophical heritage, manuscript traditions of Platonism, Neoplatonism, Aristotelianism, including “midwifery” in the birth of Renaissance humanism there.

Keywords: *Byzantium, Platonism, Aristotelianism, Neoplatonism, Byzantine humanists, Hesychasm.*

УДК 294.5:14

DOI 10.35423/2078-8142.2022.2.1.3

Ю. Ю. Завгородній,

доктор філософських наук,

старший науковий співробітник

Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України,

м. Київ, Україна

e-mail: zavhorodniy@ukr.net

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8460-1636>

ЙОГА І ЙОГІНИ У БГАГАВАТА ПУРАНІ (ЧАСТИНА ПЕРША) [35]

У статті розглядається кожний випадок вживання слів з основою *yoga*, а також ініша йогічна лексика, яка зустрічається в першій частині Бгагавата пурані (*bhāgavata purāṇa*). Усього встановлено десять таких слів: *йога* (*yoga*), *бгакті-йога* (*bhaktīyoga*), *йогін* (*yogin*), *Йогешвара* (*yogeśvara*), *М(м)агайогін* (*mahāyogin*), *куйогін* (*kiuyogin*), *йога-нідра* (*yoganidrā*), *крія-йога* (*krīyāyoga*), *війога* (*vīyoga*) та *яма* (*yama*), які разом вживаються 30 разів. Власне ця лексика формує не лише йогічний глосарій Бгагавата пурані, а й вайшнавське розуміння вчення йоги. Аналіз вказаних термінів враховує кілька контекстів, зокрема: композиційний, лінгвістичний, релігійно-філософський, статистичний. З'ясовано, що вся названа лексика так чи інакше підпорядкована такій семантичній вертикалі: *yogeśvara* → *mahāyogin* → *yogin* – і в різний спосіб формує вайшнавський варіант йоги, тобто бгакті-йогу. Остання виступає своєрідним варіантом відповіді людини на виклики трансцендентного (Неба). Цю семантичну вертикаль задає Господь, який у Бгагавата пурані виступає під різними іменами, зокрема *Вишну* (*viṣṇu*), *Кришна* (*kṛṣṇa*), *Адгокшаджа* (*adhokṣaja*), а також *Йогешвара* і *Магайогін*. Здатними сприйняти виклик Неба виявляються непересічні люди, яких називають *магайогінами* (крім *Кришни*, також і *Шукадева Госвами*) та *йогінами* (*В'яса*, *Шукадева Госвами*, *безіменні йогіни*). Це ті, хто здатний досягнути найвищої мети людського життя і хто практикує

бгакті-йогу. У більшості випадків слово “йога” вживається в контексті бгакті-йоги, як і “йога-нідра”, “крія-йога”, “війога”, а також інша “дружня” лексика (наприклад, “сева”, seva). Виняток становлять кілька технічних/побутових випадків вживання слова “йога”. Слово “яма” до бгакті-йоги не належить. За рахунок вживання рідкісного слова “куйогин” у тексті згадується про поганих йогинів. Можливо, термін уога також виступає гендерним маркером, оскільки йогини в першій частині – це лише чоловіки. До композиційної специфіки вживання названої лексики можна віднести те, що перша частина починається і завершується розділами, котрі містять терміни, в яких наявна основа уога (можливе смислове обрамлення?). Ба більше, перший розділ завершується шлокою, яка містить важливе слово yogeśvara (можливий підсумувальний смисловий маркер?).

Ключові слова: Бгагавата пурана, бгакті-йога, вайшнавизм, Господь (Вишну, Кришна), йога, йогин.

У поле зору історико-філософських досліджень тексти пуран потрапляють ще не так часто. Така ситуація сформувалась упродовж тривалого часу і відображає розвиток індологічних студій, з властивими їм стереотипами й упередженнями. Ось, наприклад, як характеризує цю ситуацію американський дослідник Ендрю Ніколсон: “Схоже на те, що більшість упереджень західних дослідників індійської філософії щодо пуран вмотивовані ідеєю, за якою пурани – це міфологічні або художні тексти, і тому вони не є філософськи суворими” (“Much of the bias against the Purāṇas by Western scholars of Indian philosophy seems to be motivated by the idea that the Purāṇas are mythological or literary texts and therefore are not philosophically rigorous”) [19, с. 74; 36]. А проте історико-філософське зацікавлення пуранами, насамперед Бгагавата пураною, має свою історію, прихильників і останнім часом характеризується певним пожвавленням (напр.: [3; 6; 7; 11; 13; 20; 29]). Водночас в останні десятиліття спостерігається помітне зростання дослідницького зацікавлення феноменом йоги. Прагнення залучити максимально широкий і репрезентативний корпус індійських першоджерел можна віднести до властивих особливостей цього заці-

кавлення. Зокрема, якщо у дванадцятому томі “Енциклопедії індійських філософій”, спеціально присвяченому йозі, було залучено 75 індійських текстів [15], у книзі “Коріння йоги” їх налічувалося вже понад 150 [16], включаючи манускрипти, то в нещодавно виданій книзі “Йога: історія ідей і поглядів” таких текстів ще більше – вже 194 [2, с. 495]. Приблизно в ці самі роки з’являються окремі монографічні видання і статті, у центрі уваги яких опиняється феномен йоги в окремих пуранах, включаючи і Бхагавата пурану (напр.: [4; 13; 21; 31; 32]). Отже, наше звернення до Бхагавата пурани відображає поживлення інтересу серед індологів як до досліджень йоги в пуранах, так і до самої Бхагавата пурани.

Ми пропонуємо зосередитись на вичерпному (наскільки це можливо) представленні йоги у ключовій для бенгальського вайшнавизму пурані – Бхагавата пурані. Наше дослідження покликане підтримати і розвинути як вищезгадані, так і ще одну з останніх тенденцій в індології, а саме – активізацію вайшнавських студій (див.: [33]).

Нам невідомі дослідження, які розглядали б усі випадки вживання слова “йога” або інших йогічних термінів в окремо взятому тексті. Навіть якщо вони і є, то не формують визначальні дослідницькі стратегії і тенденції. Як наслідок, замість цілісного уявлення про йогу в окремо взятому тексті, читачі отримують уявлення фрагментарні й неповні. Натомість ми пропонуємо проаналізувати всі випадки вживання слів, у яких наявна основа *yoga* (похідна від кореня *uij*, “накладати ярмо”, “з’єднувати”, “запрягати”) і які зустрічаються у Бхагавата пурані. Тобто в центрі уваги перебуватиме термін, який точно позначає йогу як таку. Інша властива йозі термінологія (наприклад, *āsana*, *dhyāna*, *samādhi*, etc.) також розглядатиметься, за наявності, як і дотичні контексти. Спираючись на аналіз відповідної лексики, плануємо дослідити не лише те, як у Бхагавата пурані представлений феномен йоги, а й постать йогина/йогіні. У дослідженні пропонується кілька фокусів уваги, а саме: лінгвістичний, релігійно-філософський, статистичний (кількісний), текстологічний (композиційний).

Зауважимо, що ми зустрічали дещо дотичне до запропонованого нами підходу дослідження, у якому наводиться підрахунок цитат із Бгагавата пурани, у трактаті “*Prameyadarśana*” вайшнавського автора Балакришни Бгатти (*Bālākṛṣṇa Bhaṭṭa*, псевдонім Лалу Бгатта, *Lālu Bhaṭṭa*, XVIII ст.) традиції Валлабга-ачар’ї (1479–1531) [27].

Під йогою ми розуміємо певний комплекс практик, спрямованих на досягнення людиною звільнення від сансари; їй властивий не лише праксис, а і гнозис. Очевидно, у цьому випадку, досконалим є не лише гностичне знання [10, с. 230], а і специфічна діяльність. Задіяні разом, вони покликані докорінно змінити онтологічний статус людини. Ці зміни тісно пов’язані з істотними перетвореннями/трансформацією її свідомості. Відповідно, окремо взятий йогин – це носій такого знання, той, хто в індійській традиції (індуїстській, джайнській, буддійській) уособлює гранично можливий у земних умовах стан. Важливу роль у йозі відіграють властиві їй містичні, алхімічні, езотеричні, споглядальні, трансові, екстатичні та інші аспекти. Витоки йогічного знання сягають ведійських і, можливо, доведійських часів. Поступово йога стає однією з ключових характеристик індійської цивілізації, а в самій Індії виникає багато різних течій і напрямків йоги. Одна з провідних шкіл індуїстської філософії так і називається – *yoga* (йога), а одна з впливових буддійських філософських шкіл – *yogācāra* (йогачара, практика йоги). Йога так щільно увійшла в індійське релігійно-філософське життя і дискурс, що уявити індійську філософію без йоги навряд чи можливо.

Усебічний аналіз явища йоги у Бгагавата пурані загострює дослідницькі очікування, оскільки цей текст є сакральним для бенгальських вайшнавів. Те, як представлена в ньому йога, належить, згідно з їхньою традицією, до абсолютного і нормативного знання. Воно осмислювалось і продовжує осмислюватися вайшнавськими теологами та філософами, на нього орієнтуються віддани.

Це наше дослідження спирається на попередні та розвиває їх. У центрі уваги тих досліджень також перебувала філософськи зна-

чуща санскритська термінологія (напр.: [1]). Але воно містить і принципову відмінність, оскільки цього разу ми намагатимемось поступово зосередитись на всьому тексті і дослідити всі випадки вживання необхідної нам спеціальної лексики. Такий підхід, на нашу думку, надає аналізу більшої очевидності й обґрунтованості.

Попередній комп'ютерний пошук засвідчив, що очікуваних випадків вживання тільки тих слів, у яких наявна основа *yoga*, може бути 664. Уже цей один кількісний параметр вражає, оскільки завдяки йому Бгагавата пурана може претендувати на те, аби вважатися одним з найнасиченіших йогічною лексикою (а також ідеями, концептами, поняттями і термінами) давньоіндійських текстів.

Наголос на урахуванні усіх випадків вживання обраних слів збігається ще з однією тенденцією у сучасній науці. Мається на увазі оперування великими масивами даних (*big data*). Якщо в нашому випадку не залучатимуться десятки (або сотні) санскритських текстів, це компенсуватиметься кількістю проаналізованих випадків вживання окремо взятого ключового і суміжних слів.

Нами використано: оригінальний текст Бгагавата пурани [25; 30], англомовний вільний переклад Шрилі Прабгупади з його коментарями [22–24], англомовний переклад, зроблений Ґанешем В. Тагаре [28], який залучає індійські традиційні коментарі Бгагавата пурани, і переклад С. Субба Рау [26], хоча й меншою мірою. Наскільки нам відомо, переклади Бгагавата пурани, як і її коментарів, з мови оригіналу на українську мову ще не видавалися.

Наразі проаналізовано першу частину Бгагавата пурани. Слова, у яких наявна основа *yoga*, у першій частині зустрічаються 29 разів (або 4,36% від попередньо встановленої загальної кількості випадків у всіх дванадцяти частинах). Ще один раз вживається слово з дотичної йогічної термінології.

Звернемось до таблиці 1, у якій наводиться нумерація (розділ і шлока) кожного випадку вживання слів, у яких наявна основа *yoga*.

Таблиця 1. Розділи і шлоки, у яких вживаються слова,
що містять основу уога [37]

Розділ	Шлока
1	23
2	7, 20, 28
3	2
4	4, 14
5	23, 34, 35
6	7, 22, 36
7	4, 6
8	9, 14, 20, 43
9	23, 27, 29
10	—
11	—
12	—
13	43
14	—
15	6
16	—
17	—
18	14, 17, 18
19	34, 37

Із таблиці зрозуміло, що наведені слова, в яких наявна основа *yoga*, у першій частині Бгагавата пурани зустрічаються нерівномірно: 22 рази з наявних 29 вжито в перших дев'яти розділах (у першій половині першої частини), по 1 разу – у тринадцятому і п'ятнадцятому розділах, 5 разів – у двох останніх розділах. Тобто найнасиченішими необхідною нам спеціальною лексикою виявляються перша половина першої частини книги (розділи 1–9), а саме – 22 випадки, та її завершальна частина (розділи 18–19) – 5 випадків. На інші вісім розділів (розділи 10–17) припадає лише 2 випадки. Це розділи тринадцятий і чотирнадцятий. У шести розділах (10–12, 14, 16–17) необхідна спеціальна лексика не зустрічається.

В окремих розділах кількісно виявлена лексика також вживається нерівномірно: від 4 разів (розділ 8) до 3 (розділи 2, 5, 6, 9, 18), 2 разів (розділи 4, 7, 19) та 1 разу (розділи 1, 3, 13, 15). Як бачимо, восьмий розділ має найбільше випадків вживання слів, у яких наявна основа *yoga*. Натомість у шостому розділі зустрічається два окремих слова, одне з яких основу *yoga* містить, а інше – ні. Цим іншим словом є відомий йогічний термін *yama* (яма) [38]. Отже, у першій частині Бгагавата пурани простежується певна особливість вживання йогічної термінології між окремими розділами, якщо, скажімо, брати до уваги кількісний і композиційний параметри.

Хоча ще зарано висловлювати припущення щодо композиційної специфіки всієї Бгагавата пурани, яка відображала б вживання потрібних нам слів, але вже зрозуміло, що перша частина починається і завершується розділами, котрі містять терміни, у яких наявна основа *yoga* (можливе смислове обрамлення?). Ба більше, перший розділ завершується шлокою, яка містить важливе слово *yogeśvara* (можливий своєрідний підсумувальний смисловий максимум-маркер?).

Вищезгадані 29 випадків з таблиці 1 зводяться до дев'яти слів, які подані з номером розділу і шлоки в таблиці 2. Ще одне слово, десяте, це згадана вище *yama*. Отже, десять слів у таблиці 2 становлять йогічний глосарій першої частини Бгагавата пурани.

Таблиця 2. Йогічна лексика [39]

Номер слова	Слово	Кількість випадків	Шлока
1	yoga (йога)	7	2.28; 6.7, 36; 9.27; 13.43; 18.17, 18
2	bhaktiyoga (бгактійога)	6	2.7, 20; 5.35; 7.4, 6; 8.20
3	yogin (йогин)	5	4.14; 5.23; 9.23, 29; 19.37
4	yogeśvara (Йогешвара)	4	1.23; 8.14, 43; 18.14
5	maḥāyogin (магайогин)	3	4.4; 8.9; 19.34
6	kuyogin (куйогин)	1	6.22
7	yoganidrā (йоганідра)	1	3.2
8	kṛiyāyoga (кріяйога)	1	5.34
9	vīyoga (війога)	1	15.6
10	yama (яма)	1	6.36

Проаналізуємо наведену в таблиці 2 йогічну лексику, безпосередньо спираючись на зміст першої частини Бгагавата пурани.

Yogeśvara (Володар йоги), *maḥāyogin* (В(в)еликий йогин), *yogin* (йогин). Почнемо з розгляду цих трьох слів, які разом, як можна буде побачити, утворюють семантичну вертикаль у напрямку

від трансцендентного і метафізичного виміру до земної реальності: *yogeśvara* → *mahāyogin* → *yogin*. Тобто, смислове ядро цієї вертикалі, її цінності й ідеали формуються за межами земного і людського життя, але до нього спрямовані. Ця вертикаль стає головним орієнтиром для людей, насамперед йогинів. Якщо уточнити, то коли у Бгагавата пурані йдеться про йогинів, пересічні індійці (тобто тільки вайшнави-нейогини чи й невіддані вайшнави?) не згадуються [40]. Хоча останні і так нечасто фігурують у першій частині.

На вершині вертикалі перебуває *yogeśvara*, тобто Господь Кришна, який у Бгагавата пурані відіграє центральну роль. Йогешварою насамперед називають саме Його (1.23; 8.14, 43), також Шиву і Брагму, але зі збереженням вищості Кришни (18.14). Звернення до Йогешвари-Кришни підсилюють інші Його імена:

1.23. “*yogeśvare kṛṣṇe brahmaṇye dharmavarmaṇi*” (“Йогешвара-Кришна, Знавець Вед, Захисник Дгарми”). Власне промовистим і значущим зверненням до Господа, який 1.23. “*svām kāṣṭhām adhunopete*” (“зараз пішов у свою обитель” / “зараз повернувся у свою обитель”), завершується перший розділ першої частини Бгагавата пурани. Мудреці, які зібралися в лісі *naimiṣāranya* (Наїмішараньї), цікавились, як жити у світі, коли Господь і дгарма їх залишили [41].

8.14. “*yogeśvaro hariḥ*” (“Йогешвара, Гарі”). Якщо розглянути цю шлоку повністю, то в ній також зустрічається “*sva-māya*” – важливе слово-поняття вайшнавської теології, яким позначається одна з енергій Господа. Наразі перед нами випадок поєднання імен Господа з Його іншими ключовими характеристиками, про які не йдеться в іменах. Зафіксуємо цей випадок для подальшого дослідження.

8.43. “*śrī kṛṣṇa... yogeśvarākhilaguro bhagavan*” (“О Шрі Кришно... Йогешваре, Учителю Всесвіту (або Учителю всіх), о Благословенний”) [42]. Фактично ця шлока підсумовує розгорнуте і змістовне звертання до Кришни та містить різні Його імена і характеристики. Важливо, що в цьому разі до Кришни, називаючи

Його Йогешварою, звертається цариця Кунті, тобто жінка. До її постаті ми повернемось пізніше.

У Бгагавадгіті, іншому сакральному вайшнавському тексті, Кришна також називається *yogeśvara* і також тричі (11.4; 18.75, 78), а ще один раз – *mahā-yogeśvara* (11.9).

Ця обставина привертає увагу до того, що вайшнавській сакральній літературі властиво підкреслювати величне покровительство Кришни над йогою [43].

Дещо інша ситуація щодо вживання слів *mahāyogin* та *yogin*. Великим йогином у першій частині Бгагавата пурани називають тільки її двох визначних героїв. Передусім це знов-таки Господь Кришна. Коли Його називають Великим йогином, вживаються додаткові імена: 8.9. “*pāhi pāhi mahāyogin_devadeva jagatpate*” (“захисти, захисти, о Великий йогине, о Боже богів, о Володаре світу”).

Другий великий йогин – це Шукадева Госвами, син В’яси. Хоча Його духовний статус надзвичайно високий, він поступається духовному статусу Господа Кришни. Ось як зображується Шукадева Госвами у Бгагавата пурані в перекладі Г. Тагаре:

“4.4. Його син, який є великим йогином (зосередженим святим), який унаочнив Вищий Дух (Брагман), й який позбавлений будь-яких ознак і відмінностей, чий розум зосереджений на чомусь одному (тобто на Вищому Духові), і (який) пробудився від сну (у вигляді ілюзії чи незнання), виглядає наче дурень, який уникає суспільства” (“His son who is a great Yogin (contemplative saint) and who has visualized the Supreme Spirit (Brahman), and who is devoid of any sense of discrimination and distinction, whose mind is concentrated on one thing (viz. the Supreme Spirit), and (who is) wakeful from the sleep [44] (in the form of Illusion or Ignorance) appears as a dullard avoiding society”) [28, с. 33–34; 45]. Коли Шукадеву Госвами називають великим йогином, то можуть порівнювати з Вішну: 19.34. “*mahāyogin... viṣṇoriva...*” (“О Великий йогине... наче перед Вішну / у присутності Вішну...”).

Йогином/йогинами в першій частині називають значно ширше коло дійових осіб. Це – В’ясадева (4.14.), безіменні знавці

Вед (5.23. “vedavādinām”) [46] і безіменні йогини (9.23, 29, 19.37). В останньому випадку в безіменних йогинів є найвищий духовний учитель, гуру, тобто Шукадева Госвами: 19.37 “yoginām paramaṁ gurum”.

Куйогін. Куйогин. Окремо згадуються куйогини (6.22. “kuyoginām”), тобто погані йогини, чії вади ще не знищені [47]. Важливо, що про них згадує Господь Кришна, Який явив милість мудрецю Нараді і постав перед ним, коли той був ще підлітком, під час споглядання ним лотосних стоп Господа. Зі слів Кришни випливає, що куйогини неспроможні Його бачити. Отже, це слово виступає тим терміном, який вживається у типовому вайшнавському контексті і водночас вказує на відсутність чи не найважливішої характеристики, в ідеалі властивої йогинам. Якщо звернутися до розглянутої вище тріади *yogeśvara* → *mahāyogin* → *yogin*, то куйогин перебуває за межами її складників.

Статус В(в)еликого йогина, як можна помітити, недосяжний ні йогину, ні послідовнику веданти, ні відданим, які згадуються в книзі, але не називаються йогинами, і, звісно, куйогинам. Зрозуміло, що між Великим йогиним і рештою пролягає якась принципова відмінність. Випадки з В'ясадевою і його сином Шрилоу Шукадевою Госвами, які є важливими і парадоксальними (з огляду на постать В'яси), заслуговують на окрему увагу і можуть вважатися винятками. Зокрема, у славетного батька, якого називають йогиним (4.14), народжується син – великий йогин (4.4).

Докладні описи самих йогинів у першій частині Бгагавата пурани не зустрічаються. Про них повідомляється дуже стисло. Зазвичай цим словом тільки фіксується їхній духовний і релігійний статус [48]. Із ширшого контексту книги можна зрозуміти, що вони – аскети, життя яких підпорядковане трансцендентній меті служіння і споглядання Господа. Йогини не спрямовані на накопичення речей, здійснення мирських соціальних проєктів і перетворення природи. Але одна особливість, властива йогинам, таки згадується у шлоках. Вона стосується ключової і граничної проблеми для людини – проблеми смерті. Йогин, будучи зосередженим на відданому служінні і промовлянні святих імен Госпо-

да, виявляється здатним досягти звільнення від бажань і вчинків (кармічної діяльності) у той момент, коли залишає своє тіло (9.23) [49]. Йогини ще здатні вмирати за власним бажанням: 9.29 “chandaṁṛtyoḥ” (*chanda-mṛtyu*, той, хто вмирає в обраний ним самим час) [50].

Yoganidrā. *Йоганідра* (йога сну або дрімоти; 3.2 “yoganidrām”) – інше важливе слово з йогічної семантичної вертикалі, яке описує суто специфічний стан Господа на самому початку створення Ним Всесвіту. Він лежав у космічних водах, а в цей час із Його пупа, схожого на озеро, з’явилося стебло лотоса. З останнього постав Брахма, який і приступив до подальшого розгортання Всесвіту. Це одна з широковідомих шлок Бхагавати пурани, відображення змісту якої можна побачити в індуїстській іконографії та образотворчому мистецтві.

Г. Тагаре слово “йоганідра” перекладає як “йогічна медитація-сон” (“yogic meditation-slumber”) [28, с. 23] і додає два важливі коментарі. Перший – це цитата з “Бхаваратха-дипіки” (*Bhāvāratha Dīpikā*), найстарішого коментаря Бхагавата пурани школи адвайта-веданти, написаного Шридгарою свамі (Śrīdhara Svāmī, XIII–XIV ст.): “Сон самадгі (медитація)” (“The sleep of samādhi (meditation)”). Другий – це цитата із “Субодгіні” (*Subodhinī*) Валлабгачар’ї (Vallabhācārya) школи шуддга-адвайти: “йоганідра – це певний різновид міці Господа. Вона полегшує муки істот і приводить їх до Нього. Він простягає її для створення Всесвіту” (“yoganidrā is a certain kind of power of the Lord. It relieves the agonies of beings and brings them to him. He extends it for the creation of the Universe”) [28, с. 23]. Як можна побачити, слово “йоганідра” має важливе і глибоке теологічне та метафізичне традиційне значення, а його осмислення веде нас не лише у площину йогічної, а й значно ширшої, загальної проблематики сну в індуїстській думці [51].

Bhaktiyoga. *Бгакті-йога* (йога люблячої відданості). За кількістю випадків вживання цей тип йоги в першій частині Бхагавата пурани – очевидний лідер. Усі шість разів бгакті-йога в різний спосіб спрямовує свого послідовника в напрямі поклоніння Кри-

шні, до якого як до Абсолютної Істини звертаються опосередковано (2.7, 20; 5.35; 7.6), який як Вища Особистість з'являється безпосередньо мудрецю В'ясі (7.4. “apaśyat_puruṣaṁ rūṇam”, “він побачив цілковитого Пурушу”), до якого як до свого сучасника звертається цариця Кунті (8.20). Господа в цих шлоках називають по-різному: Васудевою (2.7), Бгагават(н)ом (2.7, 20; 5.35), Пурушею (7.4), Адгокшаджею (7.6) [52], а також Йогешварою (8.43).

Належна практика бгакті-йоги здатна спричинити кардинальні зміни в житті людини, про що йдеться в такій шлоці:

2.7. वासुदेवे भगवति भक्तियोगः प्रयोजितः |

जनयत्याशु वैराग्यं ज्ञानं च यदहैतुकम् ||

vāsudeve bhagavati bhaktiyogaḥ prayojitaḥ

jānayatāśu vairāgyaṁ jñānaṁ ca yadahaitukam

“Бгакті-йога, яка застосовується в ім'я Васудеви-Бгагавана, дуже швидко породжує вайраг'ю [53] і безпричинне знання” [54].

Звернення цариці Кунті, яка разом зі своїми дітьми і Драупаді була врятована Кришною від небезпечної зброї (*brahmāstra*, брагмастра), заслуговує на окрему увагу. Її звернення до Кришни, яке становить дві третини восьмого розділу (з вісімнадцятої по сорок третю шлоку), вказує на глибоку відданість Кунті Кришні й обізнаність саме жінки з Його земним життям та вченням бгакті-йоги. Але водночас йогинею Бгагавата пурана її не називає. І все-таки одне лише стисле питання Кунті, яке зустрічається не лише у змістовному, а й у проникливому (молитовному) зверненні цариці, добре ілюструє її відчуття розлуки у *vātsalya-rāsa* (ватсалья раса, раса батьківських стосунків), скромність і дотримання етичних норм:

8.20. ...भक्तियोगविधानार्थं कथं पश्येम हि स्त्रियः

...bhaktiyogavidhānārthaṁ kathaṁ paśyema hi striyaḥ

“...Як ми, жінки, можемо досягнути [Тебе] для виконання бгакті-йоги?” [55]

Хоча Кунті йогинею не названа, вона знає про бгакті-йогу і використовує відповідну термінологію.

Kriyāyoga. Крія-йога (йога дії; 5.34). Під цим типом йоги розуміється діяльність, яку потрібно підпорядкувати Вищому началу. У цьому випадку сансарична діяльність людини цілковито змінюється, насамперед завдяки тому, що руйнуються її кармічні наслідки [56].

Yoga. Йога. Перший випадок вживання окремо взятого слова “йога” зустрічається в контексті відданого служіння Господу:

2.28. “...vāsudevaparā yogā...” (“...Васудева – головна мета [різних] йог / головна мета [різних] видів йог”) [57].

Незважаючи на виразно вайшнавський зміст не лише цього фрагмента, а й усієї шлоки, в якій ім’я Васудева зустрічається чотири рази, бгакті-йога тут не згадується. Натомість знеособлено згадуються різні види йоги. Але завдяки саме промовистому вайшнавському змісту цього уривку у читача формується уявлення про те, що в усіх відомих йогах є єдина мета. І це саме та мета, на якій завжди наголошує бгакті-йога. Очевидно, перед нами той випадок, коли слово “бгакті-йога”, хоча і відсутнє текстуально, проте виявляється таким, що властиве іншим видам або напрямкам йоги, і тим самим незримо присутнє в тексті. Таким чином, ми бачимо, що випадки вживання окремого слова “йога” можуть заміщувати у тій чи іншій шлоці відсутній варіант “бгакті-йога”. Залишається шкодувати, що у давньоіндійському творі не наводяться конкретні назви різних йог. Не забуваймо, що не для всіх варіантів йоги в Індії головною метою був Кришна. І на них вайшнавські теологи спрямовували свою критику. Можливо, конкретні варіанти розгорнутої критики з’являться в наступних частинах книги. Тоді як тут, у шлоці 2.28, ми зустрічаємо базове і стисле вайшнавське розуміння йоги як такої, своєрідну вайшнавську “парасольку” для йоги як явища.

В інших двох випадках також ідеться про йогу в контексті бгакті-йоги, тобто відданого служіння Вищому Началу: 6.36 –

“yogapathaiḥ” [58] (“шляхами йоги”), 18.17 – “yoganiṣṭham” [59] (“відданий (досконалий) йозі”).

Із цих двох випадків увагу привертає перший, оскільки в ширшій частині шлоки читаємо: 6.36. “yamādibhīryogapathaiḥ” (ями та інших шляхів [60] йоги). Отже, ми уперше зустріли один з ключових йогічних термінів, а саме – *yama* (самоконтроль/самообмеження) поза межами вживання слів, в яких наявна основа *yoga*. У цьому разі потрібно звернутися до змісту всієї шлоки:

6.36. यमादिभिर्योगपथैः कामलोभहतो मुहुः |
मुकुन्दसेवया यद्वत् तथात्माद्धा न शाम्यति ||
yamādibhīryogapathaiḥ kāmaloḥhato muhuḥ |
mukundasevayā yadvat_tathātmāddhā na śāmyati ||

“Знов і знов вражена бажанням і жадібністю, душа воістину не заспокоїться так за допомогою ями та інших шляхів йоги, як за допомогою служіння [61] Мукунді” [62].

Слова “яма та інші” у шлоці засвідчують, що мається на увазі певний варіант йоги, але на бгакті-йога. Відповісти напевно, яка це була йога, спираючись тільки на наведену шлоку, складно. Хоча слово *ādi* вказує на те, що йдеться про більш ніж один складник йоги, що було типовим для більшості варіантів йоги в Індії [16, с. 35–38; 63]. Під терміном *yama* зазвичай розуміються ті чи інші самообмеження, яких зобов’язується дотримуватися практик йоги. В авторитетному трактаті “Йога-сутра” Патанджалі *yama* відповідає першій складовій з восьми наявних. Прикметно, що замість можливого терміна *bhakti-yoga*, який, як ми бачили, вживається в першій частині, у шлоці використовується – *sevā* (“служіння”), тобто інший відомий вайшнавський термін. Не виключено, що саме тому слова “бгакті-йоги” і “йога” у другій частині шлоки не вживаються. Ще проглядається підпорядкованість різних “шляхів йоги” служінню Мукунді, тобто Кришні, як і певне протиставлення бгакті-йоги іншим варіантам йоги. Ці наші міркування продовжують ті, які висловлювались під час розгляду фра-

гмента шлоки 2.28. Зафіксуємо і їх також для аналізу наступних частин Бгагавата пурани.

Ще термін *yoga* вживається, коли позначає бажаний зв'язок, що виникає під час спілкування з великими (авторитетними відданими?) людей низького походження, яке позитивно на них впливає (18.18. “*dauṣkulyam ādhiṃ vidhunoti śīghraṃ mahattamānām abhidhānayogaḥ*”, “зв'язок з великими під час спілкування швидко позбавляє мук тих, хто низького народження”). Цей випадок по-своєму важливий, оскільки відображає наявну соціальну (варнову) нерівність. Чи йдеться при цьому про відданих вайшнавів, чи ні, зі змісту шлоки незрозуміло.

Один раз слово *īyoga* вживається в контексті, у якому властива йозі специфіка не так яскраво виражена: 9.27 – “*samāsavuāsayogataḥ*” (ідеться про встановлення необхідних приписів для жінок і відданих), і двічі, позначаючи зв'язок у побутовому сенсі: 6.7 – “*yogakṣemaṃ*” (*yogakṣema*, тобто “добробут”) і 13.43 – “*saṃyoga*” (тобто “складання”, за змістом шлоки – “складання іграшок”). Не виключено, що термін *yoga* в першій частині виступає гендерним маркером, оскільки вживається тільки по відношенню до чоловіків.

Viyoga. Bīyoga. Випадок вживання цього слова (15.6 – “*viyogena*”) цікавий з огляду на кілька обставин. На перший погляд, ми маємо малопримітний випадок, коли до терміна *yoga*, який позначає “зв'язок”, додається префікс *vi-* з властивою йому особливістю надавати значення “роз'єднання”, завдяки чому “зв'язок” перетворюється на “відокремлення”, “роз'єднання”, а в нашому випадку – на “розлуку, розставання” [64]. Власне п'ятнадцятий розділ Бгагавата пурани починається з того, що Арджуна сумує за Кришною, який його покинув. У такий спосіб *viyoga* зі звичайного побутового контексту потрапляє в релігійно-теологічний (*sakhya rāsa*, сах'я раса, раса дружніх стосунків). І хоча слово “бгакті-його” у шлоці 15.6 не зустрічається, вживанням слова “війого” контекст бгакті відтворюється [65]. Отже, перед нами – додатковий приклад своєрідного заміщення терміна “бгакті-його” ще одним “дружнім” терміном, тобто таким, який

відображає ті чи інші реалії бгакті-йоги без прямого її згадування [66].

Як бачимо, решта слів з *таблиці 2* з прив'язкою до тексту шлок і розділів уточнюють і розкривають семантичну вертикаль *yogeśvara* → *mahāyogin* → *yogin*, з якої ми розпочали огляд йогічної термінології першої частини Бгагавата пурани. У результаті, окреслюється своєрідна відповідь людини на виклики Вищої реальності (Неба), оскільки першим і найдосконалішим йогином постає Господь. У такий спосіб у Бгагавата пурані починає викладатися вайшнавське розуміння йоги, як і з'являється відповідний йогічний глосарій. Враховуючи те, що досліджено лише 4,36% випадків вживання слів, у яких наявна основа *yoga*, від їхньої можливої кількості в усій Бгагавата пурані, а кількість суміжної лексики невідома навіть приблизно, можна припустити, що щільніша насиченість тексту йогічною термінологією, її різноманітність, а також більш або менш розгорнутий філософський (теологічний, метафізичний) виклад учення йоги, який виходитиме за зміст поодиноких і розкиданих по розділах шлок, чекатиме на дослідника в наступних частинах.

ЛІТЕРАТУРА ТА ПРИМІТКИ

1. Завгородній Ю. Індійська філософія й уявлення про звільнення (мокшу) у “Манава-дгарма-шастрі”. *Sententiae*. 2017. Vol. XXXVI. Iss. 2, с. 117–132. URL: <https://sententiae.vntu.edu.ua/index.php/sententiae/article/view/341>
2. Сафронов А. *Йога: история идей и взглядов*. Харьков : ФЛП Коваленко А.В., 2021. 520 с.
3. Adluri S. *Textual Authority in Classical Indian Thought: Rāmānuja and the Viṣṇu Purāṇa*. London and New York : Routledge, 2015. xii, 156 p.
4. Adluri S. Yoga in the Viṣṇu Purāṇa. *Journal of Indian Philosophy*. 2017. Vol. 45, Iss. 2, pp. 381–402.
5. Bhagavad Gita. Large-Print Edition. URL: <http://www.sanskritweb.net/sansdocs/gita-big.pdf>

6. Bhaṭṭācārya S. *The Philosophy of the Śrīmad-Bhāgavata*. Vol. I. Metaphysics. Santiniketan : Visva-bharati, 1960. xviii, 389 p.
7. Bhaṭṭācārya S. *The Philosophy of the Śrīmad-Bhāgavata*. Vol. II. Religion. Santiniketan : Visva-bharati, 1962. xvi, 294 p.
8. Bhattacharya V. (ed.). *Śāntideda. Bodhicaryāvatāra*. Calcutta: The Asiatic Society, 1960. 247 p.
9. Birch J. and Hargreaves J. Yoganidrā: An Understanding of the History and Context. *The Luminescent*. URL: <https://www.theluminescent.org/2015/01/yoganidra.html>
10. Crangle E. F. *The Origin and Development of Early Indian Contemplative Practices*. Wiesbaden : Harrassowitz 1994. xiii, 314 p.
11. Dasgupta S. *A History of Indian Philosophy*. Vol. IV. Indian Pluralism. Cambridge : The University Press, 1961. xiv, 483 p.
12. Ghosh Sh. *The Original Yoga as Expounded in Śivasamhitā, Gheraṇḍasamhitā and Patañjala Yogasūtra*. Delhi : Munshiram Manoharlal, 1999. xxiv, 262 p.
13. Gupta R. M. and Valpey K. R. (eds). *The Bhāgavata Purāṇa: Sacred Text and Living Tradition*. New York : Columbia University Press, 2013. 296 p.
14. Jarow R. *Tales for the Dying: The Death Narrative of the Bhāgavata-Purāṇa*. Albany : State University of New York, 2003. xiv, 200 p.
15. Larson G. J, Bhattacharya R. S. (eds.). *Encyclopedia of Indian Philosophies*. Vol. XII. Yoga : India's Philosophy of Meditation. Delhi: Motilal Banarsidass, 2011. 785 p.
16. Mallinson J. and Singleton M. (eds). *Roots of Yoga*. W/c. : Penguin Books, 2017. xl, 540 p.
17. Monier-Williams M. *A Sanskrit-English Dictionary*. Oxford, 1899. URL: <http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/scans/MWScan/2014/web/webtc/indexcaller.php>
18. Newcombe S. & O'Brien-Kop K. (eds). *Routledge Handbook of Yoga and Meditation*. London and New York : Routledge, 2021. xx, 544 p.
19. Nicholson A. J. *Unifying Hinduism: Philosophy and Identity in Indian Intellectual History*. New York : Columbia University Press, 2010. xiv, 266 p.
20. Okita K. Rejecting Monism: Dvaita Vedānta's Engagement with the Bhāgavatapurāṇa. *Journal of Indian Philosophy*. 2020. Vol. 48. Iss. 3, pp. 447–465.

21. Pai G. K. *Yoga Doctrines in Mahāpurāṇa-s*. Pune : Bhandarkar Oriental Research Institute, 2007. xiv, 240 p.
22. Prabhupada B. S., A. C. *Śrīmad Bhāgavatam. First Canto "Creation"* (Translated and Annotated by B. S. Prabhupada). Part One, Chapters 1–7. New York, Los Angeles, London, Bombay : The Bhaktivedanta Book Trust, 1972a. xi, pp. 1–374.
23. Prabhupada B. S., A. C. *Śrīmad Bhāgavatam. First Canto "Creation"* (Translated and Annotated by B. S. Prabhupada). Part Two, Chapters 8–12. New York, Los Angeles, London, Bombay : The Bhaktivedanta Book Trust, 1972b. vii, pp. 375–660 p.
24. Prabhupada B. S., A. C. *Śrīmad Bhāgavatam. First Canto "Creation"* (Translated and Annotated by B. S. Prabhupada). Part Three, Chapters 13–19. New York, Los Angeles, London, Bombay; The Bhaktivedanta Book Trust, 1972. Pp. 661–1112.
25. Radhakrishna S. (ed.). *Śrīmad Bhāgavata Purāṇa of Maharṣi Vedavyāsa*. Vol. I. Skandha I. With the Commentaries. Tirupati : Tirumala Tirupati Devasthanas, 1989. lvi, 564, 84 p.
26. Rau S. S. *Srimad Bhagavatam Translated into Easy English Prose*. Embodying the Interpretations of the Three Leading School of Thoughts (Advaita, Visistadvaita and Dvaita). Vol. I, Skandhas 1–7. Tirupati : Sri Vyasa Press, 1928. xxxv, 331 p.
27. Redington J. D., S. J. Vallabha, the Bhagavata Purana and the Path of Grace. *The Bhagavata Purana: Sacred Text and Living Tradition*. Ed. by R. M. Gupta and K. R. Valpey. New York : Columbia University Press, 2013. Chapter 5.
28. Shastri J. L. (ed.). *The Bhāgavata Purāṇa*. Translated and Annotated by G. V. Tagare. Part I, Skandhas 1–3. Delhi : Motilal Banarsidass, 1992. cxxii, 419 p.
29. Sheridan D. P. *The Advaitic Theism of the Bhāgavata Purāṇa*. Delhi : Motilal Banarsidass, 1986. xii, 170 p.
30. Śrīmad-bhāgavata-purāṇam. URL: <http://www.sanskritweb.net/sansdocs/bhagpur.pdf>
31. White D. G. *Kiss of the Yoginī. "Tantric Sex" in its South Asian Contexts*. Chicago and London : The University of Chicago Press, 2003. xx, 372 p.
32. White D. G. *Sinister Yogis*. Chicago and London : The University of Chicago Press, 2009. 352 p.
33. Wong L. P. Gauḍīya Vaiṣṇava Studies: Mapping the Field. *Religions of South Asia*. 2015. Vol. 9, No. 3. Pp. 305–331.

34. श्रीमद् भागवत पुराण. URL: https://sanskritdocuments.org/doc_purana/bhagpur.html?lang=sa

35. Задум цього дослідження виник під час участі в роботі Школи з вивчення вайшнавизму “Вайшнавська традиція крізь століття”. Щиро дякую Бріджабасі прабгу (Костянтин Перун, Київ), Сиддгартсі прабгу (Євген Смицький, Дніпро), а також Дмитрові Луценку (Київ) за дружню допомогу під час роботи над статтею.

36. На жаль, думка Е. Ніколсона значною мірою залишається актуальною і сьогодні, підтвердженням чого є цьогорічне довідкове видання з йоги, у якому пурани ледве представлені [18].

37. Нумерація шлок Бгагавата пурани, як і їхнє цитування у статті, подається за електронним варіантам тексту, розміщеним на відповідному сайті [30; 34], і за критичним виданням давньоіндійського тексту [25]. Знайти вихідні дані редакцій згаданих електронних варіантів не вдалося. У першій частині налічується 813 шлок.

38. *Yama* походить від кореня *yam* – “підтримувати”, “стримувати”.

39. Більшість слів у таблиці становлять складні слова (*samāsa*). Два слова утворені за допомогою префіксів. Крім йога-нідри, яке жіночого роду, решта слів – чоловічого роду. Прикметно, що у трьох випадках у складних словах зустрічаються складники різного роду: *bhaktiyoga*, *kriyāyoga* – жіночого і чоловічого; *yoganidra* – чоловічого і жіночого. Не всі слова з таблиці будуть перекладатися у статті українською мовою.

40. Буддійський філософ Шантидева (VIII ст.) у відомому творі “Бодгічар’я-аватара” пише про те, що люди поділяються на йогинів і звичайних. Є *yogin*, і є *prakṛta* [8, с. 185].

41. Переклад Тагаре: “Скажи нам, до якого притулку подалася праведність (у той час, коли) Кришна, володар йогічно-містичних сил, добре обізнаний у Ведах, захисник релігії, повернувся до своєї обителі” (“Tell us to whom righteousness has now resorted for refuge (when) Kṛṣṇa, the master of Yogic-mystic powers, wellversed in the Vedas, the protector of religion, has returned to his abode”) [28, с. 15] – і Прабгупади: “Тепер, оскільки Шри Кришна, ця Абсолютна Істина, володар усіх містичних сил, пішов у Свою обитель, прошу, скажи нам, хто тепер захищає релігійні принципи” (“Now that Śrī Kṛṣṇa, that Absolute Truth, the master of all mystic powers has departed for His own abode, please tell us by whom religious principles are presently protected”) [22, с. 81]. Між наведеними

варіантами перекладів шлоки є відмінність. Переклад Тагаре до цієї шлоки супроводжує окрема примітка, яка показує різне прочитання “svām kāṣṭhām” (“у свою обитель”) коментаторами Бгагавати пурани. У наведеному у статті перекладі ми спиралися на переклади Тагаре і Прабгупади. Не всі місця для нас були очевидними, насамперед *kāṣṭhām, brahmaṇye*.

42. Або: “О Бгагаване”.

43. Було б цікаво цю особливість уточнити, звернувшись до інших ключових для вайшнавів релігійно-філософських текстів.

44. В оригіналі उन्नित्रो, *unnidro*, тобто “безсонний”. Шрила Прабгупада в послівному перекладі до шлоки 4.4. *unnidro* перекладає як “перевершив незнання” (“surpassed nescience”) [22, с. 194], Pay – як “позбувшись сну Maï” (“Having risen from the sleep of Maya”) [26, с. 17–18].

45. Переклад Прабгупади: “His [Vyāsadeva’s] son was a great devotee, an equilibrated monist, whose mind was always concentrated in monism. He was not ignorant, but was transcendental to mundane activities” [22, с. 194]. Таке враження, що слово *unnidro* у перекладі шлоки зазнало змін.

46. В оригіналі वेदवादिनाम्, *vedavādinām*. Шрила Прабгупада перекладає як “of the followers of Vedānta” [22, с. 255], Г. Тагаре – як “of sages conversant with the Vedas” [28, с. 46]. Вважаємо, цього і попереднього випадку достатньо, щоб побачити розбіжність, яка існує в перекладацьких підходах. Наразі ми не ставимо за мету порівнювати й аналізувати доступні нам переклади Бгагавата пурани. Хоча періодично будемо до них звертатися, фіксуючи важливі для теми статті випадки.

47. Моньєр-Вільямс пропонує перекладати слово क्योगिन्, *kuyogin* як “a bad Yogin, impostor” [17]. Прикметно, що водночас він наводить тільки один приклад вживання цього слова в давньоіндійських текстах, і саме у Бгагавата пурани. Переклад Тагаре: “immature Yogins whose taints (sins) have not been wiped out” [28, с. 53] – і Прабгупади: “who are incomplete in service” [22, с. 297]. Нам не доводилося зустрічати дослідження, які б згадували або аналізували вживання *kuyogin*.

48. Ми також плануємо в наступних публікаціях звертати увагу на наявність у Бгагавата пурани інших ключових слів, якими в Давній Індії позначали духовних практиків і святих (наприклад, муні, садгу), і на те, як вони співвідносяться з йогінами і йогічною лексикою.

49. Переклад Тагаре: “While concentrating the mind upon whom with devoting, and repeating whose name by words, a *Yogi*, who quits his

body, becomes liberated from desires and actions” [28, с. 77] – і Прабгупади: “The personality of Godhead, who appears in the mind of the devotee by attentive devotion and meditation and by chanting of the holy name, releases the devotee from the bondage of fruitive activities at the time of his quitting the material body” [23, с. 465].

50. Моньєр-Вільямс пропонує такий переклад складного слова छन्द-मृत्यु, *chanda-mṛtyu*: “having death in one’s power” [17]. Переклад Та-рапе: “Yogis who have the power to die as per their pleasure” [28, с. 78] – і Прабгупади: “mystics who die at their will” [23, с. 477].

51. Зауважимо, що в “Йога-сутрах” Патанджалі, одному з базових і класичних текстів як феномена йоги, так і філософії йоги в межах окремої й однойменної даршани (школи), термін *yoganidrā* не вживається. Натомість наявний термін *nidrā*, який вживається в негативному значенні (з погляду йогічної практики і досягнення найвищої сотеріологічної мети йогином) і може перекладатися як “сон”, “дрімота”. *Nidrā* належить до одного з п’яти видів діяльності людини, які йогину необхідно подолати (див.: 1.5, 6, 10, 12) [12, с. 171–174]. У Бгагавата пурані існує принципова різниця між сном Господа і людини: дрімота (сон) Господа – це йога, тоді як той самий стан людини вже йогою не є.

Набагато пізніше відбудеться істотне переосмислення терміна “йоганідра” (наприклад, “*Nāṭhāyogaśāstra*”, 4.49). Чи не найдокладніше, у широкому йогічному контексті йоганідра розглядається в онлайн-публікації Дж. Берча і Ж. Харгревс [9]. У публікації стисло згадується і йоганідра в Бгагавата пурані 1.3.2.

Власне явищу сну в індійській сакральній і філософській літературі приділяється велика увага. Очевидно, сон виступає тим маркером, який вказує на ще зумовлене сансаричне буття людини. Будемо сподіватися, що до сну Бгагавата пурана повертатиметься не один раз. Принагідно звертаємо увагу, що у Бгагавадгіті зустрічається два різних слова на позначення сну: “нідра” і “свапна” (див.: [5]).

52. На нашу думку, вживання того чи іншого імені Господа не випадкове і, щонайменше, має на меті викликати в уяві читача (і слухача) певну міфічну історію, відповідну характеристику Вищої особистості. До значення імен Вищої реальності (насамперед Пуруші) у вайшнавізмі і ведійських текстах ми плануємо звернутися окремо.

53. Вайраг’я (*vairāgya*) – безпристрасність, свобода і байдужість до усього мирського, аскетизм.

54. Переклад Tarape: “Loyal devotion (applied) to Lord Vāsudeva immediately generates non-attachment which leads to causeless knowledge” [28, с. 17] – і Прабгупади: “By rendering devotional service unto the Personality of Godhead, Śrī Kṛṣṇa, one immediately acquires causeless knowledge and detachment from the world” [22, с. 92]. Існує певна розбіжність як між двома перекладами, так і між ними і нашим.

55. Переклад Tarape: “How can we, women, know you in order to follow the path of devotion unto you?” [28, с. 66] – і Прабгупади: “How, then, can we women know You perfectly?” [23, с. 394].

56. Переклад Tarape: “In the same way, the performances of all actions (which are) the causes of wordly existence (i.e. the transmigration of the soul) are capable of destroying themselves if those (very actions) are dedicated to the Supreme Spirit” [28, с. 48] – і Прабгупади: “Thus when all a man’s activities are dedicated to the service of the Lord, those very activities which caused his bondage become the destroyer of the thee of work” [22, с. 269].

57. Переклад Tarape (відповідає дещо більшому фрагменту шлоки): “The Yogic practices (and as a matter of that) all (religious) actions have Vāsudeva as their goal” [28, с. 21] – і Прабгупади: “Yoga is for realizing Him” [22, с. 124].

58. Переклад Tarape: “by the paths of Yoga” [28, с. 55] – і Прабгупади: “by yoga (mystic bodily power to attain the godly stage) system” [22, с. 312].

59. Переклад Tarape: “the most wonderful (bhakti – devotion) Yoga” [22, с. 139] – і Прабгупади: “being full of bhakti-yoga” [24, с. 947]. Як бачимо, в обох перекладачів сумнівів немає, що йдеться саме про бгакті-йогу. Уявлення про ніштху відіграють важливу роль у вченні вайшнавського бгакті.

60. Інші можливі варіанти: напрямків/засобів/практик/ складників.

61. Інші можливі варіанти: поклоніння/вшанування.

62. Переклад Tarape: “The mind (lit. Soul) which is frequently afflicted by passions and avarice is not pacified (to that extent) by the paths of Yoga consisting of *Yama*, *niyama* etc., as is directly done by the service of Kṛṣṇa” [28, с. 55] – і Прабгупади: “It is true that by practicing restraint of the senses by the yoga system one can get relief from the disturbances of desire and lust, but this is not sufficient to give satisfaction to the soul, for this [satisfaction] is derived from devotional service to the personality of Godhead” [22, с. 312].

63. Більшість (якщо не всі) тих варіантів йоги, які наводяться в “Roots of Yoga”, мають від чотирьох до п’ятнадцяти складників. Водночас, “яма” є далеко не в кожному з наведених варіантів.

64. Переклад Тагаре: “by separation from” [28, с. 115] – і Прабхупади: “separation for” [24, с. 773].

65. Про вйогу, про зв’язок естетики з йоґою і духовною дисципліною, про зв’язок йоґи і маї див.: [14].

66. Питання про те, чи може у Бґавата пурані вчення йоґи викладатися без вживання термінів, у яких присутня основа *yoga*, наразі залишається для нас відкритим.

REFERENCES

Adluri, S. (2015). *Textual Authority in Classical Indian Thought: Rāmānuja and the Viṣṇu Purāṇa*. London and New York: Routledge.

Adluri, S. (2017). Yoga in the Viṣṇu Purāṇa. *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 45, Iss. 2, 381-402.

Bhagavad Gita. Large-Print Edition. Retrieved from: <http://www.sanskrit-web.net/sansdocs/gita-big.pdf>

Bhaṭṭācārya, S. (1960). *The Philosophy of the Śrīmad-Bhāgavata*. Vol. I. Metaphysics. Santiniketan: Visva-Bharati.

Bhaṭṭācārya, S. (1962). *The Philosophy of the Śrīmad-Bhāgavata*. Vol. II. Religion. Santiniketan: Visva-Bharati.

Bhattacharya, V. (ed.) (1960). *Śāntideda. Bodhicaryāvatāra*. Calcutta: The Asiatic Society.

Birch, J. and Hargreaves, J. Yoganidrā: An Understanding of the History and Context. *The Luminescent*. Retrieved from: <https://www.theluminescent.org/2015/01/yoganidra.html>

Crangle, E. F. (1994). *The origin and development of early Indian contemplative practices*. Wiesbaden: Harrassowitz.

Dasgupta, S. (1961) *A History of Indian Philosophy*. Vol. IV. Indian Pluralism. Cambridge: The University Press.

- Ghosh, Sh. (1999). *The Original Yoga as Expounded in Śivasamhitā, Gheraṇḍasamhitā and Patañjala Yogasūtra*. Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Gupta, R. M. and Valpey, K. R. (eds). (2013). *The Bhāgavata Purāṇa: Sacred Text and Living Tradition*. New York: Columbia University Press.
- Jarow, R. (2003). *Tales for the Dying: The Death Narrative of the Bhāgavata-Purāṇa*. Albany: State University of New York.
- Larson, G. J, Bhattacharya, R. S. (eds.). (2011). *Encyclopedia of Indian Philosophies*. Vol. XII. Yoga: India's Philosophy of Meditation. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Mallinson J. and Singleton M. (eds). (2017). *Roots of Yoga*. W/c.: Penguin Books.
- Monier-Williams, M. *A Sanskrit-English Dictionary*. Oxford, 1899. Retrieved from: <http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/scans/MWScan/2014/web/webtc/indexcaller.php>
- Newcombe, S. & O'Brien-Kop, K. (eds). (2021). *Routledge Handbook of Yoga and Meditation*. London and New York: Routledge.
- Nicholson, A. J. (2010). *Unifying Hinduism: philosophy and identity in Indian intellectual history*. New York: Columbia University Press.
- Okita, K. (2020). Rejecting Monism: Dvaita Vedānta's Engagement with the Bhāgavatapurāṇa. *Journal of Indian Philosophy*. Vol. 48. Iss. 3, 447-465.
- Pai, G. K. (2007). *Yoga Doctrines in Mahāpurāṇa-s*. Pune: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Prabhupada, B. S., A. C. (1972a). *Śrīmad Bhāgavatam. First Canto "Creation"*. Part One, Chapters 1-7. New York, Los Angeles, London, Bombay.
- Prabhupada, B. S., A. C. (1972b). *Śrīmad Bhāgavatam. First Canto "Creation"*. Part Two, Chapters 8-12. New York, Los Angeles, London, Bombay.
- Prabhupada, B. S., A. C. (1972c) *Śrīmad Bhāgavatam. First Canto "Creation"*. Part Three, Chapters 13-19. New York, Los Angeles, London, Bombay.
- Radhakrishna, S. (ed.). (1989). *Śrīmad Bhāgavata Purāṇa of Mahārṣi Veda-vyāsa*. Vol. I. Skandha I. With the Commentaries. Tirupati: Tirumala Tirupati Devasthanas.

Rau, S. S. (1928). *Srimad Bhagavatam Translated into Easy English Prose*. Embodying the Interpretations of the Three Leading School of Thoughts (Advaita, Visistadvaita and Dvaita). Vol. I, Skandhas 1-7. Tirupati: Sri Vyasa Press.

Redington, J. D., S. J. (2013). Vallabha, the Bhagavata Purana and the Path of Grace. In: *The Bhagavata Purana: Sacred Text and Living Tradition*. R. M. Gupta & K. R. (Ed.) Valpey. New York: Columbia University Press. Chapter 5.

Safronov, A. (2021). *Yoga: A History of Ideas and Views*. Kharkiv. [In Russian].

Shastri, J. L. (ed.). (1992). *The Bhāgavata Purāṇa*. G. V. Tagare (Trans. and Annot.). Part I, Skandhas 1-3. Delhi: Motilal Banarsidass.

Sheridan, D. P. (1986). *The Advaitic Theism of the Bhāgavata Purāṇa*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Śrīmad-bhāgavata-purāṇam. Retrieved from: <http://www.sanskritweb.net/sansdocs/bhagpur.pdf>

White, D. G. (2003). *Kiss of the Yoginī. "Tantric Sex" in its South Asian Contexts*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

White, D. G. *Sinister Yogis*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Wong, L. P. (2015). Gauḍīya Vaiṣṇava Studies: Mapping the Field. *Religions of South Asia*. Vol. 9, No. 3, 305-331.

Zavhorodnii, Yu. (2017). Indian Philosophy and the Concept of Liberation (Mokṣa) in the "Mānava-Dharmaśāstra". *Sententiae*. Vol. XXXVI, Iss. 2, 117–132. Retrieved from: <https://sententiae.vntu.edu.ua/index.php/sententiae/article/view/341> [In Ukrainian].

श्रीमद् भगवत् पुराण. Retrieved from: https://sanskritdocuments.org/doc_purana/bhagpur.html?lang=sa

Yuriy Zayhorodnii

Doctor of Philosophical Sciences, Senior Fellow, Skovoroda Institute of Philosophy National Academy of Sciences of Ukraine; Kyiv, Ukraine; Kyiv, Ukraine; e-mail: yuzavhorodniy@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8460-1636>

Yoga and yogins in the Bhāgavata Purāṇa (the part first)

Abstract

The article considers each case of using words with the stem 'yoga', as well as other yogic vocabulary found in the first part of the Bhāgavata Purāṇa. In total, there are the following ten words: yoga, bhaktiyoga, yogin, yogeśvara, mahāyogin, kuyogin, yoganidrā, kriyāyoga, viyoga and yama. They are used 30 times altogether. This vocabulary forms not only the yoga glossary of the Bhāgavata Purāṇa, but also the Vaiṣṇava understanding of yogic teaching. The analysis of these terms takes into account several contexts, in particular: compositional, linguistic, religious and philosophical, and statistical. It has been found out that the whole vocabulary is somehow subordinated to the semantic vertical yogeśvara → mahāyogin → yogin and in various ways forms the Vaiṣṇava understanding of yoga, i.e. bhakti-yoga. The last is believed to be a human response to the challenges of the Highest reality (Heaven). This semantic vertical is conceived of as set by the Lord, who in the Bhāgavata Purāṇa appears under various names, including Viṣṇu, Kṛṣṇa, Adhokṣaja, as well as Yogeśvara, and Mahāyogin. Extraordinary people, who are called mahāyogins (Śukadeva Gosvāmī), and also yogins (Vyāsa, Śukadeva Gosvāmī, nameless yogins), are able to accept the challenge of Heaven. They are those who can achieve the highest goal of human life; they practice bhaktiyoga. The context of bhaktiyoga is present in most cases of the word yoga, and in all cases of the words yoganidra, kriyayoga, viyoga, as well as other friendly vocabulary (for example, seva), whereas the word yama does not apply to bhaktiyoga. The use of the rare word kuyogin reflects the fact that bad yogins are also mentioned in the text. The term yoga might be also considered to be a gender marker, as the yogins are exclusively men in the first part. The compositional peculiarities of the use of this yogic vocabulary include the fact that the first part begins and ends with chapters containing terms which are derived from the stem yoga (Is this some kind of semantic framing?). Moreover, the first chapter ends with the śloka, that

contains the important word yogeśvara (Is it a kind of summarizing semantic marker?).

Keywords: *Bhāgavata Purāṇa, Bhaktiyoga, Lord (Kṛṣṇa, Viṣṇu), Vaiṣṇava, Yoga, Yogin.*

ОНТОЛОГІЯ ТА ЕПІСТЕМОЛОГІЯ

УДК 130.2:316.4

DOI 10.35423/2078-8142.2022.2.1.4

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>

СИМУЛЬОВАНА РЕАЛЬНІСТЬ: ДОСТЕМЕННІСТЬ ІНФОРМАЦІЇ ТА МАС-МЕДІА

У дослідженні акцентовано увагу на появу прикметної ознаки сьогодення, названої «симульованою реальністю», визначальною рисою якої є наявність «множинності реальностей», тобто незліченної кількості «реальностей», критерієм істинності яких є не достеменні знання, а довіра особи до тієї чи іншої інформації, котра і сприймається як реальність. Показано, що значною мірою ситуація «симульованої реальності» спричинена появою мас-медійного простору, який створив умови для стрімкого поширення інформації. Прояснено, що сприйнятливість особи до тих чи інших впливів, з-поміж іншого, уможливорюється через недостатність знань поза своїм фахом, використання промовцем тих тверджень, що можуть захопити людей (Гюстав Лебон) та вплив на емоції людей через використання символів, минаючи увагою конкретику (Волтер Ліпман). Убезпечення від тих чи інших впливів забезпечується, зокрема, через високий рівень освіти й прагнення отримати нову інформацію (Дж. Брайант, С. Томпсон).

Ключові слова: симульована реальність, мас-медіа, політична комунікація, Жан Бодріяр, Ніклас Луман, Гюстав Лебон, Волтер Ліпман.

Достепенні дані, реальність, симуляція ... Де межа між істинним та хибним знанням, як розрізнити достепенні дані від фейків? Надмір інформації, який з'явився значною мірою з появою та стрімким зростанням технічних можливостей ЗМІ, можна сказати, створив «нову реальність». Назвімо її «симульованою реальністю», маючи на увазі, що у сучасному світі ми можемо говорити не про одну «достепенну реальність», а про «множинність реальностей», тобто про наявність незліченної кількості реальностей, де критерієм істинності є не достепенні знання, а довіра тієї чи іншої особи до певної інформації, котра і сприймається як «реальність». Відтак «симульовану реальність» ми можемо спостерігати перед тими чи іншими політичними перегонами, де виборець, дослухаючись до тих чи інших джерел інформації, може на роки визначати, яким буде суспільство країни, тільки тому, що він «повірів» якомусь джерелу і сприйняв певні дані за достепенні. «Симульовану реальність» ми могли спостерігати у «ковідних дебатах», де можна було почути цілком різні тлумачення – потрібність чи шкідливість масок, несприйняття ковіду як такого, «теорія змови», – усі ці та інші «голоси» вкотре показали існування можливості «розколу суспільства», навіть тоді, коли інформація може бути зрозумілою лише певною мірою і лише вузькому колу спеціалістів. Яким є критерій достепенності знань про ті чи інші події? Як особа добирає джерела, до яких дослухатися і на підставі яких ґрунтувати довіру до того чи іншого політичного діяча чи здійснювати оцінку тих чи інших подій? Брак тих чи інших знань може спричинити ситуацію, за якої критерієм істинності стає не пошук фактів, а емоційна привабливість, що може викликати в особи «згоду» з тієї чи іншою інформацією. Усі ці та інші аспекти, а саме – дезорієнтованість «споживачів інформації» у розмаїтті засилля інформації, зокрема спричиненою появою ЗМІ, актуалізує дослідження означеного питання. Певна річ, проблематика впливу ЗМІ вже досить ретельно досліджувалася низкою вчених, з-поміж них можна відзначити таких дослідників, як Пітер Бергер, Ніклас Луман, Жан Бодріяр, П'єр Бурд'є, Дже-

нінгз Брайант та Т. Сузан Томпсон, Кетлін Крос та Роберт Гакет, Волтер Ліпман та ін. Проте, досліджуючи назване питання, спробую виокремити певні риси *новизни*, що міститиме дана стаття, а саме: окреслення ознаки нашого часу, названої «симульованою реальністю», прикметною рисою якої є наявність «множинності реальностей», визначальною особливістю якої є не пошук достеменних даних і фактів щодо тих чи інших явищ чи подій, а «емоційна привабливість», відповідність тим чи іншим запитам особи, «переконливий» образ, створений ЗМІ, чи, можливо, й фейковими ресурсами. Наслідком подібної сприйнятливості людей до тих чи інших образів може стати, скажімо, обрання політика не за його фаховими і моральними якостями, а за тим, як його команда може якомога «вигідніше» репрезентувати його образ у ЗМІ, а також, можливо, при цьому нівелюючи можливості конкурента, або й свідомо спотворюючи його образ. Ще, скажімо, наслідком може стати нав'язування думки про «теорію змови», де одна особа може перестати довіряти іншим, або довіряти офіційним ресурсам, натомість дошукуючи інформацію з якихось «закритих ресурсів», вважаючи подібну інформацію за достеменною. Наслідком подібних впливів може стати «тотальна ворожнеча» прибічників тих чи інших ідей як у межах однієї країни, так і на міжнародному рівні. Відтак можна ще раз наголосити, що дослідження причин подібної сприйнятливості людей до інформації й пошуку можливостей подолання подібного стану, названого у цьому дослідженні «симульованою реальністю» залишається й до сьогодні *актуальним*.

Розмірковуючи над явищем, названим «симульованою реальністю» спершу окреслю, що саме вкладається у поняття «реальність» та «знання»; крім того, видається важливим прояснити явище симуляції у інтерпретації його Жаном Бодріаром.

Так, у праці «Соціальне конструювання реальності. Трактат із соціології знання», П. Бергер та Н. Луман звертають увагу на зв'язок суб'єктивності та реальності. Як зазначається у праці, пересічні члени суспільства у їхній суб'єктивно осмисленій поведінці не тільки вважають світ повсякденного життя як очевидну ре-

альність. Це світ, що створюється у їхніх думках та діях, який переживається ними як реальність [2, с. 38]. Реальність повсякденного життя, відзначається у праці, уявляється мені як інтерсуб'єктивний світ, котрий я розділяю з іншими людьми [2, с. 43]. Я знаю, що існує постійна відповідність між моїми значеннями та їхніми значеннями в цьому світі, що у нас є спільне розуміння цієї реальності [2, с. 44], – йдеться далі у розвідці. Подібно у дослідженні й тлумачиться значення поняття «повсякденне знання». Як зазначається у праці, повсякденне знання – це знання, котре я поділяю з іншими людьми у звичній самоочевидній буденності повсякденного життя [2, с. 44]. Реальність повсякденного життя, йдеться далі у дослідженні, як реальність має очевидний характер. Вона не потребує ніякої додаткової перевірки понад те, що вона просто існує. Вона існує як самоочевидна та неподолана фактичність. Я знаю, що вона реальна. Хоча у мене можуть виникати сумніви у її реальності, я маю утриматися від них, оскільки живу повсякденним життям згідно із заведеним порядком [2, с. 44].

Відтак можна сказати, що поняття реальності пов'язане із знанням, котре поділяє одна людина з іншими людьми, що постає як певна «очевидність». Певною протиположністю до поняття реальності є явище симуляції, позначене Жаном Бодріаром.

Так, Жан Бодріар у праці «Симулякри і симуляція» застановляється явищем симуляції, зокрема йдеться про «заміну реального знаками реального, тобто про операцію з попередження будь-якого реального процесу за допомогою його оперативної копії» [3, с. 7]. З-поміж іншого, осмислюючи явище симуляції, дослідник розрізняє такі поняття, як «дисимуляція» та «симуляція»: «Вдаватися до дисимуляції – це вдавати, що ти не маєш того, що в тебе є. Симулювати – це вдавати, що в тебе є те, чого ти не маєш. Одне відсилає до наявності, інше – до відсутності» [3, с. 8]. «Отже, підсумовує автор, вдавання, чи дисимуляція, лишаться незайманим принципом реальності: відмінність завжди зрозуміла, вона лише прихована. Симуляція ж ставить під сумнів рі-

зницію між «істинним» і «хибним», між «реальним» і «уявним»» [3, с. 8]. Далі у дослідженні, розмірковуючи над явищем симуляції, Ж. Бодріяр зауважує: *«відтепер неможливо ні ізолювати процес реального, ні довести існування реального»* [3, с. 34]. Своє міркування автор ілюструє, зокрема, так: «Ось так усі пограбування, захоплення літаків тощо відтепер є деякою мірою пограбуваннями-симуляціями, в тому значенні, що їх наперед вписано в ритуальну розшифровку та оркестрування засобів масової інформації й наперед відомо про їх сценарій та можливі наслідки» [3, с. 34].

Відтак одним із шляхів поширення явища симуляції та упровадження технології симулякрів можуть ставати засоби масової інформації. Так, Жан Бодріяр, розмірковуючи над сенсом інформації у засобах масової інформації, звертає увагу на те, що «там, де, на нашу думку, інформація продукує смисл, відбувається протилежне» [3, с. 118–119]. Як один з аспектів інформаційного впливу дослідник наводить такий: *«Замість того, щоб стимулювати комунікацію, вона вичерпує свої сили на інсценування комунікації. Замість того, щоб продукувати смисл, вона витрачає свої сили на інсценування смислу. Перед нами добре відомий велетенський процес симуляції. Непрямі інтерв'ю, слова, телефони для слухачів, участь в усіх напрямках, словесний наш таж: «Це стосується вас, подія – це ви тощо»* [3, с. 119].

Тож можна зауважити, що явище симуляції певною мірою піддажує принцип реальності, оскільки ґрунтується на «хибних засновках», на усвідомленому та цілеспрямованому спотворенні усього того, що за усталеною думкою усвідомлюється як «реальність»; одним із провідних «каналів» поширення технології симулякрів може поставати ЗМІ.

Розмірковуючи над ситуацією, позначеною появою засобів масової інформації, відзначаю, що, звісно, поява технічних засобів спонукала до нових можливостей комунікації, які упроваджуються через засоби масової інформації; втім, цей вплив можна, радше, означити словосполученням «комунікативна дія». Певна річ,

такий різновид інформаційного впливу може мати як і позитивні, так і негативні аспекти, пов'язані з тим, що «широка аудиторія», сприймаючи інформацію, залишається, радше, «пасивним спостерігачем», а не активним представником «комунікативної спільноти». Попри те, що ця тематика вже неодноразово ставала не лише об'єктом вивчення науковців а й, вочевидь, усвідомлюється кожною людиною зокрема, все ж таки, кожне суспільство може й до сьогодні потрапляти під вплив тих чи інших технологій, котрі застосовуються ЗМІ. Відтак у цьому дослідженні пропоную здійснити бодай побіжний огляд деяких праць авторів, які вивчали це питання.

Серед праць, присвячених дослідженню мас-медіа, можна відзначити «Реальність мас-медіа» Нікласа Лумана. Як відзначається у розвідці, «терміном мас-медіа позначаються всі інституції суспільства, які для поширення комунікації використовують технічні засоби множення [11, с. 25]. До цього поняття, додає автор, входить також і розповсюдження комунікації через радіохвилі за умови, що ця комунікація є загальнодоступною і не слугує спілкуванню окремих осіб телефоном [11, с. 25]. Головна ідея, відзначає дослідник, полягає в тому, що лише машинне виготовлення якогось продукту як носія комунікації – а не писемність як така – призвела до відокремлення особливої системи мас-медіа [11, с. 25]. Про реальність мас-медіа, за словами Лумана, можна говорити у подвійному сенсі [11, с. 26]. «Реальність мас-медіа, можна б сказати, їх реальна реальність, полягає у їх власних операціях. У друкуванні та мовленні. У читанні. У прийманні передач» [11, с. 26], – пояснює дослідник. Утім, уточнює він, «процес розповсюдження можливий лише на основі технологій. Те, як вони функціонують, структурує і обмежує сферу того, що можливе як масова комунікація» [11, с. 26].

Прикметною особливістю комунікації через ЗМІ, за словами Лумана, є наявність аудиторії, на яку має здійснюватися вплив: «Комунікація відбувається лише тоді, коли хтось бачить, слухає, читає, – і розуміє інформацію настільки, що на її основі

може відбутися наступна комунікація. Іншими словами, саме лише повідомлення ще не є комунікацією» [11, с. 27]. Ще однією важливою особливістю функціонування медійного простору є невизначеність кола адресатів. Як відзначає дослідник, для мас-медіа, на відміну від взаємодії між присутніми, важко визначити коло адресатів, що наразі беруть участь у комунікації. Тому, переважно, однозначна присутність учасників комунікації повинна замінюватися на припущення такої присутності [11, с. 27]. Також, за словами Лумана, «можна говорити про реальність мас-медіа і в другому розумінні, а саме в сенсі того, що *для неї або через неї для інших видається реальністю*» [11, с. 27]. Як пояснює автор, якщо говорити в термінології Канта, то мас-медіа створюють трансцендентальну ілюзію [11, с. 27].

Ще один аспект, на який звертає увагу Н. Луман, це те, що прикметною ознакою ЗМІ постає не так достеменність фактів, тобто «правдивість», як так звана селективність: «правдивість цікавить мас-медіа лише у дуже вузьких межах, які серйозно відрізняються від обмежувальних умов наукового дослідження. Тому проблема полягає не у правдивості, а у невідворотній, але водночас, і у бажаній та керованій селективності» [11, с. 55]. «Хоча, уточнює Луман, істинність або, принаймні, припущення істинності є необхідною умовою новин і коментарів, мас-медіа відтворюють не код правда/неправда, а – навіть у своїх когнітивних програмних областях – підпорядковуються коду інформація/не інформація» [11, с. 66]. Дослідник зауважує: «Мас-медіа постійно і завжди працюють над своєю власною дискредитацією. Вони самі себе коментують, оскаржують, вони самі себе виправляють. Теми, а не думки мають вирішальне значення» [11, с. 100].

Досліджуючи вплив ЗМІ на громадян можемо згадати ще одного автора – Генрі Дженкінса, який у праці «Конвергентна культура. Зіткнення старих і нових медіа» звертається, зокрема, до концепту «нової парадигми розуміння медіатрансформацій»; провідним положенням його наукового дослідження постає поняття «конвергенція». За словами автора, поняття (конвергенція. – С.Л.)

позначає технологічні, індустріальні, культурні та соціальні трансформації способів розповсюдження медіа в нашій культурі [6, с. 25]. Як уточнює автор, під конвергенцією він розуміє розподіл контенту між різними медіаплатформами, взаємодію між різними медіавиробниками та способи реагування медіаудиторії, що постійно змінюються, які готові практично на все у пошуку нових різновидів медіадосвіду, що її цікавлять [6, с. 28]. Конвергенція, пояснює дослідник, не реалізується за допомогою всіх можливих технічних засобів, хоч би якими складними вони не були. Конвергенція реалізується насамперед у головах окремих користувачів, а також через їх соціальну взаємодію з іншими користувачами. Кожен з нас конструює власну персональну міфологію з фрагментів інформації, здобутих з глобального медіапотоків і перетворених на інформаційні ресурси, за допомогою яких ми осмислюємо наше повсякденне життя [6, с. 30].

Інший автор, П'єр Бурд'є, розмірковуючи над можливістю впливу ЗМІ на громадян, відзначає, що журналісти мають особливі «окуляри», крізь які вони бачать одне й не бачать інше. Завдяки цим окулярам вони бачать речі доволі специфічно. Вони роблять вибір і конструюють відібрані ними факти [4, с. 29]. В основі їхнього вибору, продовжує дослідник, лежить пошук сенсаційного й видовищного. Телебачення схильне до драматизації в подвійному сенсі цього слова: воно виводить на сцену, висвітлює ту або іншу подію й перебільшує її значення, серйозність, її драматичний, трагічний характер [4, с. 29]. На загал, відзначає П. Бурд'є, журналістів цікавить лише щось виняткове, до того ж виняткове для них самих. Те, що іншим здається зовсім банальним, для них є екстраординарним, і навпаки. Їх цікавить екстраординарне, те, що відрізняється від ординарного, те, що виходить за межі буденного – щоденні газети повинні щодня надавати екстра-щоденні новини, завдання не з легких... [4, с. 29]. Цей безупинний пошук екстраординарного, зауважує автор, може мати певний політичний ефект, тією самою мірою, що й прямі політи-

чні директиви або самоцензура, викликана страхом опинитися на узбіччі [4, с. 30].

За міркуванням П'єра Бурд'є, політична небезпека, породжена звичайним використанням телебачення, власне й полягає в особливій здатності зображення робити те, що літературні критики називають ефектом реальності: телебачення показує й змушує повірити в те, що воно показує. Така сила навіювання може породити ефект мобілізації, створюючи ідеї й уявлення, а також реальні соціальні групи. Хроніка подій, що відбуваються щодня, події та інциденти можуть мати політичний, етичний і т.п. підтексти, здатні викликати сильні, найчастіше негативні емоції, такі, як расизм, ксенофобія, страх і ненависть стосовно людей інших національностей. І навіть простий репортаж, виклад записаних фактів наштовхує на певне соціальне конструювання реальності, який здатний зумовити ефект політичної мобілізації (або демобілізації) [4, с. 30]. Відтак, за словами дослідника, телебачення, яке, за ідеєю, є інструментом відображення реальності, перетворюється на інструмент створення реальності. Ми дедалі більше наближаємося до простору, у якому соціальний світ описується й нав'язується телебаченням [4, с. 31], – резюмує автор.

Так, один із впливів на телебачення, на який звертає увагу П. Бурд'є, є рейтинг. Рейтинг, зауважує він, має на телебачення абсолютно особливий вплив, що проявляється у потребі оперативності. Конкуренція між газетами, між газетами й телебаченням, між різними каналами набуває форми тимчасової конкуренції у гонитві за сенсацією. Її мета – випередити інших [4, с. 35].

Крім того, П'єр Бурд'є звертає увагу на один з чи не найважливіших наслідків подачі інформації через ЗМІ, а саме – осмисленість у подачі та сприйнятті матеріалу, що ускладнюється через поспіх, який є прикметною особливістю формату ЗМІ. Це, зауважує дослідник, дуже стара тема філософського дискурсу; ще Платон протиставляв філософів, які мають вільний час, і людей, які перебувають на агорі, міській площі, які повинні швидко приймати рішення. Він ніби говорить, що у стані поспіху неможливо ні-

чого осмислити [4, с. 35]. Безперечно, пояснює автор, існує зв'язок між осмисленням і часом. І однією з головних проблем, що ставляться телебаченням, є питання про відносини між осмисленням і швидкістю. Чи можна мислити швидко? І чи не прирікає себе телебачення, надаючи слово мислителям, неначебто здатним мислити у пришвидшеному темпі, на те, що йому завжди доводиться мати справу тільки з «fast-thinker'ами», «fast-мислителями», що мислять швидше власної тіні [4, с. 35]. Розмірковуючи над цими питаннями дослідник запитує: «Варто задуматися, чому насправді вони відповідають цим особливим умовам, чому вони можуть мислити в умовах, за яких ніхто вже не мислить». І дає таку відповідь: «Відповіддю, як мені здається, є те, що вони мислять «готовими ідеями». «Готові ідеї», про які говорить Флобер, – це ідеї, засвоєні усіма, банальні, загальні, які не викликають заперечень; це також ідеї, засвоєні усіма ще до того, як ви самі їх засвоїли, тому проблема сприйняття не стоїть» [4, с. 35].

Принцип застосовування «окулярів» П. Бурд'є простежує також і у політичній боротьбі, в якій вирішальне значення, нв його думку, належить телебаченню. Так, він вважає, що однією з умов політичної боротьби як на повсякденному, так і на глобальному рівнях є здатність нав'язати іншим свої принципи бачення світу, «окуляри», через які люди побачили б світ розділеним на певні категорії (старі й молоді, іноземці та французи). Подібні поділи створюють групи, які в результаті політичної мобілізації можуть домогтися визнання власного існування, натиснути й одержати певні привілеї. Сьогодні, зазначає автор, у цій боротьбі телебачення має вирішальну роль [4, с. 31].

Відтак, одним з потужних засобів впливу на громадян через ЗМІ постає політична комунікація. Безперечно, політична комунікація отримала значні можливості впливу через новітні засоби масової інформації. Перед тим, як з'ясувати у який спосіб уможливорюється вплив політиків на громадян, значною мірою через ЗМІ, простежимо спершу поняття «політика» та «політична ко-

мунікація», що представлені авторами Кетлін Крос та Роберт Гакет у праці «Політична комунікація і висвітлення новин у демократичних суспільствах».

За словами авторів розвідки, з одного боку, слово «політичний» має стосуватися інституційної влади, а не просто влади, вираженої в особистих стосунках. З іншого боку, політика є чимось більшим, ніж формальні інститути правління, партії та вибори. Як відзначають К. Крос та Р. Гакет, можна розрізняти формальну політику, в її традиційному розумінні, та неформальну політику, що реалізується поза державними межами у громадянському суспільстві. Соціальні рухи, релігійні організації, приватний бізнес і навіть родинне життя також можна розглядати як вияви політики тією мірою, якою вони висувають вимоги і здійснюють акції, що впливають на розподіл влади та правила, які регулюють взаємовідносини між людьми в масштабах усієї спільноти [8, с. 9–10]. Отже, резюмується у праці, політична комунікація є соціальною взаємодією через повідомлення, яка стосується управління і здійснення влади в суспільстві [Див.: 8, с. 10]. Як уточнюється у дослідженні, власне, у сучасних демократичних суспільствах процес політичної комунікації майже весь реалізується через засоби масової інформації. До впливовості мас-медіа спричиняються масштаби охоплення аудиторії, висока технічна ефективність, швидкість обігу інформації, а також залежність населення і політичних лідерів від мас-медіа в тому, що стосується знання про світ політики за межами їхнього безпосереднього досвіду. Нарешті, підсумовується у праці, джерелом влади мас-медіа у найліберальніших суспільствах є масове переконання у достовірності та об'єктивності їхніх повідомлень [Цит. за: 8, с. 10].

Прикметно, що засадничою стосовно моделі вільної преси, як відзначають Кетлін Крос та Роберт Гакет, є цінність *свободи слова*. Модель вільної преси здебільшого застосовують до друкованих засобів масової інформації: газет, книг та ін. Вона передбачає свободу від будь-яких форм втручання і контролю з боку владних структур, що містять елементи цензури та обмеження сво-

боди друку [8, с. 24]. Проте однією з прикметних ознак політичних новин може бути також і комерційна вигідність: «За найзагальнішим економічним визначенням, йдеться у праці, політичні новини – це *товар*» [8, с. 28]. «Завдяки перетворенню новин на товар, зауважують дослідники, засоби масової інформації стали суб'єктом такого самого ринкового тиску, який спостерігається в будь-якій іншій галузі капіталістичної економіки і робить необхідним пошук нових ринків збуту й викликає прагнення скоротити виробничі витрати з метою підвищення прибутків» [8, с. 28].

Так, подаючи ту чи іншу інформацію, ЗМІ може застосовувати низку підходів. Як йдеться у розвідці авторів Кетлін Крос та Роберт Гакет, сучасне наукове бачення політичного впливу засобів масової інформації на аудиторію, тобто на виборців і громадян, ґрунтується на трьох ключових поняттях: визначення порядку денного (*agenda-setting*), прайминг (*priming*) як концентрація уваги аудиторії на першочерговому та фрейминг (*framing*) використання стандартних форм [8, с. 90]. Концепція «концентрації уваги на першочерговому» (*priming*), пояснюється у праці, є подальшим розвитком ідеї, згідно з якою, спрямовуючи увагу аудиторії на певні питання та події або відвертаючи її від інших, новинні медіа допомагають аудиторії зорієнтуватися у політичних реаліях. Концепція «праймингу» передбачає, що медіа впливають не лише на те, про що саме має думати аудиторія, а й на те, як аудиторія оцінюватиме варіанти політичного вибору. Оскільки люди не можуть звертати і не звертають увагу на всю інформацію, яку вони отримують, їх оцінка ефективності діяльності політиків чи окремих політичних питань зазвичай будується навколо кількох головних тем та евристичних схем [Цит. за: 8, с. 90–91].

Ще одним з аспектів впливу на громадян є політична реклама, на чому, зокрема, зупиняються Дж. Брайант, С. Томпсон у праці «Основи впливу ЗМІ». Політична реклама, відзначається у розвідці, довела ефективність свого впливу на поведінку виборців (*Kaid, 1981*) [Цит. за: 5, с. 342]. Дослідження засвідчили, що люди дізнаються з політичної реклами багато інформації (*Brians &*

Wattenberg, 1996; Just, Crigler & Wallah, 1990). Між іншим, існують різні свідчення того, що на людей може впливати як позитивна, так і негативна реклама (*Houston & Doan, 1999*) [Див.: 5, с. 342]. Так, йдеться у праці, політична антиреклама довела свою ефективність впливу на виборців, коли учасники голосування сприймають її як справедливу або коли вона звертається до тем, які мають велику значущість для виборців (*Perloff, 1998*). Дослідження визначили, що люди схильні більше пам'ятати та дізнаватись негативну рекламу, а не позитивну (*Shapiro & Rieger, 1992; Newhagen & Reeves, 1991*) [Див.: 5, с. 342].

Крім того, у праці звертається увага на ще один важливий аспект, який варто враховувати політичним дієвцям, котрий пов'язаний з тим, що вони (дослідження) засвідчили також, що неспроможність відповісти на антирекламу може стати згубною для кандидата, тому що дає опозиції можливість характеризувати певним чином його особистість (*Johnson-Cartee & Copeland, 1991*) [Див.: 5, с. 342]. Прикметно, що той чи інший спосіб подання інформації може впливати на «пошук винних» у тих чи інших негараздах суспільства. Як відзначається у праці, дослідження довели, що медіависвітлення, особливо телевізійне, може привчити виборців думати, що відповідальними за такі окремі соціальні проблеми, як бідність чи злочинність, є конкретні люди, а не суспільство в цілому. Багато хто не асоціює суспільні проблеми з соціальною відповідальністю, а вважають за краще засуджувати бідняків, безхатьків або жертв злочину (*Iyengar, 1989*) [Див.: 5, с. 341].

Відзначимо, що навіюваність осіб до тих чи інших впливів залежить від наявності політичних преференцій. Як йдеться у праці «Основи впливу ЗМІ», дослідники встановили, що слабкі прибічники будь-яких політичних поглядів (наприклад, люди, які не є справжніми демократами або республіканцями) і люди, які мало цікавляться політикою, більш сприйнятливі до політичної реклами, ніж віддані прибічники певної партії чи ідеї та виборці, що активно цікавляться політикою (*Ansolabehere & Iyengar, 1995*)

[Див.: 5, с. 342]. Люди з високим рівнем освіти частіше беруть участь у виборах, більше знають про політику, а також активніше беруть участь у політичному житті й обговорюють політичні новини, аніж громадяни з невисоким рівнем освіти (*Burnham, 1982; Powell, 1986; Popkin, 1991*) [Див.: 5, с. 343].

Також одним з аспектів волевиявлення громадян є відмова від голосування. Як пояснюється у розвідці, за традицією, відмову людини від голосування можуть передбачити деякі індивідуальні фактори, що не стосуються медіавпливу. Ці фактори охоплюють рівень освіти, вік, сімейний стан, віросповідання тощо (*Strate, Parrish, Elder & Ford, 1989; Wolfinger & Rosenstone, 1980*) [Див.: 5, с. 343]. Проте, йдеться у праці, деякі роботи виявили окремі випадки відмови від голосування, які можна приписати впливу мас-медіа (*Ranney, 1983; Blumler & McLeod, 1974*) [Див.: 5, с. 343]. Далі у розвідці ілюструється випадок, що був у Великобританії. Як зазначається у праці, у дослідженні виборів у Великобританії, що проходили в 1970 р., було виявлено, що група виборців утрималася від голосування тому, які їм не сподобалися образи кандидатів, представлені телебаченням [Див.: 5, с. 343]. Прикметно, що, як засвідчують дані дослідження, зазвичай найбільш політично активними громадянами є люди з високим рівнем освіти. Ці досвідчені в політиці представники аудиторії не лише є найбільш політично поінформованими, а й прагнуть до отримання нової інформації (*Star & Hughes, 1950; Tichenor et al., 1970*). Завдяки своїй спроможності встановлювати пріоритетність медіаінформації, вони з меншою ймовірністю підпадають під вплив з боку друкованих та мовних медіа (*McLeod et al., 1974; Weaver, Graber, McCombs & Eyal, 1981; Iyengar & Kinder, 1987*) [Див.: 5, с. 344]. Іншими індивідуальними чинниками, що впливають на силу впливу політичної пропаганди, є політична прихильність людей, охоплюючи віддання переваги ними будь-якої однієї партії (*Katz, 1987; Iyengar & Kinder, 1987; McLeod et al., 1974*); сформовані у них образи політиків і партій; оцінки, що стосуються новинних медіа (*Kosicki & McLeod, 1990; McLeod,*

Kosicki, Armor, Allen & Philps, 1986); індивідуальні мотиви та цілі (*Blumler & McQuail, 1969; McLeod & Becker, 1974; McLeod, Becker & Byrnes, 1974*). Як зазначається у праці, віддані політичні прибічники будь-якої партії не будуть зазнавати впливу політичних повідомлень, які суперечать їхнім політичним переконанням [Див.: 5, с. 344].

Цитуючи авторів праці «Основи впливу ЗМІ» (Дж. Брайант та С. Томпсон) відзначимо, що, як засвідчують дані їхньої розвідки, одним з аспектів, на який орієнтувалися вчені, здійснюючи своє дослідження, є «модель медіазалежності», про що йтиметься далі. За зразок медіавпливу на соціальному рівні, зазначають автори, ми обрали модель медіазалежності, розроблену М.Л. Де Флером і С. Болл-Рокешем (*DeFleur & Ball-Rokeach, 1976*) [5, с. 29]. Модель передбачає, що у сучасному суспільстві залежність індивідів від ЗМІ як джерела новин та інформації безперервно зростає. Рівень залежності індивідів від ЗМІ та інтенсивність медіавпливу міцно пов'язані зі стабільністю чи нестабільністю суспільства і ступенем соціальної важливості, яка надається мас-медіа як джерелу інформації [5, с. 29]. Як йдеться у розвідці, прикладом прояву медіа залежності постає споживання новин у періоди кризи. У критичній ситуації люди звертаються до ЗМІ як джерела інформації і навіть психологічного комфорту. Залежність індивідуальних членів суспільства від мас-медіа в таких ситуаціях зростає [5, с. 29].

Також у праці «Основи впливу ЗМІ» дослідники звертаються до інших моделей, що пояснюють феномен медіавпливу. Як йдеться у розвідці, однією з найбільш ефективних моделей опису безпосереднього впливу масової комунікації на індивідуальних споживачів можна вважати *психологічну модель Комстока*. Співробітник Сіракузького університету Г. Комсток і його науковий колектив використовували дану модель для опису певних ментальних процесів, що відбуваються під час перегляду телепередач (*Comstock et ai, 1978*) [Цит. за: 5, с. 27]. Модель засвідчує, що поведінка персонажів телепередач може впливати на поведінку гля-

дача. Індивід навчається поведінці, яку він бачить на екрані, й може переймати її. Використання нової поведінки зумовлюється її значущістю (чи психологічною важливістю) для індивіда, а також мірою хвилювання чи мотивацією індивіда (ця характеристика у межах моделі називається збудженням), що досягається в результаті використання такої поведінки. Важливою зміною, що визначає інтенсивність медіавпливу, постає реальність зображуваної поведінки, що сприймається (тобто, чим більш реалістичний медіаобраз, тим більш виразний психологічний вплив на глядача і тим сильніший потенційний вплив на його поведінку) [5, с. 27–28].

Засоби впливу та сприйнятливість громадян до тих чи інших ідей розглядає також і Волтер Ліпман у праці «Громадська думка». Психологам, відзначає автор, добре відомо, що емоційна реакція не стимулюється винятково однією ідеєю. Існує безліч причин, які можуть спричинити певну емоційну реакцію, а також безліч способів, що можуть її задовольнити. Найвиразніше це проявляється у тих випадках, коли стимул сприймається невиразно і опосередковано, і коли мета не зрозуміла. Адже ви можете зв'язати емоцію, скажімо, страх, з якоюсь прямою загрозою, потім – з ідеєю чогось, що містить у собі загрозу, потім – з аналогом цієї ідеї і т.д. [10, с. 202]. Людська культура загалом, зауважує дослідник, так і влаштована: під якимось оглядом вона є ускладненням і розвитком стимулів та реакцій, фіксованим центром яких залишаються висхідні емоції. Безперечно, зауважує Ліпман, якість емоцій змінювалася протягом історії. Проте час не змінив ні швидкості їх виникнення, ні того, що їхньому виникненню сприяє безліч факторів [10, с. 202–203]. Як пояснює автор, якщо серед кількох людей, схильних до різних реакцій, ви можете знайти стимул, що спричиняє одну й ту саму емоцію, то ви можете замінити цим стимулом вихідний [10, с. 203]. Якщо, скажімо, один не любить Лігу Націй, інший ненавидить Вільсона, а третій боїться робочого класу, то ви можете об'єднати їх усіх, якщо знайдете антитезу всього, що ці люди ненавидять. Приміром, це – антиа-

мериканізм [10, с. 203–204], – ілюструє своє міркування дослідник.

Відтак, за словами Ліпмана, коли політичні партії чи газети роблять ставку на Американізм, Прогресивність, Закон і Порядок, Справедливість, Людяність, вони сподіваються створити емоційний сплав конфліктуючих угруповань, які неодмінно розділилися б, якби замість цих символів вони почали обговорювати конкретні програми. Але коли коаліція навколо якогось символу склалася, то почуття зближуються, а не концентруються на критичному аналізі політичних заходів. Тому, зазначає Ліпман, я вважаю, буде правильно називати подібні «багатозначні» фрази символічними. Вони передають не конкретні ідеї, а слугують певною мірою зчепленням між ідеями [10, с. 204]. Але той, хто заволодів символами, в яких на даний момент сконцентрувалося суспільне почуття, може контролювати підходи до суспільної політики. А якщо даний символ має властивість згуртовувати, то амбіційні угруповання будуть змагатися за володіння ними [10, с. 204]. Певна річ, уточнює дослідник, щоб встановити панування, символіку потрібно використовувати у розумних межах. Брутальне насильство над фактами, які, на думку народу, цей символ представляють, чи занадто серйозний супротив нових цілям, що чиниться під прикриттям цього символу, може, так би мовити, підірвати сам символ [10, с. 204]. Як зауважує автор, оскільки символи мають важливе значення, політичним лідерам, щоб досягнути успіху, потрібно культивувати символи, які сприяють об'єднанню їх послідовників [10, с. 228]. Емоційний заряд, який несе у собі даний символ, спрямовується на певну мету, а особливості реальних ідей у ньому стерті [10, с. 228]. Великі символи, завдяки передаванню їх з покоління в покоління, містять у собі всі ті найдрібніші аспекти сприйняття давнього і стереотипізованого суспільства, котре асоціюється з лояльністю до даного суспільства [10, с. 229]. Ядро образів та символів відданості даному суспільству, без яких людина саме себе не мислить, – це національність [10, с. 229], відзначає дослідник. Він уточнює, що через

спроможність перекачувати емоції з розрізнених ідей символ постає механізмом як солідарності, так і експлуатації [10, с. 230]. Однак, на думку дослідника, коли потрібно отримати негайний результат, маніпулювання масами за допомогою символів може бути єдиним способом його досягти [10, с. 230]. Як пояснює Ліпман, там, де маси людей мають взаємодіяти в умовах непередбачуваного та вибухонебезпечного середовища, потрібно забезпечити єдність та гнучкість на тлі відсутності реальної згоди. Це і робить символ. Він затемнює особисті наміри, нейтралізує дискримінацію та екранує особисті цілі. Він сковує особистість і водночас надзвичайно загострює наміри групи та згуртовує їх. У стані кризи ніщо інше не може так згуртувати групу для досягнення певної мети. Символ мобілізує масу і демобілізує особу. Він є інструментом, за допомогою якого за невеликий проміжок часу маса виходить зі стану інерції – інерції нерішучості чи інерції необачної дії. Завдяки цьому її можна вести звивистим шляхом, спричиненим складністю ситуації [10, с. 232].

Також одним з досліджень щодо можливості впливу на громадян є праця Гюстава Лебона «Психологія народів і мас», написана ще у 1895 р. Так, з-поміж чинників, що уможливають вплив на громадян, на думку Лебона, є недостатня компетентність людей, що може позначатися на їхній сприйнятливості до тієї чи іншої інформації. За словами дослідника, більшість людей, особливо в народних масах, за межами свого фаху не мають майже ні про що виразних і більш-менш чітких понять. Такі люди не в змозі управляти собою, і вожак стає їхнім керівником [9, с. 236]. Така сприйнятливість, як пояснює дослідник, уможливується, зокрема, тому, що критичний дух становить вищу, дуже рідкісну якість, тоді як наслідувальний розум являє собою вельми поширену спроможність: величезна більшість людей приймають без критики всі усталені ідеї, які їм поставляє суспільна думкою і передає виховання [9, с. 113]. Серед іншого, одним із засобів впливу на громадян є пошук відповідності потребам споживача. Як відзначає Г. Лебон, натовпами не можна керувати за допомогою пра-

вил, ґрунтованих на суто теоретичній справедливості, а потрібно відшукувати те, що може справити на нього вплив та захопити його [9, с. 154]. Особливість впливу зумовлюється ще й тим, що наявність значної кількості людей, як можна зробити висновок з дослідження Лебона, впливає на особисту волю. Натовп, зауважує автор, завжди готовий слухати людину, яка обдарована сильною волею та вміє діяти на нього переконливим чином. Люди в натовпі втрачають свою волю та інстинктивно звертаються до того, хто її зберіг [9, с. 235].

Ханна Арендт теж поділяє твердження щодо наявності в осіб тих чи інших особистісних чинників та появою «суспільства мас». Вона відзначає, що «термін «маси» можна використовувати лише там, де ми маємо справу з людьми, яких через їхню кількість, чи байдужість, чи через поєднання обох чинників не можна об'єднати в жодну організацію, ґрунтовану на спільному інтересі, у політичній партії, органи місцевого самоврядування, організації за фахом або профспілки [1, с. 361]. Для підтвердження свого міркування дослідниця звертає увагу, зокрема, на формування нацистського руху в Німеччині. Як зазначається у дослідженні, для піднесення нацистського руху в Німеччині та комуністичних рухів у Європі після 1930 р. є показовим те, що вони рекрутували своїх членів з тієї маси відверто байдужих людей, від яких відмовлялися всі інші партії як від надто млявих або надто нерозумних, і тому не вартих їхньої уваги. Унаслідок цього більшість учасників рухів складали люди, які раніше ніколи не з'являлися на політичній арені [1, с. 361].

Досліджуючи ті чи інші аспекти впливу на громадян, зокрема поширення певної ідеології, слід згадати такий концепт, як «теорія змови», над пов'язаністю яких, зокрема, розмірковує Пітер Помаранцев у праці «Це не пропаганда. Подорож на війну проти реальності». Теорії змов, відзначає дослідник, багато років використовували для утримання влади: радянське керівництво всюди вбачало змови капіталістів і контрреволюціонерів; нацисти – євреїв. Однак ті змови потрібні були для зміцнення ідеології: чи

то ідеї класової боротьби у випадку комуністів, чи то расистської – у випадку нацистів. Для сучасних режимів, які мають проблему з формулюванням єдиної ідеології, – та й не можуть, адже запо-рукою їхнього перебування при владі є різні месенджі для різних людей, – ідея, що ми живемо у світі, сповненому змов, сама собою стає світоглядом. Теорія змови не підтримує ідеологію, вона її заміняє собою [12, с. 75]. «Що важливіше, пояснює дослідник, теорія змови є способом встановити контроль. У світі, де навіть найавторитарнішим режимам не просто здійснювати цензуру, можна оточити аудиторії такою кількістю цинізму щодо хай чиїх мотивів, переконати їх, що кожною позірно широкою мотивацією насправді приховано нищий задум, хай це і неможливо довести, аж вони втрачають віру в можливість альтернативи» [12, с. 75–76]. «Урешті ефектом від цього нагромадження змов є те, що ви, маленька людина, не можете нічого змінити. Адже якщо ви живе-те у світі, де темні сили контролюють усе, які у вас шанси цей світ направити? У цьому мороці найліпшим виходом стає покла-датися на сильну руку, яка вестиме вас за собою» [12, с. 76], під-сумовує автор. ««Ця катастрофа викрила змову» – стає звичною відповіддю на будь-яку несприятливу подію» [14, с. 19], відзначає інший дослідник, Ніл Фергюсон.

Розглянувши деякі з підходів впливу на громадян, зокрема через ЗМІ, наслідком яких можуть ставати ті чи інші події, як-от: обрання чи дискредитація того чи іншого політика, нав'язування тих чи інших думок чи переконань, які громадяни можуть сприй-мати як свої, постає питання чи є можливість якимось чином по-передити появу тих чи інших подій, спрогнозувавши їх появу. Так, зокрема проблематика прогностичності тих чи інших подій є предметом розгляду Ніла Фергюсона, якій у своїй праці «Прире-ченість: політика і катастрофи», серед іншого, зупиняється на пи-танні, чи звернення до різних циклічних теорій – релігійних, де-мографічних, поколіннєвих і фінансових – справді допомагають нам передбачити наступну катастрофу і, якщо не уникнути, то принаймні полегшити її перебіг [Див.: 14, с. 18]. «Відповідь – не

дуже» [14, с. 18], відзначає вчений. Він пояснює, проблема полягає в тому, що ті, хто вірять у ці теорії або в будь-яку іншу форму спроможності розуміти суть речей, яких не розуміє загал, повсякчас опиняються у становищі Кассандри. Вони бачать майбутнє або вважають, що бачать, але не можуть переконати людей навколо. Тому багато катастроф стають справжніми трагедіями в класичному значенні цього слова [14, с. 18]. Але є причини, зауважує автор, чому кассандри не вміють переконувати – через нездатність додати точності своїм передбаченням [14, с. 18]. «Що ж змушує деяких людей раціонально адаптуватися до нової загрози, інших – діяти пасивно, як спостерігачів, а когось – вдаватися до заперечення чи бунту? І чому природні лиха можуть спричиняти політичну катастрофу, коли обурений народ організовується в революційний натовп? Що змушує натовп переходити від розсудливості до безумства?» [14, с. 21], – запитує дослідник. І відповідає: «Я припускаю, що відповідь треба шукати у зміні структури публічної сфери. Тому що лише меншість людей напряму переживає лихо. Решта чує про це через різні комунікаційні мережі» [14, с. 21].

Ще одним із тлумачень дієвості тих чи інших впливів може бути обмеженість спроможності людського розуму до опрацювання обсягів інформації. Так, схожу проблематику досліджують Стівен Сломен і Філіп Фернбак у праці «Ілюзія знання. Чому ми ніколи не думаємо на самоті»; провідними проблемними питаннями їхньої книги є, зокрема, такі: «Як трапляється, що люди можуть одночасно ошелешувати своєю винахідливістю і розчаровувати своїм невіглаством? Як нам вдалося опанувати стільки всього попри те, наскільки обмеженим часто-густо є наше розуміння речей?» [13, с. 10]. Відповідь на ці питання автори намагаються знайти у царині когнітивістики. Як уточнюється у праці, сфера знань під назвою «когнітивна наука», або когнітивістика, виникла у 1950-ті роки як шляхетна спроба зрозуміти, як працює людський розум – найдивовижніший феномен відомого нам Всесвіту [13, с. 10].

Так, у праці одним з пояснень можливостей людського розуму є обмеженість у сприйнятті інформації та поверховість знань. За словами авторів, існують жорсткі обмеження на те, скільки інформації людина спроможна обробити (саме тому ми можемо за лічені секунди забути ім'я людини, яку нам щойно представили). Людям іноді бракує буцімто базових навичок на кшталт здатності оцінити ступінь ризикованості тієї чи іншої дії, і немає певності, що цих навичок взагалі можна набутися. Можливо, припускають автори, найважливіший момент полягає в тому, що індивідуальні знання напрочуд поверхові: вони ледь зачіпають поверхню справжньої складності цього світу – і, втім, ми часто не усвідомлюємо, як мало ми розуміємо. Як наслідок, ми часто буваємо надто самовпевнені – переконані у власній правоті щодо речей, про які насправді мало що знаємо [13, с. 11]. Людський розум, пояснюється у дослідженні, не схожий на стаціонарний комп'ютер, розрахований на зберігання стосів інформації. Розум – це гнучкий вирішувач проблем, який розвинувся таким чином, що видобуває лише найкориснішу інформацію для формування рішень у нових ситуаціях. Як наслідок, окремі люди зберігають дуже мало детальної інформації про світ у своїх головах. У цьому сенсі люди схожі на бджіл, а суспільство – на вулик: осередком нашого інтелекту є не мізки окремих людей, а колективний розум. У справі забезпечення свого функціонування люди покладаються не лише на знання, що зберігаються всередині їхніх черепів, а й на ті знання, що зберігаються деінде: в їхньому тілі, у навколишньому середовищі, а особливо в інших людях. Якщо скласти все це до купи, феномен людської думки неймовірно вражає. Але він є продуктом спільноти, а не якоїсь окремо взятої людини [13, с. 11–12], – пояснюється у розвідці. Відтак, розмірковуючи над тими чи іншими аспектами людських знань, автори звертають увагу на те, що ніхто не може бути спеціалістом з кожного аспекту будь-якої однієї речі. Навіть найпростіші предмети вимагають складного переплетіння знань, що дають можливість їх виробляти і використовувати [13, с. 15]. «Ми цим не хочемо сказати, що лю-

ди невігласи. Ми хочемо сказати, що люди більші невігласи, ніж їм здається. Ми всі більшою чи меншою мірою страждаємо на ілюзію розуміння – ілюзію, що ми розуміємо, як саме речі працюють, хоча насправді наше розуміння мізерне» [13, с. 15], – резюмують дослідники.

Тож, науковим завданням статті, зокрема, поставало дослідження нових можливостей комунікативної дії, зумовлених появою мас-медійного простору. Одним з акцентів дослідження є політична комунікація, зокрема здійснена спроба з'ясувати можливі ризики для демократичного режиму через створення сюжетів та образів мас-медійними програмами. Виявлено прикметну ознаку ЗМІ, пов'язану з невизначеністю адресатів комунікації (Н. Луман). Так, передумовою конструктивного діалогу є наявність диспутантів, які прагнуть дійти згоди. Натомість прикметною ознакою ЗМІ є односторонність процесу подання інформації, що ускладнює можливість прояснення сказаного й створюються умови для пасивного сприйняття інформації. Водночас, представникам ЗМІ теж невідоме коло споживачів інформації. За умов, коли важко визначити коло адресатів, що наразі беруть участь у комунікації, стверджує Н. Луман, однозначна присутність учасників комунікації має замінюватися на припущення такої присутності. Крім того, що ЗМІ мають працювати в умовах значної конкуренції, зумовленої наявністю значної кількості каналів, які продукують ті чи інші «інформаційні продукти», ще й новинні медіа мають діяти швидко; подібна потреба в оперативності, на думку П. Бурд'є, спричинена рейтингом, який має на телебачення особливий вплив. У цьому контексті є слушним питання П'єра Бурд'є: «Чи можна мислити швидко?». І, у відповідь, він висловлює припущення, що телебачення мислить «готовими ідеями», про які говорив ще Флобер. Так, з-поміж технологій, що застосовують ЗМІ, найбільш поширеними є визначення порядку денного (agenda-setting), «праймінг» як концентрація уваги на першочерговому та «фреймінг» – використання стандартних форм (К. Крос та Р. Гакет). Також прикметною ознакою засобів впливу, скажімо на

виборців, є політична реклама (або антиреклама). Відзначимо, що дані досліджень підтверджують дієвість впливу тих чи інших технологій на поведінку виборців. Скажімо, одним з негативних наслідків для кандидата є неспроможність відповісти на антирекламу, що може дати опозиції можливість сформувати його образ (Дж. Брайант, С. Томпсон).

Відтак постає питання: у яким спосіб громадяни мають убезпечувати себе від тих чи інших впливів? Серед інших чинників відзначається високий рівень освіти, що сприяє не лише поінформованості, а й прагненню отримати нову інформацію (Дж. Брайант, С. Томпсон). Здавалося б, є така очевидність: «Інформація може бути істинною та хибною». Але попри розуміння та усвідомлення цієї очевидності, можемо побачити, що у час непевності, яким наразі є наш сучасний світ, може зростати поширення різноманітних конспірологічних теорій, що ще більше дезорієнтує громадян. Тож у цій ситуації, що склалася, значущим виміром «безпеки» кожного з нас є збільшення обсягу та якості знань.

ЛІТЕРАТУРА

1. Аренд Х. *Джерела тоталітаризму* / пер. з англ. В. Верлока, Д. Горчаков. Київ : Дух і літера, 2002. 539 с.
2. Бергер П., Лукман Т. *Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания* / пер. с англ. Е. Руткевич. М. : «Academia – Центр»; «МЕДИУМ», 1995. 325 с.
3. Бодріяр Ж. *Симулякри і симуляція* / пер. з франц. В. Ховхун. Київ : Видавництво Соломії Павличко: «ОСНОВИ», 2004. 230 с.
4. Бурд'є П. Про телебачення і журналістику / пер. М. Возняк. *Ї: незалежний культурологічний часопис*. 2009. № 59. С. 28–40.
5. Брайант Дж., Томпсон С. *Основы воздействия СМИ* / пер. с англ. В. В. Кулебы и Я. А. Лебеденка; под ред. Э. В. Крайникова. М. ; СПб; Киев : Издательский дом «Вильямс», 2004. 432 с.

6. Дженкинс Д. *Конвергентная культура. Столкновение старых и новых медиа* / пер. с англ. А. Гасилин. М. ; СПб : Группа Компаний «РИПОЛ классик»; ПАНГЛОСС, 2019. 384 с.
7. Кастельс М. *Власть коммуникации: учеб, пособие* / пер. с англ. Н. М. Тылевич; науч. ред. А. И. Черных. М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2016. 564 с.
8. Крос К., Гакет Р. *Політична комунікація і висвітлення новин у демократичних суспільствах: перспективи конкуренції* / пер. з англ. Р. Ткачук. К. : Основи, 2000. 142 с.
9. Лебон Г. Психология народов и мас. СПб. : Макет, 1995. 316 с.
10. Липпман У. *Общественное мнение* / пер. с англ. Т. В. Барчуновой; ред. пер. К. А. Левинсон, К. В. Петренко. М. : Институт Фонда «Общественное мнение», 2004. 384 с.
11. Луман Н. *Реальність мас-медіа* / пер. з нім. В. Климченко; наук. ред. В. Иванов, М. Мінаков. Київ : ЦВП, 2010. 158 с.
12. Померанцев П. *Це не пропаганда. Подорож на війну проти реальності* / пер. з англ. О. Форостина. Київ : Yakaboo Publishing, 2020. 288 с.
13. Сломен С., Фернбак Ф. *Люзія знання. Чому ми ніколи не дуємо на самоті* / пер. з англ. М. Лузіна. Київ : Yakaboo Publishing, 2018. 344 с.
14. Фергюсон Н. *Приреченість: політика і катастрофи* / пер. з англ. К. Диса. Київ : Наш формат, 2022. 496 с.

REFERENCES

- Arendt, H. (2002). *The Origins of Totalitarianism* V. Verloka & D. Gorchakov (Ttrans.). Kyiv. [In Ukrainian].
- Berger, P.L. & Luckmann, T. (1995). *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge* E. Rutkevich (Trans.). Moscow. [In Russian].
- Baudrillard, J. (2004). *Simulacra and Simulation*. V. Khovkhun (Trans.). Kyiv [In Ukrainian].
- Bourdieu, P. (2009). *About television and journalism*. M. Voznyak (Trans.). *JI: independent cultural magazine*, 59, 28-40. [In Ukrainian].

- Bryant, J. & Thompson, S. (2004). *Fundamentals of Media Effects*. V. V. Kuleba & Y. A. Lebedenko (Trans.). E. V. Krainikov (Ed.). Moscow; Saint Petersburg; Kyiv. [In Russian].
- Jenkins, H. (2019). *Convergence culture. Where old and new media collide*. A. Gasilin. (Trans.). Moscow. [In Russian].
- Castells, M. (2016). *Communication Power*. N. M. Tylevych (Trans.). A. I. Chernyh. Moscow. [In Russian].
- Cross, K. & Hackett, R. (2000). *Political Communication and the News Media in Democracies: Competing Perspectives*. R. Tkachuk (Trans.). Kyiv. [In Ukrainian].
- Le Bon, G. (1995). *The psychology of nations and masses*. Saint Petersburg. [In Russian].
- Lippmann, W. (2004). *Public opinion*. T. V. Barchunova (Trans.). K. A. Levinson & K. V. Petrenko (Eds.). Moscow. [In Russian].
- Luhmann, N. (2010). *The reality of mass media*. V. Klymchenko (Trans.) V. Ivanov & M. Minakov (Eds.). Kyiv. [In Ukrainian].
- Pomerantsev, P. (2020). *This Is Not Propaganda. Adventures in the War Against Reality*. O. Forostyna (Trans.). Kyiv. [In Ukrainian].
- Sloman, S. & Fernbach, P. (2018). *The Knowledge Illusion: Why We Never Think Alone*. M. Luzina (Trans.). Kyiv. [In Ukrainian].
- Ferguson, N. (2022). *Doom: The Politics of Catastrophe*. K. Dysa (Trans.). Kyiv. [In Ukrainian].

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>

Simulated reality: authenticity of information and mass media

Abstract

The study focuses on the appearance of a distinctive feature of today, called «simulated reality», the defining feature of which is the presence of «multiplicity of realities», that is, countless «realities», the criterion for the truth of which is not verifiable knowledge, but a person's trust in one or another information, which is perceived as reality. It is shown that to a large extent the situation of «simulated reality» is caused by the emergence of the mass media space, which created conditions for the rapid spread of information. Notable features of the mass media such as one-sided presentation of information, uncertainty of the addressees and significant competition were emphasized; under such conditions, there is a need to create resources that will interest as many people as possible; In addition, one of the approaches to influencing the consumer of information is «priming» (focusing attention on the priority) and «framing» (using standard forms). It is clarified that the susceptibility of a person to certain influences, among other things, is made possible by the lack of knowledge outside their specialty, the speaker's use of statements that can captivate people (Gustave Lebon) and the influence on people's emotions through the use of symbols, ignoring specifics (Walter Lippmann). Protection from certain influences is ensured, in particular, through a high level of education and a desire to obtain new information (J. Bryant, S. Thompson).

Keywords: *simulated reality, mass media, political communication, Jean Baudrillard, Niklas Luhmann, Gustave Le Bon, Walter Lippmann.*

УДК 122/129.140:159.95

DOI 10.35423/2078-8142.2022.2.1.5

О. С. Панкратова,

аспірантка Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України,
м. Київ, Україна

e-mail: lesyapankratova@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3461-656X>

ЕМПАТИЯ І МЕНТАЛЬНА РЕАЛЬНІСТЬ: ПРОБЛЕМИ ОНТОЛОГІЧНОГО І ЕПІСТЕМОЛОГІЧНОГО ТЛУМАЧЕННЯ

Визначення онтологічного статусу «емпатії» – це сьогодні важлива частина проблематики, що стосується відповідей на питання про природу ментальної реальності як такої. У межах класичного поділу світу на «тіло та розум» («психофізичний дуалізм») такі об'єкти, як емпатія, мали цілком визначене пояснення. Вони тлумачилися як частина «нетілесної», «душевної» реальності. Однак зміна наукових і світоглядних парадигм заклала умови для формування нового розуміння онтологічного та епістемологічного статусу подібних об'єктів. Ключові питання, що ставиться у статті: чи належать акти емпатії до ментальної реальності? і чи є ментальні акти частиною «ментального світу»? Однак після середини минулого століття світ «ментального» зазнав трансформації. Дана стаття – це спроба підважити твердження, що акти емпатії є різновидом ментальних актів (у традиційному розумінні). Джерельну базу дослідження становлять переважно праці Вілфреда Селарса та Гілберта Райла. Визначено, які зміни відбулися у розумінні свідомості після зауваг Райла та яким чином це впливає на приписування онтологічного статусу феноменам, які у минулому беззаперечно належали до ментальних об'єктів.

Ключові слова: емпатія, «свідомість інших», Селарс, Райл, Міф Джонса, Теорія Теорії, онтологічний статус, свідомість, елементи ментальної реальності.

«Емпатія» не є суто філософським терміном, але тлумачення й аналіз актів емпатії віддавна становлять інтерес для різноманітних течій і напрямів філософської традиції. У нашому буденному сенсі «емпатія» безпосередньо стосується розуміння інших людей. Ми співчуваємо, симпатизуємо, резонуємо з друзями, партнерами та персонажами різноманітних віртуальних світів. Але такий зв'язок зафіксувати досить складно, тому у нас не виникає подиву, що таку людську властивість складно зафіксувати та класифікувати один раз і назавжди. За минуле століття образ людина для науковців змінювався не один раз. Значення поняття «емпатія» не зводиться лише до психологічного, педагогічного чи буденного вжитку. Емпатія вживається в різних наукових дисциплінах, але її місце у сучасному науковому дискурсі чітко не зафіксоване і не визначене.

Проблематика, що безпосередньо стосується поняття та явища «емпатія», починає привертати увагу дослідників з 40-х років минулого століття. Від часів так званого когнітивного повороту в межах традиційної аналітичної філософії виникає окрема дисципліна під назвою «Філософія свідомості». У зв'язку з цим традиційні питання епістемології формуються і досліджуються у новому контексті:

а) Проблема «свідомості інших» (other mind). Спроба подолати ідею «міркування за аналогією».

б) Проблема достовірності соціального знання. Дискусії навколо когнітивної функції емпатії.

Метою нашої статті є а) відтворити логіку впливу лінгвістичного повороту на сучасні концепції свідомості і ментальної реальності – із цією метою аналізуються тези Гілберта Райла, зокрема його деструкція класичної теорії свідомості у вигляді критики міфу Декарта; б) спроба переосмислення основних ідей Райлового проєкту у філософії Вілфреда Селарса в контексті його критики «Міфу даного»; в) дослідження впливу Селарсової інтерпретації на проблематику «свідомості інших» та «емпатії» (як складової ментальних актів).

Варто поставити низку важливих питань для окреслення послідовності кроків нашого дослідження.

1) Коли ми досліджуємо феномени «емпатії», який онтологічний статус приписуємо цим феноменам?

2) Чи можемо вважати акти і стани емпатії різновидами ментальних актів і станів?

3) Чи не варто відносити акти і стани емпатії радше до фізичних явищ?

4) Відповідно до цього ставимо низку епістемологічних запитань: який ми маємо епістемічний доступ до актів та станів емпатії? Іншими словами, яким чином ми можемо їх (ці акти) досліджувати і пізнавати? Нарешті, яких методологічних стратегій ми маємо тут дотримуватися?

Чому взагалі виникають подібні питання? Хіба не очевидно, що «емпатія» належить до ментальних об'єктів? Тлумачення феномена «емпатії» поступово стає предметом дослідження у контексті гуманітарних наук. Спершу емпатія стала об'єктом інтересу психологів і теоретиків педагогіки. Проте від середини минулого століття «емпатію» дедалі більше розглядають у межах матеріалістичних (фізикалістичних) теорій свідомості.

Парадокси тлумачення свідомості у Гілберта Райла.

Кілька зауваг щодо розрізнення критеріїв для визначення статусу ментальних актів. Дискусія, що виникла у минулому столітті, є показовим прикладом того, як непросто визначити сутність ментального і сформулювати головні ознаки достовірного доступу до ментальної реальності.

З першої половини 40-х років до кінця 50-х років XX ст. у філософії відбуваються важливі зміни, а саме – спроба створення альтернативної теорії свідомості, зокрема теорії інтенційності. На розробку цих альтернативних проєктів значно вплинули два революційних повороти: лінгвістичний та когнітивний.

Кілька промовистих прикладів, що засвідчують вплив лінгвістичного повороту на стан і методи філософських досліджень у XX ст. Людвиг Вітгенштайн (1889–1951) у своїх «Філософських дослідженнях» (1954) намагається звільнити філософію від мовної

і концептуальної плутанини «псевдопроблем», орієнтуючись на дослідження буденної мови у різноманітних ситуаціях її вжитку («мовні ігри»). Його підхід перетворює буденну мову на головного медіума наших практик.

Надання такої значущості саме практиці та слововжитку, а не внутрішньому життю людини, задає новий вектор для філософських пошуків.

Ключову роль у цьому повороті від «внутрішнього світу» до зовнішніх практик відіграє праця Гілберта Райла «Поняття свідомості» [16] (*The Concept of Mind*), що побачила світ у 1949 р. Райл наслідує пізнього Вітгенштайна у своїй теорії лінгвістичного (семантичного) бігевіоризму.

Позицію Райла можна звести до однієї головної тези: акти свідомості є диспозиціями. Для обґрунтування цієї тези він робить наступні кроки: 1. Розрізняє «знання як» (*knowing how*) і «знання що» (*knowing that*); 2. Вводить поняття закономірних тверджень. Тепер варто звернутися до самого тексту.

Певною мірою це нагадує ключовий термін «пізнього» Вітгенштайна – «мовні ігри». Що зазвичай розуміється під цим терміном? Застосування словосполучення «мовні ігри» є результатом розширення аналогії гри (наприклад, у шахи) до практик уживання мови в різноманітних ситуаціях (зазвичай, буденних). Ще з 1930-х років Вітгенштайн починає порівнювати аксіоматичні системи з шахами. Ці аналогії мають на меті показати, що мова – це діяльність, яка керується правилами. Конститутивні правила (*constitutive rules*) мови – це правила граматики. Вони відрізняються від стратегічних правил, що мають на меті досягнення успіху. Конститутивні правила визначають правильне або коректне вживання мови. Важливо, що слова та їх значення – це не сам предмет. Значення слів виникає під час користування ними, у ситуаціях вживання буденної мови [9, с. 193–208].

Однак таке переосмислення джерел і підстав утворення сенсів і значень, тягне за собою низку апорій. Що тоді є умовою можливості нормативності? Як визначити критерії розрізнення «нормального» і «патологічного» в іманентних контекстах вживання

мови? Як зазначає Андрій Баумейстер: «Претензія на відновлення «здорового» мововжитку вимагає від нас постулювання певних образів чи стандартів «нормальності». Причому критеріями нормальності постають саме приклади повсякденних слововжитків. Плутанини і патології у вживанні мови вказують на щось хворобливе в наших життєвих формах» [1, с. 67–68].

Пізній Вітгенштайн поєднує між собою: мову, нормативність і практику. Райл вибудовує свій методологічний підхід, спираючись на примат практичного знання у процесі дослідження свідомості. Новизна Вітгенштайнового підходу стосується питання про те, як розглядають мову і нормативність у практичній площині. Цей підхід стає методологічною базою для Райлового аналізу свідомості. Райл досліджує свідомість через мовленнєві практики, а це для нього означає – прояснити конститутивну роль «знання як».

Що у такому разі означає поняття «лінгвістичний бігевіоризм»? Саме проєкт поєднання мови і поведінки. За такого підходу практики вживання мови набувають пріоритет стосовно теоретичного знання («знання *що*»).

Твір Райла ініціював низку гострих дискусій. На початку свого дослідження Райл піддає критиці так званий міф Декарта та намагається спростувати поширену «інтелектуалістичну легенду»: жорстке розрізнення двох типів реальності – *mind and body*, «зовнішнього» і «внутрішнього». За Райлом, парамеханічна модель поділу на *mind-body* (The paramechanical model) створює такий причиновий зв'язок, який не в змозі пояснити, як само відбувається дія. Тобто, тут ми маємо справу зі своєрідним парадоксом. Якщо внутрішні психічні імпульси призводять до так званої добровільної (voluntary) тілесної дії, то чи можемо ми стверджувати, що така дія «спричинена» певним ментальним волінням (mental volition)? Якщо це так, то тоді будь-яке попереднє «внутрішнє» воління має спричинитися через якийсь попередній акт воління, – і так до нескінченності. Визначним моментом для Райла є те, що звичайна людина ніколи не користується подібною «мовою» воління [10, с. 229].

Така парамеханічна модель створює ще кілька небезпечних ілюзій. Вона визначає домінантою свідомість (mind) як таку, що повністю відмінна від тіла і належить до особливого світу, на який фізичні явища впливають лише опосередковано. Райл намагається позбавитися такої «відокремленості» свідомості від тіла, формулюючи досить простий аргумент: не існує окремих подій у нашій свідомості, які належали б до окремого ментального світу. Ментальні події (mental happenings) не є «усвідомленими» (conscious) за самою своєю природою [13, с. 143]. Тобто акти свідомості не потребують якоїсь додаткової «внутрішньо-усвідомленої» причиновості.

Усі терміни, що використовуються для опису людського мислення, замість того, щоб прояснювати «реальну» людську мотивацію, дають нам хибне враження про наше розуміння самих себе.

Райл стверджує: «Раніше вважали за необхідне продемонструвати, що свідомість (mind) має спроможність сприймати свої внутрішні ментальні акти у більш досконалий спосіб, ніж сприйняття фактів зовнішнього світу. Я можу щось знати, мати певні переконання, про щось здогадуватися або навіть дивуватися певним аспектам речей та подій, які існують поза мною, і водночас я також маю можливість, як це передбачалося, насолоджуватися (enjoy) [17] постійним та непомилним власним сприйняттям цих актів, незалежно від речей зовнішнього світу» [13, с. 136].

Ця теза Райла критично спрямована проти двох властивостей класичної теорії свідомості: 1) усвідомленість і 2) непомилність ментальних актів. Тобто, вважалось 1) що свідомість не може не *усвідомлювати* (aware) всіх дієвців (акторів) приватної сцени (private stage) власного «внутрішнього театру», та 2) що вона також може цілеспрямовано досліджувати, за допомогою певного нечуттєвого сприйняття, як мінімум деякі її (свідомості) власні стани та операції. Більше того, таке усвідомлення (awareness) зазвичай і називається «свідомістю» (consciousness). Це нечуттєве внутрішнє сприйняття, яке зазвичай називають «інтроспекцією» (introspection), повинно бути *вільним від помилок*. Тобто, свідомість має двоаспектний привілейований доступ до своєї діяльності, який

забезпечує їй (свідомості) краще розуміння у самопізнанні, таке розуміння себе первинне, перед розумінням інших речей. Я можу мати сумніви у даних свої чуттів, але не у висновках свого усвідомлення або своєї інтроспекції [13, с. 136–137].

Оскільки однією з проблем, «що стосуються теми «емпатії», є проблема доступу до свідомості іншої людини, відзначимо, що Райл у своїй книзі «Поняття свідомості», у розділі «знання *як*» та «знання *що*» претендує на розв'язання цієї проблеми. Райл висуває такий аргумент: довести існування свідомості інших можливо вже тому, що ми розуміємо їхні слова та дії. Коли ми надаємо зміст словам іншого, ми оцінюємо його аргумент, а також під час того, як інші можуть оцінити наші власні аргументи, у такому разі я *стежу* [за перебігом ваших мовних висловів або аргументів], *а не роблю висновки* з [«внутрішньої»] роботи вашої свідомості [13, с. 48].

Таке пояснення є протилежністю до пояснення «міркування за аналогією». У своїй основі «міркування за аналогією», на думку Райла, має хибні засновки, оскільки «аналогія» у цьому контексті і буде аналогією до «свого внутрішнього світу». Якщо «внутрішнього світу» не існує – тоді і цей тип міркування позбавлений сенсу.

З огляду на сказане маємо додати дещо про проблему «міркування за аналогією», оскільки вона ще й заразом є основним «конкурентом» «емпатії» у розв'язанні проблеми «свідомості інших». Для Райла критикувати міркування за аналогією – це майже те саме, що критикувати наш привілейований доступ до власної свідомості, оскільки про те й інше ми дізнаємося з поведінки (у процесі взаємодії з іншими ми засвоюємо схеми та способи). Поведінка інших розуміється нами не за аналогією з нашими станами, які викликали б таку саму поведінку, а за дотриманням правил взаємодії.

Райл закладає методологічні основи виникнення сучасної філософії свідомості. Це не продовження класичної лінії досліджень проблем свідомості, а саме новий проект, де свідомість – це об'єкт дослідження. Дослідження, своєю чергою, спирається на методи когнітивних наук, а також методи лінгвістики та нейролінгвістики.

Такий підхід відкидає інтроспекцію як основний спосіб дослідження свідомості. Тут ми маємо справу з радикальною зміною дослідницької парадигми, з переходом до інтерсуб'єктивної сфери у контексті практичного знання (за Райлом – «знання як»). Це докорінно змінює розв'язання проблеми «іншої свідомості», в цьому контексті, і розв'язання проблеми емпатії).

Під впливом лінгвістичного повороту була здійснена спроба «розчаклування» ключових понять: свідомість, самосвідомість, Я (самість) та свідомість інших.

Глумачення ментальної реальності у Вілфреда Селарса та виникнення Теорії-Теорії.

Наступний крок у критиці даностей у нашому розумінні себе та світу зробив Вілфред Селарс (1912–1989) у своїй праці «Емпіризм та філософія свідомості» (Empiricism and the Philosophy of Mind).

За відправний пункт оберемо спостереження Річард Рорті (1931–2007) у його вступі до Селарсового «Емпіризму»: «Есей Селарса мав на меті розкрити аспекти його грандіозного проекту, а саме – спроби розвинути аналітичну філософію з Г'юмового до Кантового рівня. Тут важливо нагадати про відому тезу Канта: «інтуїції [споглядання] без понять сліпі». Чуттєве сприйняття саме по собі – це не знання, не усвідомлене переживання. Засвоєння мови є передумовою усвідомленого переживання, а будь-яке усвідомлення абстрактних сутностей (фактів, видів) і навіть будь-яке усвідомлення партикулярій – це лінгвістичне завдання» [12, с. 3–4]. Саме з цим зверненням до Канта і пов'язані відмінності між філософіями Селарса і Райла. І на цьому будуватимуться відмінності у їхній критиці ментального світу. Ця складова кантіанства є часто обговорюваною у дослідженні Селарсової філософії.

В українському філософському просторі також є кілька змістовних статей (Іващенко І. (2016), Циба В. (2016)), що присвячені епістемології Селарса, зокрема її дотичності до Кантової філософії. У парадигмі, в контексті якої розвивається Селарсове вчення, питанню про нормативність приділяється досить небагато уваги. Та-

кож дуже мало місця відводиться дослідженню понять як нормативних факторів. У 50-х роках Вілфред Селарс підважує кілька панівних положень тогочасної епістемології: «Ми не можемо зробити те, що сподівалися зробити деякі логічні позитивісти, – повністю розкласти «епістемічні» факти на «не-епістемічні» а саме: проаналізувати епістемічний факт без залишку, зокрема, ми не можемо здійснити такий аналіз, виявити «основу» (foundation) емпіричного знання в об'єктах «безпосереднього знайомства» (direct acquaintance), об'єктах таких [об'єктах], які знаходяться безпосередньо у свідомості (immediately before the mind). За Селарсом, у нас немає такої «привілейованої» можливості повідомляти, про щось, як про «негайно дане» (immediately given) (це стосується саме сфери свідомості), оскільки будь-яке наше повідомлення опосередковане мовою, тобто суспільною практикою. «Уся ідея «фундаменталізму» у сфері пізнання, не важливо, ґрунтується вона на засадах емпіризму чи раціоналізму зникає (для Селарса), якщо ми прийнемо позицію *психологічного номіналізму*.

Психологічний номіналізм – базується на твердженні, що знання невіддільне від соціальної практики. Знання не передумова такої практики, воно виникає разом з цією практикою» [12, с. 4].

Якщо Райл атакує «міф Декарта» й «інтелектуалістину легенду», то Селарс, своєю чергою, метафорично позначає об'єкт власної критики як «Міф Даного» (Myth of the given) (далі скорочено: МД). Суть Селарсової критики цього міфу влучно і змістовно описує Роберт Брендом (1950), найвідоміший коментатор праць Селарса (саме його коментарі у вигляді окремого посібника завершують видання головної праці Селарса). Він відзначає: «Міф Даного – це ідея того, як певний різновид не-епістемічних фактів стосовно тих, хто пізнає, може тягнути за собою епістемічні факти стосовно них. Епістемічні факти стосовно тих, хто пізнає, – це насамперед факти, які стосуються того, що саме ми знаємо (хоча, як ми бачимо, факти, які стосуються того, у що ми лише віримо, також, за Селарсом, є «епістемічними»). Один з головних новотворів Декарта полягає у визначенні свідомості в епістемічних термінах: стан є ментальним, якщо перебування у цьому стані означає, що ми

знаємо про те, що перебуваємо у цьому стані (прозорість, що виключає незнання), та якщо віра у таке перебування у цьому стані тягне за собою дійсне перебування у такому стані (безпомилковість, виключає помилку). Свідомість – це сфера, яку ми знаємо безпосередньо» [6, с. 121–122].

Для Селарса, картезіанський спосіб мислення є помилковим саме у розрізненні епістемічного та не-епістемічного. Помилка міститься у двох властивостях, які має МД. Перша властивість: перебування у стані усвідомлення себе – це вже знання. Друга: для цього знання ми не потребуємо жодних понять. Саме ці дві характеристики і є для Селарса несумісними. А основну рису епістемічних фактів Селарс вбачає у тому, що їхнє вживання потребує нормативного словника [6, с. 121–122].

Із метою критики «привілейованого» доступу до нашої свідомості, Селарс створює власний «Міф Джонса» у вигляді інтелектуальної фікції. Цей міф стане основою й евристичною моделлю подальших міркувань кількох поколінь аналітичних філософів.

Оскільки у даному дослідженні нас передусім цікавить так звана проблема інших свідомостей (problem of other minds), особливу увагу слід приділити активно обговорюваному у філософів-аналітиків епістемічному статусу «прямого» або «привілейованого» доступу до нашої свідомості (до наших власних ментальних станів, mental states). Вважалося, що ця здатність дає нам можливість виокремлювати безпосередньо з власної усвідомленості всі базові психологічні концепти. На цій основі ми формуємо знання про всі екстра-ментальні об'єкти, тобто про об'єкти так званого зовнішнього світу. Маючи такий основний набір концепцій і певні знання про наявні психологічні стани, ми можемо застосовувати психологічні концепти для опису, пояснення, розуміння та інтерпретації у поясненні інших індивідів. Це вимагає припущення, що спостережувана поведінка інших людей пов'язана з їхнім внутрішнім психологічним станом, з тим самим способом та з тими самими закономірностями, які ми знаходимо у нашій власній поведінці та наших власних ментальних станах [7].

Важливі зауваги Річарда Рорті щодо загального контексту критики деяких моментів культурного-філософського контексту того часу (про який йшлося у першому розділі статті). «Міф Джонса» – історія, яка пояснює чому ми можемо бути натуралістами і, водночас, не бути бігевіористами. Також чому ми можемо приймати сумнівні Вітгенштайна про те, що Селарс називає автентичні (власні) невербальні епізоди (self-authentic non-verbal episodes), при цьому не поділяючи сумнівів Райла в існуванні таких ментальних станів (entities), як думки та чуттєві враження (sense-impressions). По-суті, Вітгенштайнове заперечення існування «приватної мови» й існування сутностей, «пізнаваних лише однією особою», набувають свого продовження й переосмислення у Райловій критиці «привида в машині» (the ghost in the machine). Хоча, безперечно, позиції обох мислителів не є тотожними. Власне саме це і доводить позиція Селарса. Так, Рорті зауважує, що можна наслідувати Вітгенштайна, при цьому не наслідуючи Райла. Селарс, не редукуючи ментальні акти (mental event), проголошує, що свідомість – це гіпостазування мови. Тобто інтенційність переконань є скоріше відображенням інтенційності речень, а не навпаки. Цей зворотній розвиток дає змогу зрозуміти свідомість як таку, що поступово проникає у Всесвіт шляхом і через поступовий розвиток мови. Це частина натуралістично пояснювального еволюційного процесу, а не думка, згідно з якою мова – зовнішній прояв чогось внутрішнього та таємничого [12, с. 6–8].

Підкреслимо цей момент, звертаючись до ще одного дослідника. На думку Мітча Парсела, Райл надає ресурси Селарсу створювати думки більш метафізично респектабельними, а Вітгенштайн надає ресурси для раціональної критики. У поєднанні цих двох поглядів, Селарс може бачити підстави (reasons) як причини (causes) і, отже, з повагою ставитися до наших народно психологічних узагальнень (узагальнень народної психології). Це досягається шляхом моделювальної практики народної психології (далі – НП) у теоретичному розумінні. Але Селарс не позначає ці думки та переконання як теоретичні концепти, отже, він не захищає тези, на які спирається стандартна теорія елімінативізму [11, с. 262].

Ці факти, до речі, демонструють неоднозначність самої позиції Селарса. Оскільки ні до народної психології, ні до елімінізму він безпосередньо не стосується, хоча прибічники тієї та іншої лінії часто-густо згадують саме Селарса як ключову фігуру у виникненні цих протилежних напрямів мислення.

У філософії XX ст. існував особливий тренд у запереченні народної психології, про яку зазвичай і дізнавалися шляхом її критики від представників так званого елімінітивного матеріалізму (подружжя Черчланд, Деніела Деннета, Стефана Стіча).

У статті 1992 р. Стіч та Равенсфорт вирізняють два джерела виникнення НП. Перше джерело – це праця Селарса, а друге – домінування пояснювальної стратегії у сучасній когнітивістиці. Названі чинники міцно взаємопов'язані. Праця Селарса саме і виникає як така пояснювальна стратегія. Особливо слід відзначити в цій стратегії ті аспекти, що стосуються тематики свідомості інших. Пізнання інших тут має епістемічний пріоритет стосовно пізнання самого себе. «Індивіди роблять висновок про різні теоретичні твердження, звертаючи увагу на свою поведінку. І лише згодом індивіди відкривають новий спосіб застосування мови теорії до самих себе» [15, с. 451]. Починати зі «свідомості інших», а не зі своєї власної свідомості, напевно, і означає в межах Селарсового підходу розв'язання проблеми «інших свідомостей».

Та чи пов'язаний «Міф Джонса», запропонований Селарсом, з виникненням так званої Теорії Теорії (Theory Theory)? Термін «Теорія Теорії» (далі – ТТ) (виникає у 1980 р.) можна охарактеризувати як спробу позначити або певним чином захистити думку, що життя і соціальна взаємодія людей орієнтуються на так звану народну психологію і на наші базові когнітивні здатності як такі. Бажання, переконання стосуються саме сфери НП, яку іноді також називають «наївною» теорією, що виникає у процесі людського розвитку і допомагає нам орієнтуватися у психічних (ментальних) станах інших людей. Вілем деФріс, один з основних дослідників доробку Селарса, стверджує, що Селарс своїм «Міфом Джонса» закладає підґрунтя для виникнення НП та Теорії Теорії. А сама ТТ – це творче розширення теорії Селарса. Певним чином Міф Джон-

са – це буденна теорія, оскільки нам не потрібно проводити складних обчислень для того, щоб ефективно використовувати цю теорію. Від другої половини 1980-х років ТТ починає протиставлятися Теорії Симуляція (або Теорії-Моделювання/Simulation Theory) (далі скорочено: ТС), згідно з якою ми не користуємося «теоріями» психологічних концептів, як і будь-якими іншими «теоріями».

Виходячи зі сказаного, Міф Джонса можна вважати спробою створення альтернативи картезіанству. Потрібно все ж таки прояснити, що саме заступає місце Декартового дуалізму. Джонс, як райліанський нащадок [18], відштовхується не від «думок» (які, до речі, присутні як термін у Селарса і становлять один з двох «внутрішніх епізодів» [19]), а від поведінки та мовлення (як справжній бігівіорист). Ця поведінка супроводжується мовленням до поведінки, яка мовленням вже не супроводжується. Поведінка сучасників Джонса описується публічною (public) мовою, коли вони супроводжують свої дії мовленнєвими актами. Семантика мови надає ресурси для встановлення раціональних зв'язків між мовленням і поведінкою. Так з'являється теоретична мова, яка надає Джонсу засоби поєднання пояснень поведінки, що супроводжується мовою, з поясненнями мовчазної поведінки. Це дає можливість сформулювати гіпотезу про існування внутрішніх причинно-наслідкових станів зі значеннями, подібними до значень, що виникають у медіумі публічної мови.

Згідно з цією моделлю розумних дій, вся навмисна поведінка є результатом станів, які мають сенс. У поведінці, що супроводжується промовлянням, значення походить від відкритої словесної поведінки, яка відповідає за дії. У випадку мовчазної розумної дії сенс виникає шляхом теоретичного міркування: Джонс пропонує внутрішні причини такої поведінки, змодельовані на основі того, як відкрита вербальна поведінка відповідає за поведінку, що супроводжується мовленням. Розумна дія керується низкою внутрішніх епізодів, які причинно відповідають за суспільну поведінку так само, як вербальна поведінка відповідає за керуючу дію у випадку розумної дії, що супроводжується мовленням. Таким чином, причина мовчазної навмисної дії моделюється на основі причини

дії, що супроводжується мовленням. Крім того, оскільки пояснення розумної поведінки, що супроводжується мовленням, спирається на значення цього мовлення, так і внутрішні причини мовчазної розумної дії покладаються на перенесення семантичних категорій, які вже використовуються для опису публічної мови, у внутрішню сферу, яка, як передбачається, викликає мовчазну дію. Отже, можна твердити, що внутрішні причинні епізоди мають значення [11, с. 264].

Таким чином, стає зрозумілим, що феномен емпатії та його описи – це комплексна проблема. Можна стверджувати, що цей феномен має як мовний, так і позамовний характер. А тому у межах Селарсової теорії ми не розв'яжемо це питання до кінця.

Отже, підіб'ємо підсумки. На початку статті було поставлене питання про онтологічний статус емпатії. Чи можна вважати акти емпатії різновидом ментальних актів? У процесі дослідження було з'ясовано, *що є дві можливості підважити твердження*, що акти емпатії є різновидом ментальних актів (у традиційному розумінні).

Перша можливість стала предметом аналізу даної статті. Критикуючи міф Декарта, і заперечуючи існування ментальних актів як особливих внутрішніх сутностей, Райл перекладає словник ментальних актів у термінах диспозицій і диспозиційних станів. У зв'язку з цим можна казати про Райлове заперечення ментальних станів як «внутрішніх подій». Селарс має іншу думку щодо цього, хоча вона лишається цілком спорідненою. Відповіді Райла на ці питання такі: акти і стани емпатії, будучи диспозиціями, не мають онтологічного статусу «внутрішніх» ментальних сутностей. Адже диспозиції не існують десь «всередині» або «назовні». Вони радше є схемами поведінки і завжди включені у мережу практик. На відміну від Селарса, для Райла навіть не існує «внутрішніх епізодів», а припущення їхнього існування є категоріальною помилкою.

Відповідь Селарса можна сформулювати у такий спосіб: акти і стани емпатії – це «внутрішні епізоди» або «лінгвістичні епізоди». Практики вживання конкретних слів і словосполучень з конкретним змістом засвоєні під час тривалої практики вживання цих понять в історії. Тому такі акти і стани не мають жодного онтоло-

гічного статусу. Застосування терміна «емпатія» для опису психологічних станів, по суті, не пропонує жодного наукового аналізу таких станів (але можливо це станеться у майбутньому, з розвитком науки, чого Селарс не виключає). У нас є лише можливість аналізувати вживання мови у конкретних практичних ситуаціях, констатувати конкретні значення і формулювати певні змісти цих слововжитків.

Проте, водночас, Райл і Селарс закладають основи нової методології і нових наукоподібних психологічних теорій «ментального». Пошуки методологічної альтернативи до методу «міркування за аналогією» (що виходить з картезіанських засновків і тому так активно атакується згаданими авторами), дає плідний поштовх для створення спочатку *Theory Theory*, потім – Мета-Теорії свідомості (ТоМ *Theory of Mind*). Зрештою, розробка цих теорій і внутрішні дискусії між представниками цих теорій сприяють створенню *Simulation Theory* (ТС (ТМ)) – яка, хоча й на зовсім інших засадах і в межах зовсім інших методологічних підходів, певною мірою повертається до «міркування за аналогією». У цій новій парадигмі «емпатія» входить до конгломерату понять, таких як «Mindreading», «Mentalizing» та «Perspective Taking».

Зрештою, навіть, після «натуралізації» та переміщення проблеми емпатії до сфери природничих наук (зокрема біології), нікуди не зникають філософські джерела і філософський контекст дослідження цієї проблематики. Питання, поставлені Райлом і Селарсом, нікуди не зникають. Навпаки, філософський контекст проблематики постійно дається взнаки і мотивує до пошуку нових відповідей на питання про природу станів емпатії і шляхів їхнього пізнання.

Детальний розгляд *другої* можливості потребуватиме окремого дослідження, а саме – аналізу спроби ототожнити феномен емпатії з фізичним процесом у мозку (опозиція ТТ з ТС) і створенням нового розуміння ментального як частини фізичного світу.

Дискусія щодо існування ментальних актів, як було з'ясовано у нашому дослідженні, сприяла утворенню Мета-Теорії Свідомості. Саме у межах цієї теорії ми віднаходимо сучасні спро-

би дослідити і розв'язати проблему *Емпатії*. Саме ТС пропонує нам погляд на емпатію як нейрофізіологічний корелят міркуванню за аналогією. Тим самим, як вважають творці цієї теорії, даються відповіді на питання про онтологічний і епістемічний статуси актів і станів емпатії.

Максимально стисло результати нашого дослідження можна сформулювати так: зроблені лише перші кроки у визначенні онтологічного і епістемологічного статусів емпатії. Ні для Райла, ні для Селарса особливого онтологічного статусу для таких понять, як «емпатія», не існує. Хоча вживання цього поняття може надавати теоретичний ресурс, наприклад, для характеристики людської поведінки у певних практичних ситуаціях.

ЛІТЕРАТУРА ТА ПРИМІТКИ

1. Баумейстер А. О. Буття і благо. Вінниця : Т. П. Барановська, 2014. 418 с.
2. Балібар Е., Свідомість. Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Том третій / Наукові керівники проекту: Б. Кассен і К. Сігов.; пер. з франц. С. 79–98. Київ : Дух і Літера, 2013. 328 с.
3. Декарт Р. Медитації про першу філософію / Метафізичні медитації. «Медитації» Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень: Жан-Марі Бейсад, Жан-Люк Марйон, Кім Сан Он-Ван-Кун / пер. з фр. і лат.; уклад. О. Хома. 2-е вид., випр. та доповн. Київ : Дух і Літера, 2021. 432 с.
4. Іващенко І. Проблема епістемічного статусу правил: Вілфред Селарс про матеріальні правила висновування. *Sententiae*. 2016. Вип. 34(1). С. 6–24. URL: <https://doi.org/10.22240/sent34.01.006>
5. Циба В. Концептуальність споглядання: Селарс добудовує Кантову епістемологію. *Sententiae*. 2016. Вип. 34(1). С. 42–60. URL: <https://doi.org/10.22240/sent34.01.042>
6. Brandom R. Study Guide. In Sellars W. Empiricism and the Philosophy of Mind, pp. 119–181. Cambridge, Mass. : Harvard UP, 1997.
7. De Vries W. Folk Psychology, Theories, and The Sellarsian Roots. In Michael P. Wolf (ed.). *Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities*. Rodopi. 2006. Pp. 53–84.

8. De Vries W. A., Triplett T. Knowledge, Mind, and the Given: reading Wilfrid Sellars's «Empiricism and the Philosophy of Mind», Including the Complete Text of Sellars's Essay, 2000. 320 p.

9. Glock H. J. A Wittgenstein Dictionary. Oxford : Blackwell, 1996.

10. Kolenda K., Gilbert Ryle. British philosophers 1800–2000 / ed. by Dematteis Philip B., Fosl Peter S., McHenry Leemon B. Dictionary of Literary Biography, v. 262), 2002.

11. Parsell M., Sellars on thoughts and beliefs. Phenom Cogn. Sci., 2011. DOI 10.1007/s11097-010-9188-5

12. Rorty R. Introduction. In Sellars W. Empiricism and the Philosophy of Mind (pp. 1–12). Cambridge, Mass.: Harvard UP., 1997.

13. Ryle G. The Concept of Mind. Routledge, 2009. 314 p.

14. Sellars W. Empiricism and the Philosophy of Mind / ed. R. B. Brandom. Cambridge, Mass. : Harvard UP., 1997.

15. Stich, S. and Ravenscroft I., What is Folk Psychology? Cognition, 50: 447–68, 1992.

16. Тут і надалі термін «mind» перекладатимемо як «свідомість». Під час перекладу з англійської виникає певне термінологічне ускладнення, оскільки дослівний переклад mind термінами «розум» або «ум» звужує контекст Райлового аналізу. Термін «розум», так само, як і термін «ум», стосується інтелектуальної діяльності, мислення та пізнання, проте виключає зі свого поля проблему почуттів та емоцій, що містяться в англійському терміні mind. Даний переклад є компромісним кроком з метою запобігання неузгодженості з іншими термінами, що позначають цю групу понять. Такий переклад, звісно, має і певні недоліки.

17. Коли Райл описує у такий спосіб класичну теорію, його критичність та іронічність помітні у вживанні слів must і enjoy. У третій медитації Декарта твердження, яке описує Райл, має такий вигляд: «Коли я волю, боюся, стверджую чи заперечую, то при цьому завжди схоплюю певну річ як підмет мого мислення, але також обіймаю думкою ще й щось більше, ніж подобу цієї речі; і з цих от думок, одні називаються воліннями чи афектами, а інші – судженнями. Якщо тепер, коли йдеться про ідеї, розглядати їх лише в собі, не зіставляючи з жодною іншою річчю, то вони не можуть, власне, бути хибними. Не слід боятися також жодної хибності у самій по собі волі чи афектах» (*пер. Олега Хоми*) [3, с. 182].

18. Один з новотворів Селарса для Міфу Джонса. Райліанька мова – доісторичний період, коли люди користуються такою мовою, дескриптивний словник якої дає можливість говорити лише про публічні якості публічних об'єктів. Райліанські прашури – це ті, хто не мають у своїй мові

термінів для внутрішніх епізодів на кшталт: вірування, думок та уявлення. Нашадок тут, відповідно. Джонс – це неорайлівський персонаж, геній, герой цього міфу, який створює для нас не-публічні, а внутрішні епізоди.

19. Внутрішній епізод – термін Селарса, що позначає епізоди, які поєднують приватність та інтерсуб'єктивність. Для вираження наших власних «ментальних станів» Селарс створює термін «внутрішні епізоди». Щоб уникнути помилок, яких припускалися попередники, Селарс прибирає помилкове, на його думку, уподібнення думок та почуттів. І думки, таким чином, постають для нас, як «лінгвістичні епізоди».

REFERENCES

- Baumeister, A. (2014). Being and Good. Vinnytsa. [In Ukrainian].
- Tsyba, V. (2016). Conceptuality of the Intuition: Sellars completes Kant's Epistemology. *Sententiae*, 34(1), 42-60. Retrieved from <https://doi.org/10.22240/sent34.01.042> [In Ukrainian].
- Ivashchenko, I. (2016). The Problem of the Epistemic Status of Rules: Wilfrid Sellars on the Material Rules of Inference. *Sententiae*, 34(1), 6–24. Retrieved from <https://doi.org/10.22240/sent34.01.006> [In Ukrainian].
- Descartes, R. (2014). *Meditationes de prima philosophia*. Descartes' «Meditationes» in the Mirror of modern interpretations: Jean-Marie Beysade, Jean-Luc Marion, Kim Sang Ong-Van-Cung (pp. 5-6). Kyiv: Dukh i Litera. [In Ukrainian].
- Balibar, E. (2013). Conscience European Vocabulary of Philosophies: Dictionary of Untranslatable. Kiev. [In Ukrainian].
- De Vries, W. (2006). Folk Psychology, Theories, and The Sellarsian Roots. In Michael, P. Wolf (Ed.). *Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities*. Rodopi.
- De Vries, W. A. & Triplett, T. (2000). *Knowledge, Mind, and the Given: reading Wilfrid Sellars's «Empiricism and the Philosophy of Mind»*.
- Glock, H. J. (1996). *A Wittgenstein Dictionary*. Oxford.
- Kolenda, K. (2002). *Gilbert Ryle. British philosophers 1800-2000*. Dematteis Philip, B., Fosl Peter, S. & McHenry Leemon, B. (Eds).

Parsell, M. (2011). *Sellars on thoughts and beliefs*, *Phenom Cogn. Sci.*, 10:261–275 DOI 10.1007/s11097-010-9188-5

Ryle, G. (2009). *The Concept of Mind*. Routledge.

Sellars, W. (1997). *Empiricism and the Philosophy of Mind*. R. B. Brandom (Ed.). Cambridge.

Stich, S. & Ravenscroft, I. (1992). What is Folk Psychology? *Cognition*, 50: 447-68.

Olesia Pankratova

Post-Graduate Student, H. Skovoroda Institute of Philosophy of the NAS of Ukraine; Kyiv, Ukraine; e-mail: lesyapankratova@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3461-656X>

Empathy and mental reality: problems of ontological and epistemological interpretation

Abstract

This article argues that determining the ontological status of Empathy is today an important part of the problem, which relates to answers to questions about the nature of mental world. Within the framework of the classical division of the world into Mind and Body problem (psychophysical dualism), such objects as empathy had a well-defined explanation. They were interpreted as part of the Incorporeal, Spiritual reality. However, the change of scientific and worldview paradigms laid the conditions for forming a new understanding of such objects' ontological and epistemological status. The traditional philosophical doubling of the world into Mind and Body had its explanation of the status of objects (such as empathy). However, understanding of the Mental world transformed in the middle of the last century. The key questions posed in the article are: do acts of empathy belong to mental reality? Are mental acts part of the mental world? Issues directly related to the concept and phenomenon of Empathy began to attract the attention of researchers from the 40s of the last century. Since the time of the so-called Cognitive turn (Cognitive revolution) within the framework of traditional Analytical philosophy, a separate discipline called Philosophy of Mind has emerged. In this regard, tradi-

tional questions of epistemology are formulated and investigated in a new context: a) The problem of Other Mind. An attempt to overcome the idea of the Argument from analogy; .b) The problem of reliability of social knowledge. Discussions around the cognitive function of empathy. Precisely, this article will not be able to provide a final definition of the ontological status of Empathy. Still, an attempt was made to undermine the claim that acts of empathy are a kind of mental acts (in the traditional sense). The source base of the research consists mainly of the works of Wilfred Sellars and Gilbert Ryle.

Keywords: *Empathy, Mental objects, Sellars, Ryle, The Myth of Jones, Theory Theory, Theory of mind, mind, consciousness.*

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ

УДК 2:94 (477)

DOI 10.35423/2078-8142.2022.2.1.6

Аннабелла Моріна,

членкіня Національної спілки краєзнавців України,

голова ГО «Громадський рух Почайна»,

м. Київ, Україна

e-mail: anabellamorinaukr@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0920-5657>

Л. О. Филипович,

доктор філософських наук, професор,

провідний науковий співробітник відділу (відділення) релігієзнавства

Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України,

м. Київ, Україна

e-mail: lfilip56@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0886-3965>

ЛЕГЕНДАРНА КИЇВСЬКА ПОЧАЙНА ТА «ГЛИБИННА ГЕОГРАФІЯ» ТІМОТІ СНАЙДЕРА

Історія відродження хрестительки Київської Русі річки Почайни – це найкращий приклад «глибинної географії», за Тімоті Снайдером. Річка дуже змінилася за століття людської діяльності, а за радянських часів постраждала від політичних репресій та цілеспрямовано була піддана забуттю. Сьогодні історичне річище поділено на частини: верхня є водною системою з шести озер та малої ріки із сучасним гирлом під Північним мостом, на середній створена річкова гавань, а нижня біля сучасної Поштової площі поєдналася із Дніпром. Останнім часом було повернуто історичне значення річки: гідронім Почайна знову прив'язаний до водойми, а найбільш ймовірне місце хрещення киян у історичному гирлі річки Почайни отримало статус Пам'ятки національного значення за видами історія та археологія. Ця стаття присвячена змінам, які

відбулися з Почайною протягом століть, причинам зникнення річки з мап Києва, а також сучасній історії відродження.

Ключові слова: Почайна, річка, Київ, водотік, хрещення, урбанізація.

«Цілком очевидно, що необхідно взяти заходів до впорядкування Почайни та забезпечити її збереження. Охорона цієї річки така ж важлива, як і збереження всіх пам'яток матеріальної культури стародавнього Києва»

Микола Шарлемань, 1965 р.

Американський історик Тімоті Снайдер у лекціях про історію України підкреслив, що метою колоніальної історії є понівечення або забуття усього унікального, притаманного захопленій нації. Але є і дієвий спосіб супротиву агресору – це так звана глибинна географія, яка свідчить про наше історичне коріння, формує уявлення про світ, підкріплює віру та готовність захищати землю, вважати її своєю. «Глибинна географія важлива, але і її можна змінити діями, досвідом і перейменуванням», – доходить висновку Снайдер.

Повернення легендарної річки Почайна на наші мапи та у власне буття – це найкращий приклад/підтвердження теорії глибинної географії, за Тімоті Снайдером.

Почайна – літописна річка, у водах якої у 988 р. князь Володимир хрестив киян, але яку за радянських часів було майже знищено, а її назву перестали вказувати на мапах, знищуючи пам'ять. Відродження Почайни здійснилося вже після Революції Гідності та початку війни на Сході України завдяки об'єднанню багатьох людей: вчених, політиків, звичайних громадян, і стало надихаючим прикладом «повернення з небуття» нашого минулого, справжньої віри та сили історії. Українці довели, що вправно захищають свою автентичність та відроджують те, що притаманно саме цій території та нації.

Історія літописної річки Почайни увійде у вітчизняні аннали самоусвідомлення українців як автохтонного народу на території Східної Європи, як незалежної держави, яка тривалий час виборювала свою свободу.

Впродовж століть різні держави та їх правителі за допомогою підроблених історичних документів та їх догідливих інтерпретаторів, що створили безліч міфів та теорій, намагалися вкрати у нас нашу ідентичність, нашу мову і культуру, частиною якої є топоніміка (хороніми, гідроніми, ойконіми тощо). В умовах війни, коли боронимо українську територію, український народ, українську ідентичність від російської агресії, не можна здавати жодної ідентифікаційної фортеці, жодної назви, жодного імені, жодного питомо українського документу, що складає історичну пам'ять сотень поколінь. Жага до крадіжок – землі, культурного спадку, історичних постатей, назв річок і місцин – властива ознака диких кочівників, які живуть за рахунок захоплення і привласнення чужого, це ознака тимчасових мешканців без роду-племіні, без історичного коріння, без усвідомлення своєї історичної і культурної спадковості.

Час від часу субсидовані ворогом новопосталі манкурти прагнуть довести штучність річки Почайни, заперечити її існування, піддати сумніву її історичну роль у хрещенні киян 988 р. Метою ворога є вбивство в нашій історичній свідомості самої назви річки, її згадки в літописах, позначки на картах, необхідності створення історичного парку на річищі та археологічного музею на місці хрещення киян, що врешті решт спрямовано на знищення нашої київської історії.

Мету даного дослідження вбачаємо у відновленні історичної правди, в очищенні замуленої різними фейками оповіді про славу річку Почайну. Матеріал може видатися надто специфічним, переобтяженим інженерними, гідротехнічними термінами, але для встановлення істини у сфері «глибинної географії» такий технологічний підхід науково виправданий.

Антропогенні зміни річища протягом століть

За стародавніх часів Почайна була старицею Дніпра або ж його протокою (рукавом), що відгалужувалася від основного річища між Вишгородом та гирлом Десни і впадала в Дніпро нижче урочища Хрещатик та однойменного джерела, у районі сучасної Поштової площі.

Відомий історик і краєзнавець XIX ст. Микола Закревський відзначав, що за тих часів води «річки Почайни» протікали біля самої гори Київської, а головна дорога в місто називалася Боричів узвіз. Вона круто піднімалася від «Почайни» повз кріпосний вал, в якому із західної сторони були єдині ворота і перед ними міст [Див.: 5].

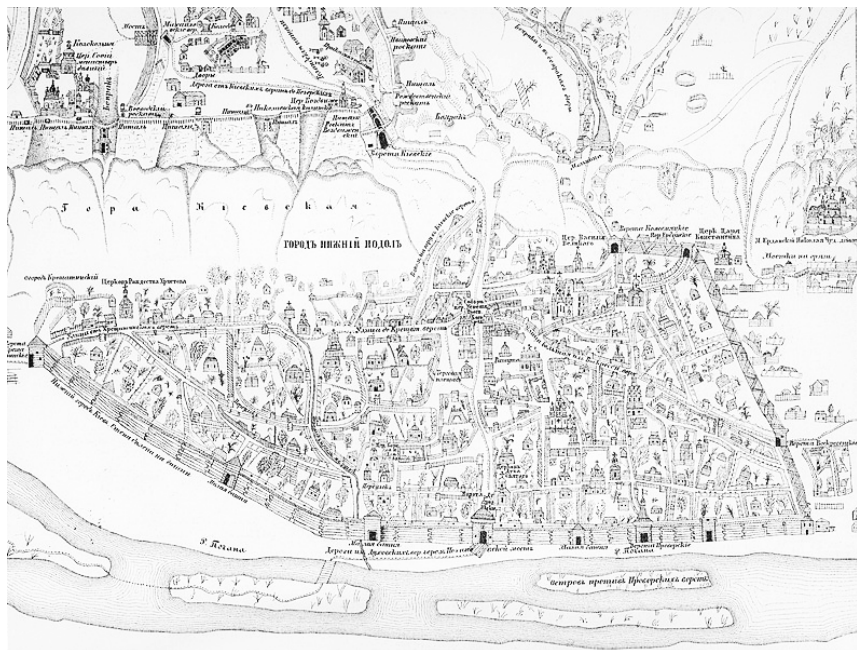
М. Закревський стверджував, що раніше поруч з Подолом протікала Почайна, а Дніпро був далі на схід. До Києва він підходив лише біля сучасного Пішохідного мосту, де дві річки о'єднувалися.

До річч, різні дослідники Києва визначали місце впадання Почайни в Дніпро приблизно однаково, а саме – нижче Хрещатика.

За версією авторитетного історика, археолога XIX ст. Максима Берлінського, Почайна по'єднувалася з Дніпром десь «за Государевим садом і Хрещатицьким урочищем». М. Закревський вважав, що в 1814 р. гирло було навпроти кузень, що стоять на дніпровському березі нижче різдвяної церкви [Див.: 6]. Ще один історик, дослідник Києва Петро Лебединцев, посилаючись на план м. Києва від 1693 р., що зберігається в Московському головному архіві Міністерства закордонних справ, писав, що Почайна з Дніпром сходилися трохи нижче Хрещатицького джерела. Тобто у районі сучасної Почтової площі та колони Магдебурзького права [Див.: 7] – там, де зараз протікає тільки Дніпро.

Дослідники впевнені, що Почайна протікала поряд з Києвом паралельно Дніпру, який був далі від міста і відокремлювався від неї піщаною косою. П. Лебединцев писав, що коса починалася навпроти Борисоглібській вулиці і закінчувалася нижче Хрещатицького джерела. Навпроти ж Духівської церкви з набережної через «Почайну» на косу був перекинутий міст, а шлях з коси проти

Різдвяної церкви звертав на інший міст, влаштований з коси через Дніпро до протилежного чернігівського берегу [Див.: 7].

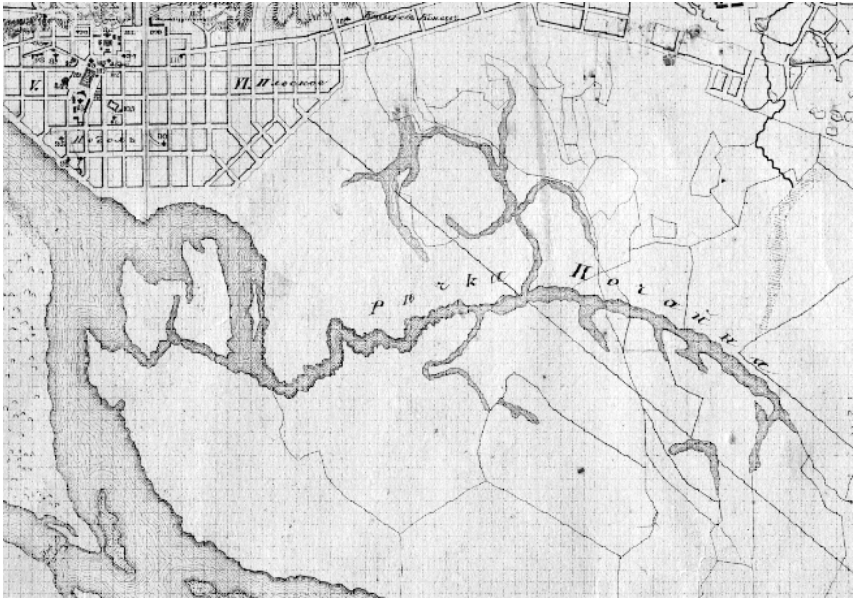


Мал. 1 Почайна біля Києва у 1695 р. Район сучасної Поштової площі: гирло Почайни, Хрещатицька брама, Боричев узвіз. Фрагмент карти-плану Києва, складеної підполковником Ушаковим. Національна бібліотека України імені В. І. Вернадського. Відділ картографії.

На карті-плані підполковника Ушакова, складеної 1695 р., позначена коса, що відокремлює Почайну від Дніпра, а також згадані мости. У XIX ст. ця коса в довжину становила близько 60 сажень (128 м), ширину — 7 сажень (15 м), від Подолу відстояла на 40 сажень (85 м). Іншими словами, на той час ширина річища Почайни близько гирла становила 85 метрів.

У 1712 р. піщану косу між Почайною і Дніпром розмило у зв'язку з будівництвом судноплавного каналу, який повинен був полегшити шлях суден, що приходять з Дніпра, у верхів'ї річки. Після цього гирло Почайни перемістилося вище на північ, де на той час знаходилась Почайнінська або Оболонська затока.

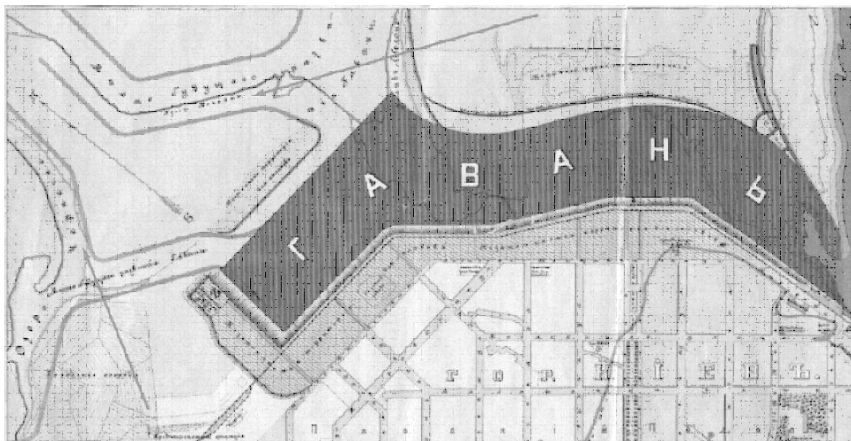
На плані Києва 1855 р. добре видно річку Почайну та її гирло.



Мал.2. Оболонська затока – гирло річки Почайна у XVIII–XIX ст. та озеро Чернець (Йорданське), поєднане з річкою протокою. Фрагмент карти «Планъ города Кієва», складеної 1855 р. Національна бібліотека України імені В.І. Вернадського. Відділ картографії

На мапі «Планъ Кіевской Гавани и пристаней в Оболонском заливъ р. Днепра, устроенной на средства г. Кієва в 1897–1899 годах по проекту Инженера Максимовича», позначена річка Почайна, що впадає в Оболонську затоку та межі нової запроєктованої гавані.

У 1897–1899 роках на Оболонській затоці була побудована Гавань імператора Миколи II. У результаті масштабних гідротехнічних робіт із влаштування нової гавані затоку було поглиблено та розширено, а вже в 30-х роках XX ст. до неї також була приєднана частина історичного озера Чернець (Йорданське), через яке Почайна протікала в районі сучасної однойменної станції метро. Озеро поєднувалось із затокою (гаванню) річкою Турець, – на думку деяких дослідників, озеро, по-суті, було рукавом (протокою) Почайни. Тепер там розташована гавань Київського суднобудівного судноремонтного заводу (КССРЗ).

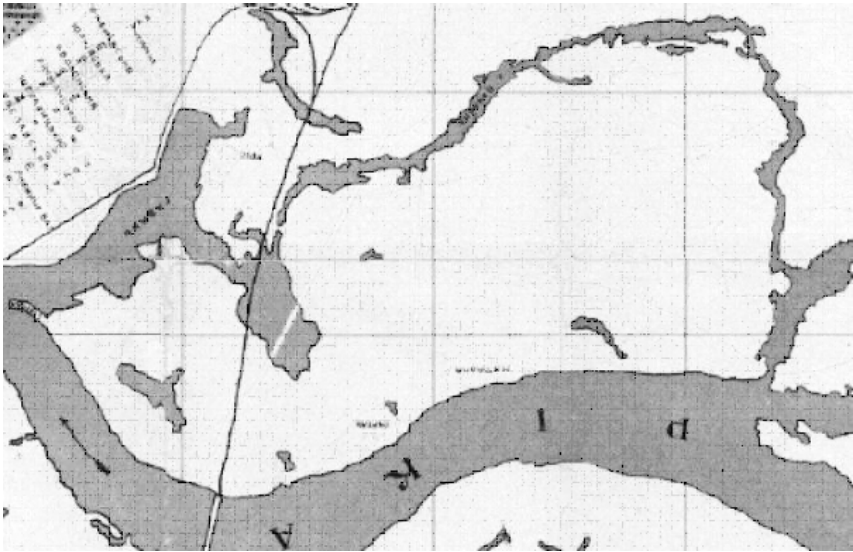


Мал. 3. Фрагмент мапи «Планъ Кіевской Гавани и пристаней в Оболонском заливѣ р. Днѣпра, устроенной на средства г. Кіева в 1897–1899 годах по проекту Инженера Максимовича. Національна бібліотека України імені В. І. Вернадського. Відділ картографії

У XVIII–XIX ст. Почайна ще була великою річкою, яка мандрувала з півночі на південь, починаючись від Вишгорода та межигірських боліт. Звідти, через заливні луки Оболоні, Київські гори та Поділ у річку впадали притоки: Водиця, Мушинка, Коноплянка, Западинка, Курячий Брі́д, Сирець, Кирилівський струмок,

струмок Бабин Як, Йорданський струмок, Юрківський струмок, Турець та Глибочиця.

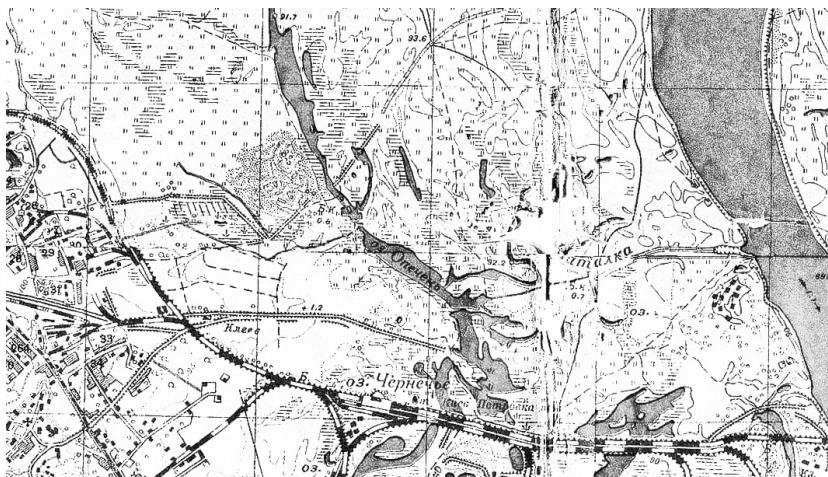
Найбільші зміни річища Почайни відбулися вже в радянський період. Під час будівництва Північного залізничного півкільця (залізничні станції Оболонь і Петрівка), починаючи з 1914 р., коли річка Почайна була відрізана від її історичного продовження – Київської гавані. Судячи з карт Києва 1930 та 1931 років, залізничні колії були запроектовані поверх річища Почайни.



Мал. 4. Фрагмент мапи «Київ. Схематичний плян. 1930 р.» Національна бібліотека України імені В. І. Вернадського. Відділ картографії

Підкреслимо, що Почайна продовжувала приймати води багатьох притоків, коли втратила зв'язок з гаванню і майже на два десятиріччя залишилась без гирла. Зрозуміло, що річище річки вишло з берегів та розтіклося вздовж насипу залізниці. Саме тоді водотік Почайни поєднався із частиною стародавньої Почайнинсь-

кої (Оболонської) затоки, яка після прокладання насипу залізниці теж опинилась з північної сторони і сформувала озеро.

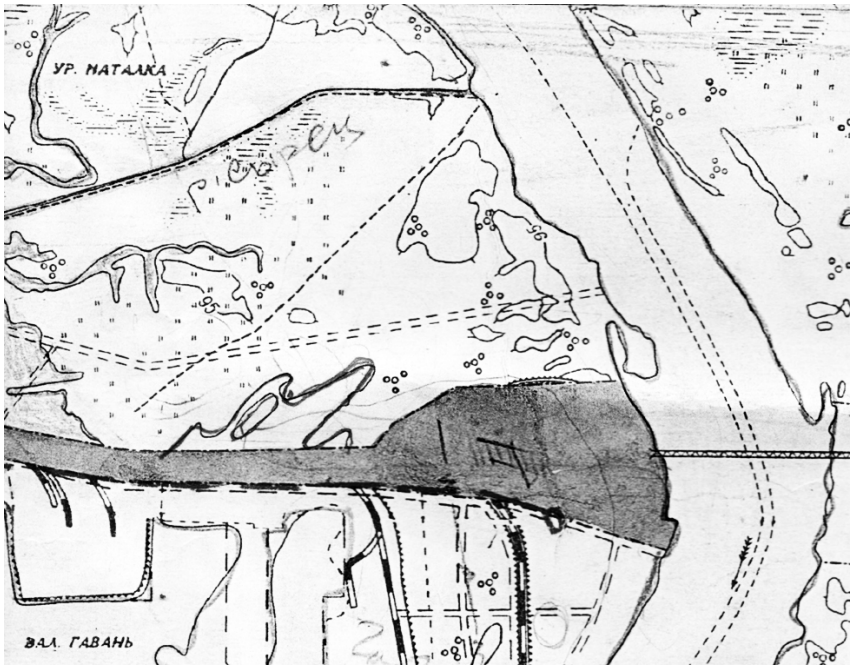


Мал. 5. Фрагменти мапи м. Києва кінця 40-х – початку 50-х років XX ст. Річище Почайни підписано спотвореною назвою «Опечень». Приватна колекція

На початку 50-х років XX століття містобудівники намагалися зменшити наслідки втручання в річище Почайни та відвести безпосередньо до Дніпра хоча б один з її притоків – річку Сирець. Із цією метою вони вирили канал до Дніпра, але експеримент, вочевидь, не дав бажаних результатів, тому для річища Почайни зробили нове гирло в районі сучасного Північного мосту. Дніпровська затока отримала назву Вовкувате (за Миколою Шарлеманем).

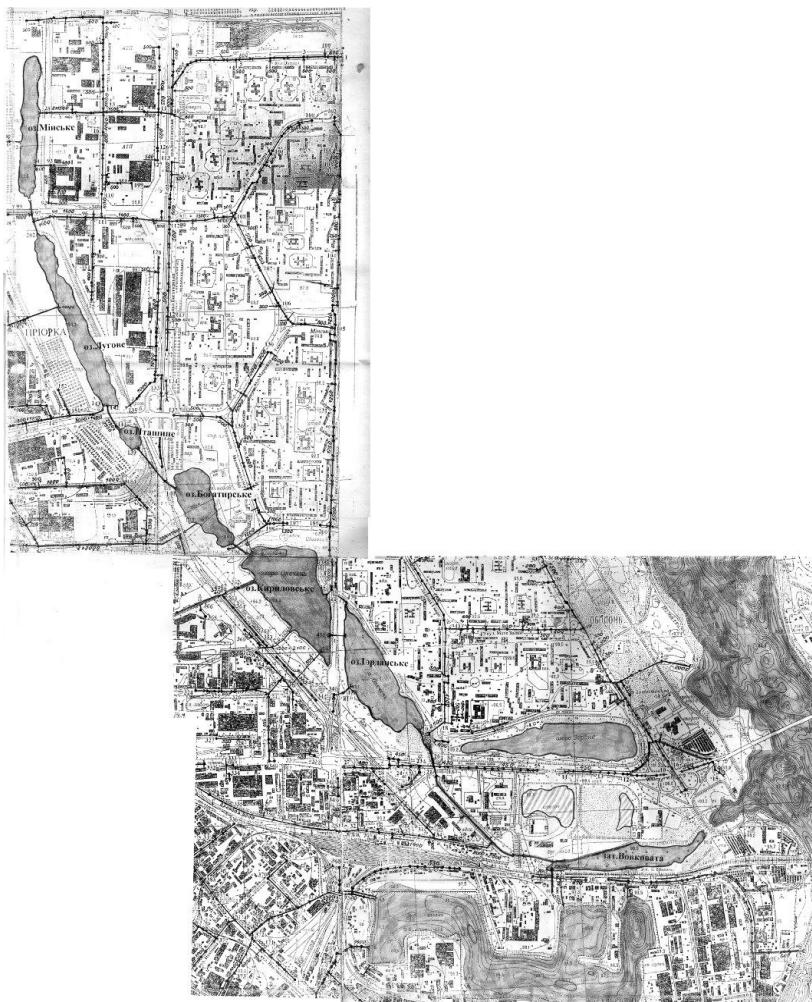
Під час будівництва Північного мосту та проведення до нього під'їзних шляхів на затоці Вовкувате було зроблено дамбу, тому сьогодні Почайна поєднується із дніпровською затокою підземним перепускним каналом.

Остаточню річище Почайни змінилось після забудоби району Оболонь, що здійснювалося в 70–80-х роках минулого століття.



Мал.6. Фрагмент мапи «Опорний план м. Києва за станом на 1953 р.». Колекція ГО «ГР Почайна».

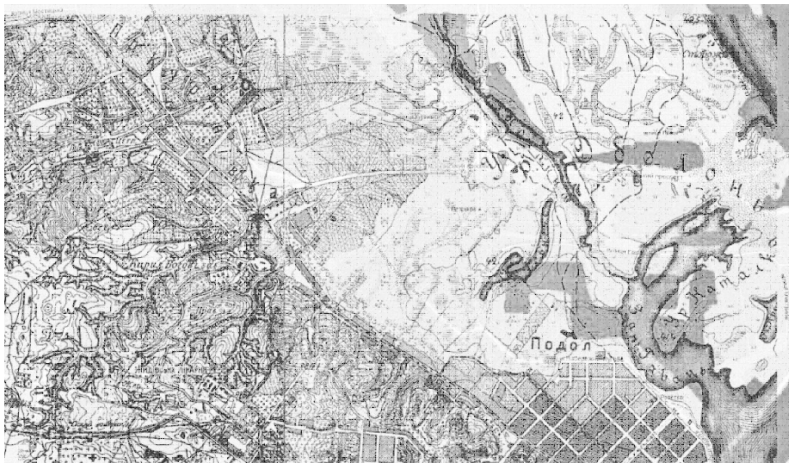
Місцевість, на якій планувалось звести житловий масив, була заплавного типу та часто підтоплялась. Тому перед початком будівництва потрібно було знайти великий обсяг піску для підвищення позначок території. Цей пісок за допомогою технології гідронамиву (використовується на водоймах) було частково видобуто з Дніпра, а частково – з тієї місцини, де проходило річище річки Почайни, яка на той момент розлилася широким озером. Виїмку ґрунту з водойм Почайни проводили протягом 70-х років XX ст., у результаті була сформована водна система з шести водойм озерного типу та малої водотоки річкового типу, пов'язаних одне з одним підземними перепускними каналами розміром 2 на 2 метри.



Мал. 7. Водна система, створена на заплаві річки Почайни, архів ГО ГР Почайна, 1998 р. (згори донизу): Озера: Мінське, Лугове, Пташине, Богатирське, Кирилівське, Йорданське, відкрите річище річки Почайна, озеро Вовкувате, затока річки Дніпро та озеро Вербне. Також нижче відокремлена від Почайни насипом залізниці Київська гавань, розширена за рахунок приєднання озера Чернець (Йорданського). Два озера між Вовкуватим та Вербним сьогодні засипані.

Серед дослідників Почайни сьогодні не існує спільної думки щодо належності трьох верхніх озер цієї водної системи до історичного річища річки, оскільки на супутникових знімках наприкінці 60-х років у цій місцевості не видно річкового річища. Судячи з них, річка знаходилось трохи далі на схід, йшла рукавом до Дніпра, але під час розбудови району її було засипано.

Що ж до трьох нижніх озер водної системи, вони вочевидь знаходяться на місці історичного річкового річища Почайни, яке було істотно розширено шляхом гідронамиву піску з дна річки. Тим не менш усі озера системи були сформовані на базі водних об'єктів, які знаходились у заплаві Почайни, оскільки технологія гідронамиву не використовується на суходолі, і сьогодні ці озера приймають притоки, які раніше впадали у верхню частину річки Почайни: річку Коноплянку та Западинку, струмок Курячий Брід.



Мал. 8. Зміни річища Почайни (середня частина) XIX–XXI ст. Поєднання топографічної зйомки 1897 р. із сучасною гул-оснотою.

Також, як бачимо зі супутникових знімків та мапи, яка поєднує топографічну зйомку 1897 р. із сучасною гул-оснотою, що на місці історичного річища Почайни знаходиться сучасний річковий канал, який виходить з Йорданського озера та тече з півночі на пів-
144

вдень, потім уздовж залізничного насипу повертає до залишків історичної Оболонської затоки та впадає в нове дніпровське гирло.

Формуючи водну систему Почайни – Опечені вже у 70-х роках ХХ ст. містобудівники частково каналізували цей водотік та помістили річище у бетонний короб шириною 2 метри, а на береги встановили бетонні відкоси (аналогічним образом сьогодні виглядають інші київські річки, наприклад, Либідь).

Також на річковому річищі було встановлено «шлюз – регулятор» – гідротехнічну споруду, що здатна повністю перекрити рух води і не допустити затоплення території внаслідок її надходження з Дніпра, що, з огляду на останні події, досить актуально.

Зазнали урбанізації і притоки Почайни. Наразі у систему озер і річковий канал, що є сучасною Почайною, впадають ті самі річки, але вони укладені в підземні бетонні колектори, крім того до них додалися інші стоки, зокрема Виноградський колектор. Притоки протікають у колекторах розміром 2 на 2 метри та утворюють єдину підземну систему річищ, влаштовану особливим чином, що сприяє рівномірності заповнення водної системи під час злив: кожна з річок з певного місця роздвоюється, а сусідні гілки цих дельт – навпаки, сходяться в загальні колектори. Наприклад, Кирилівський струмок та струмок Бабин Яр об'єднуються та впадають у річковий канал Почайни в районі вулиці Вербової.

У 2002 году озерна система, створена на Почайні, згідно з наказом Київської державної адміністрації № 200, була передана на баланс Комунального підприємства «Плесо» як «Відкрита дренажна система», а річковий водотік отримав статус «захисної споруди Оболоні». Це пов'язано першою чергою з функцією нової Почайни, яка полягає в забезпеченні гідротехнічного захисту району від підтоплення багатьох найближчих територій, оскільки приймає зливові стоки з Виноградаря, Пріорки, Куренівки та, звичайно, самої Оболоні. Завдяки притокам водозбірна площа водної системи Почайни сьогодні становить понад 50 км².

Будівництво Гавані, залізниці, гідронамив піску та закладка району Оболонь призвели до суттєвих змін річища Почайни: річка перетворилась на урбанізовану водну систему, тим не менш ство-

рену на базі природного водного об'єкту. Наразі у розумінні Європейської Водної Директиви, Почайна є «істотно зміненим водним об'єктом», а її фізичний стан, згідно з висновком Інституту водних проблем і меліорації Національної академії аграрних наук України, – це ланцюг з шести озер, поєднаних одне з одним підземними перепускними колекторами, та невеликий річковий канал (водотік), який виходить із самого південного озера (Йорданського) і впадає в Дніпро в районі затоки Вовкувата та Північного мосту. Наразі це остання річкова ділянка колись великої ріки. Частково вона закута у бетонний лоток, а частково тече і в природних берегах.

Своєю чергою, Київська гавань, яка раніше була частиною річища Почайни, її Оболенською затокою, сьогодні відокремлена від водної системи насипом залізниці та стала самостійним водоймищем, але, безперечно, є середньою частиною історичного ландшафту річки Почайни і місцем історичних подій, ймовірно, пов'язаних з використанням стародавньої гавані, яка згадується Максимом Берлінським під назвою «Притика».

Нижня частина річки, яка протікала біля Подолу та в районі сучасної Поштової площі, поєдналася з річищем Дніпра і сьогодні вивчається виключно як об'єкт історії та археології. Весною 2019 р., за ініціативою ГО ГР Почайна, Кабінет міністрів України надав «Ділянці прибережного міського кварталу середньовічного Києва» на Поштовій площі статус Пам'ятки історії та археології національного значення як найбільш ймовірному місцю хрещення киян у 988 р. в історичному гирлі Почайни (охоронний номер 260094).

Чому річку вважали втраченою

Історія Почайни становить тисячі років, але до нещодавно річку вважали втраченою. Суспільна думка про «зникнення» Почайни сформувалася в останні десятиріччя, коли в усних переказах та соціальних мережах поширювалась інформація, що вона нібито розділила долю більшості київських річок, оскільки потрапила у підземний колектор, який протікає під однойменною вулицею Почайнинською на Подолі.

Як бачимо, це була вигадка, а Почайна весь цей час продовжувала існувати в Києві. Зникло дещо інше. Справа в тому, що за радянських часів легендарну річку просто перестали вказувати на мапах Києва. Остання офіційна мапа Києва, на якій присутня назва «Почайна», створена 1931 р.

Ірина Желізняк, український мовознавець, славіст, доктор філологічних наук, відзначала, що, етимологія назви «Почайна» свідчить про її дуже стародавнє походження. Іншими словами, історія Почайни становить тисячі років. Назва «Почайна» може означати: «водопійна річка, заселена людьми та присвячена богам», або ж «чаша зі священною вологою».

Також фахівці вбачають можливий зв'язок гідроніма з основою *росії*, укр. «*спокій, тиша, відпочинок, мир, чаяти, чекати, миру, спокою*». У такому разі семантичне тлумачення гідроніму Почайна може бути «тиха, з повільною течією» або ж «річка-миротвориця, та, що заспокоює».

У давньоруському фольклорі Почайна – це Пучай (Почев) – ріка та Смородина або Самородіна, Вогняна річка, яка відокремлювала світ живих від світу мертвих, має цілющу воду та охоронця – чудо – юдо, Змія Горинича з трьома головами та дванадцятьма хвостами.

У літописних зводах «Повісті врем'яних літ» назва «Почайна» вперше згадується у 955(7) році, коли до княгині Ольги прибули візантійські послы, а вона їм запропонувала почекати прийому в Почайні (гавані на Почайні), але найбільше річка відома як місце повергнення язичницьких ідолів та хрещення киян у 988 р.

На мапах Києва XVII – початку XX століть історичний водотік також має назви: Почая, Почана, Пічня, Пічання, Опічання, а ще – Хрещатик та річка Йорданська, за аналогією з річкою Йордан, місцем хрещення сина Божого Христа. До речі, історичне озеро Чернечь, з яким поєднувалась Почайна (та яке, можливо, було її рукавом), також мало другу Йорданську назву, як і струмок, який у нього впадав.

Починаючи з 30-х років XX ст. на мапах Києва назва «Почайна» відсутня. Річку або взагалі не підписують, або вказують, як

Опечень. Микола Васильович Шарлемань, відомий український вчений – зоолог та краєзнавець, відзначав, що під назвою «Опечень» місцеві мешканці мали річку Почайну, яка протікала по оболонських луках у 60-ті роки ХХ ст. Ірина Железняк стверджує, що назва «Опечень» є похідною від назви «Почайна». На мапах XVIII–XIX століття присутній схожий гідронім Пичаня, Пичня, який відноситься до невеличких озер у долині Почайни чи навіть до самої річки. Але щодо безпосередньої назви «Опечень» на стародавніх мапах Києва, то вперше вона з'являється на початку 50-х років ХХ ст.

Історична назва річки зберігалася у науковій та спеціальній літературі, до якої, вочевидь, був обмежений доступ. Наприклад, назва Почайна фігурує у звітах вченого – археолога Г. М. Шовкопляса, які були опубліковані у журналах «Археологія України» та «Археологія СРСР» з кінця 60-х до початку 70-х років ХХ ст., коли під егідою Національного музею історії України проводились на березі річки «Розкопки на Почайні».

Також наприкінці 60-х назва Почайна згадується архітекторами – містобудівниками, які готували проєктну документацію для будівництва нового району Оболонь. У І гл. «Сучасний стан» розділу І «Архітектурно-планувальна частина» «Схеми планування житлового району «Оболонь» у м. Києві», виконаного у 1969 р. Державним інститутом із проєктування «Київпроект» (Замовлення № 76903), описана територія майбутнього будівництва та відзначено, що на цій місцевості є річка Почайна та озеро Опечень, яким вона розлилася на півдні території планування (до залізничного насипу).

У 1967 р., дізнавшись про планування забудови Оболоні, М. В. Шарлемань спільно з архітектором П. Доліщинським виступив із закликом «Збережемо Почайну!», розмістивши відповідну публікацію в газеті «Вечірній Київ».

23 квітня 1967 р. на ім'я авторів публікації надійшов лист з Управління у справах будівництва і архітектури Київського міськвиконкому за підписом головного архітектора Б. Приймака, в якому вказувалося, що публікація була «уважно розглянута», і з'ясу-

валося, що Почайна після будівництва гавані і залізничної дамби створила озеро Опечень. Містобудівниками було вирішено розширити озеро і приплив у нього Почайни, створити спеціальну зелену зону у зв'язку з наливом Оболоні – нового житлового масиву.

Після будівництва району нова озерна система офіційно отримала спотворену назву Опечень, водночас для кожного з озер були встановлені назви: Опечень-1, Опечень-2, Опечень-3 тощо. Кияни не сприйняли такий підхід, тому згодом неофіційно за озерами закріпилися особисті назви і таким чином відновились історичні гідроніми Кирилівського та Йорданського озер (історичне однойменне озеро на той час було вже приєднано до гавані), а також інші озера отримали назви: Богатирське (воно ж Андрієвське), Пташине, Лугове та Мінське.

Своєю чергою, річковий водотік, який поєднував озерну систему з Дніпром та був створений на історичному річищі Почайни, майже на тридцять років залишився без будь-якої назви та був захарщений і забутий.

Відколи назва «Почайна» зникла з мап, а сама річка була відокремлена від гавані насипом залізниці та, відповідно, зникла з очей киян, її почали забувати, а зрештою підпало під сумнів навіть історичне значення річки – першохрещення киян. За даними дослідників, ще у 80-ті роки ХХ ст. у шкільних підручниках фігурувала саме Почайна як місце Хрещення Русі, але вже на початку ХХІ ст., коли річку вважали повністю втраченою, загальноприйнятим місцем хрещення киян було визнано Дніпро.

Тому сьогодні ми можемо стверджувати, що головною причиною політики «забуття» були навіть не гідротехнічні втручання в річище, а антиукраїнська кон'юнктура радянської влади, яка не могла допустити існування Почайни, пов'язаної з подіями хрещення Київської Русі-України. Росія не могла допустити існування самого гідроніма «Почайна», який надавав конкретну прив'язку до місцевості, на відміну від гідроніма іншої історичної річки – «Дніпро», оскільки він протікає через територію Росії, Білорусії та України.

Сучасна історія відновлення

За ініціативою Громадської організації «Громадський Рух «Почайна», підкріпленою експертним висновком Інституту водних проблем та меліорації Національної академії аграрних наук України, весною 2016 р. стародавній гідронім Почайна повернувся на мапу Києва та був офіційно внесений у Реєстр будинків, вулиць та інших поіменованих об'єктів на невеличкій ділянці річища довжиною 1076 м. Це річковий водотік, що починається біля озера Йорданського поруч з проспектом С. Бандери та протікає вздовж залізничного насипу і вулиці Електриків до дніпровської затоки біля Північного мосту.

Відродження гідроніму «Почайна» стало поштовхом до повернення історії великої ріки та відновлення її як водного об'єкта та об'єкта рекреації. У 2017 р. Київрада проголосувала за створення двох парків біля історичного річища Почайни: уздовж річкового водотоку та південних озер Йорданське та Кирилівське. Із метою проєктування історичного парку біля річкового річища Департаментом містобудування та архітектури КМДА у співпраці з ГО «ГР Почайна» було проведено Всеукраїнський архітектурний конкурс, завдання якого було розроблено та узгоджено з істориками, гідрологами, археологами та духовенством. У 2018 р. Київрада перейменувала на Почайну станцію метро, найближчу до залишків історичного річища легендарної річки, а восени 2021 р. та на початку зими 2022 р. на річковому водотоці почались роботи з ревіталізації річки, внаслідок яких було демонтовано більше 100 метрів бетонного лотку та створено першу споруду парку під назвою Хрещальна купіль. Після початку військової агресії РФ в Україні демонтовані бетонні споруди були використані ГО «ГР Почайна» для створення захисних споруд району Оболонь.

Отже, відродження і реабілітація літописної річки Почайна – частина повернення з небуття нашої питомої історії, нашої культурної ідентичності. Пошук і оприлюднення документів, зокрема й інженерних та гідротехнічних, які засвідчують історичність місцини, її назв-топонімів, про столітню прив'язку до стародавнього Києва та України є особливо актуальним сьогодні, під час російсько-

української війни, одним із приводів якої називалася необхідність повернути росіянам «їхній» православний Київ, «їхню» хрещальну купель у річці Почайна, «їхнього» великого князя-хрестителя Володимира, його нащадків, які правили середньовічною Європою. Відбираючи у нас, українців, у такий силовий спосіб нашу історію і культуру, росіяни намагаються виправдати свої дії, зберегти застарілі міфи й ідеологеми стосовно спільної історії від апостольських часів, золотого віку святої Русі. Очищення нашої свідомості від цього історичного мулу, який розмиває, а врешті і знищує пам'ятки глибинної географії (за Тімоті Снайдером), зокрема і річку Почайна, передбачає добре знання історії появи, функціонування, змін, трагедій, відродження Почайни – літописної річки, в якій у 988 р. хрестилися кияни. Усвідомлення себе автохтонами на території Києва, Київщини, теперішньої України ствердить нас у нашій національній і культурній ідентичності.

ЛІТЕРАТУРА ТА ПРИМІТКИ

1. Повесть временных лет. Львовская летопись. IV. *Полное собрание русских летописей, изданное по высочайшему повелению императорскою Археографическою комиссиею*. СПб., 1910–1914. Т. XX. Ч. I–II. С. 80.
2. *Малі річки Києва*. Видання друге уточнене і доповнене / В. І. Вишневський. Київ : Інтерпресс ЛТД, 2013.
3. Викопіювання з Реєстру будинків, вулиць та інших названих об'єктів міста Києва. Депаратмент містобудування та архітектури КМДА надано за офіційним запитом Громадського руху «Почайна»: лист № 5293/0/12-53/27-16 від 20.04.2016 р.
4. *Шарлемань Н. В. Речка Почайна прежде и теперь* = План участка реки Днепра у г. Киева. Составлен по съемкам 1907–1910 г.; План г. Киева и предместий. Составлен в 1914 г. по последним сведениям киевскими городскими землемерами. Национальная библиотека Украины им. В. И. Вернадского. Институт рукописи: рукопись. К., 1967. С. 4.
5. Закревский Н. В. *Описание Киева*. 1868.
6. Берлинский М. Ф. *Краткое описание Киева*. СПб., 1820.

7. Лебединцев П. Г. Историческія заметки о Киеве. *Киевская старина : ежемесячный историко-этнографический и литературный журнал*. К., 1884. Сентябрь, № 9. С. 253.

8. «На Подоле, в той части городского берега, где в Днепр вливается р. Почайна, образуя Оболонский залив, расположена прекрасная днепровская набережная, пароходные пристани и Киевская Гавань Императора Николая II, сооруженная в сравнительно недавнее время». *Спутник по городу Киеву*, 1912.

9. Шарлемань Н. В. *Природа и люди Киевской Руси*. Воспоминания. Автобиографии. Переписка / составление, предисловие, комментарии В. И. Ульяновский. К. : Издательский дом «Простір», 2014. С. 103.

10. Шарлемань Н. В. *Рукопись. Письма*. НБУВ ІР. гор. Києве, виконана Государственным институтом по проектированию «Києвпроект». Заказ № 76903. Київ, 1969. Часть I. Том I. Раздел I. Архитектурно-планировочная часть. Глава I. Современное положение. С. 8–9.

11. Шовкопляс Г.М. Найдавніші пам'ятки на Оболоні в Києві. *Археологічні дослідження, проведені на території України протягом 80-х років державними органами охорони пам'яток та музеями республіки*. Тематичний збірник наукових праць. К. : Міністерство культури України. Національний музей історії України, 1992. С. 76–86.

12. Желєзняк І. М. *Київський топонімікон*. К. : Національна академія наук України. Інститут української мови. Видавничий дім «Київ», 2014. С. 97–109.

REFERENCES

The Tale of Bygone Years (Povest Vremennykh let). (1910–1914). Lviv Chronicle. IV. A complete collection of Russian chronicles, published by the highest command of the Imperial Archaeological Commission, V. XX, p. I-II. St. Petersburg.

Small rivers of Kyiv. (2013). The second revised and supplemented edition. V. I. Vyshnevskiy (Ed.). Kyiv.

Copies from the Register of buildings, streets and other named objects of the city of Kyiv. Department of Urban Planning and Architecture of the KMDA provided at the official request of the Public Movement "Pochayna": letter No. 5293/0/12-53/27-16 dated April 20, 2016.

Charlemagne, N. V. (1967). *Pochayna River before and now = Plan of the section of the Dnieper River in the city of Kyiv*. Compiled from photographs taken in 1907-1910; Plan of Kyiv city and suburbs. Compiled in 1914 based on the latest information by Kyiv city surveyors. National Library of Ukraine named after V. I. Vernadskyi. Manuscript Institute: Manuscript. Kyiv.

Zakrevsky, N. V. (1868). *Description of Kyiv*.

Berlinskyi, M. F. (1820). *Brief description of Kyiv*. St. Petersburg.

Lebedyntsev, P. G. (1884). Historical notes about Kyiv. *Kievskaya Starina: a monthly historical, ethnographic and literary journal*, September (No. 9), 253.

Sputnik around the city of Kyiv. 1912.

Charlemagne, N. V. (2014). *Nature and people of Kievan Rus. Memories. Autobiographies. Correspondence*. V. I. Ulyanovsk (Compos., Pref., Com.). Kyiv.

Charlemagne, N. V. (1969). *Manuscript. Letters NBUV IR. mountains Kyiv, completed by the State Institute of Design "Kievpro-ekt"*. Order No. 76903. Part I. Volume I. Section I. Architectural and planning part. Chapter I. Current situation, 8-9. Kyiv.

Shovkoplyas, H. M. (1992). *The oldest sights on Obolon in Kyiv*. Archaeological research conducted on the territory of Ukraine during the 1980s by state bodies for the protection of monuments and museums of the republic. Thematic collection of scientific works. Kyiv.

Zheleznyak, I. M. (2014). *Toponymicon*. Kyiv.

Annabella Morina

member of the National Union of Local History of Ukraine, head of the NGO "Public Movement of Pochaina"; Kyiv, Ukraine; e-mail: anabellamorinaukr@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0920-5657>

Liudmyla Fylypovych

Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Leading scholar, Religious Studies Department at H. Scovoroda Institute of Philosophy, National Academy of

Sciences of Ukraine; Kyiv, Ukraine; e-mail: lfilip56@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0886-3965>

The legendary Pochayna of Kyiv and the "deep geography" of Timothy Snyder

Abstract

The story of the revival of the Pochayna River is the best example of "deep geography", which is told by historian Timothy Snyder. The Pochayna River has changed a lot over the centuries of human activity, and during Soviet times it suffered from political repressions and was purposefully forgotten. Today, the historical channel is divided into parts: the upper one is a water system of six lakes and a small river with a modern mouth under the Northern Bridge, a river harbor has been created on the middle one, and the lower one near the modern Post Square has joined the Dnieper river. Recently, the historical significance of the river was returned: the Pochayna hydronym was again attached to the reservoir, and the most probable place of baptism of the people of Kyiv at the historical mouth of the Pochayna River received its status as a Monument of national significance of history and archeology. This article is devoted to the changes that have taken place in the Pochaina over the centuries, the reasons for the river's disappearance from the maps of Kyiv, as well as the modern history of its revival.

Keywords: Pochaina, river, Kyiv, watercourse, baptism, urbanization.

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

УДК 111.1 : 123

DOI 10.35423/2078-8142.2022.2.1.7

В. Б. Лимар,

кандидат філософських наук,

здобувач Київського національного університету імені Тараса Шевченка,

м. Київ, Україна

e-mail: 26veresnia@ukr.net

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9107-8238>

РОЗВИТОК ЗМІСТУ ПОНЯТТЯ «СВОБОДА» В ІУДАЇЗМІ

На тлі досить частих історичних періодів фізичної несповоди єврейського народу, цей народ став носієм Одкровення істини, що зумовлювало до свідомого застосування свободи вибору на користь збереження божественного гнозису з подальшим етичним спрямуванням свободи. На цьому етапі оформлення Тори як зводу священних книг і подальшого керування її заповідями, свобода окремої особистості приносилась у жертву загальним релігійним завданням спільноти. Священний страх перед величию Бога спричинявся до усвідомлення практично тотальної напередвизначеності. Талмудичні та рабіністичні течії, що початково продовжували культивування змісту свободи, започаткованого періодом Тори, згодом невимушено сприймали антропоцентричні ідеї середньовічної Європи і, поступово трансформуючи свої віроповідальні та культові положення під впливом громадянських свобод, розвитку капіталістичного суспільства та утворенням демократичних урядів, загалом реформували релігію євреїв у так званий сучасний іудаїзм. Спільна загальна спрямованість свободи єврейського народу подрібнилась на політично-громадські свободи кожного окремого єврея, де кожен несе відповідальність за етичні наслідки лише свого існування.

Ключові слова: свобода, іудаїзм, Тора, Талмуд, істина, сучасний іудаїзм.

Іудаїзм як релігія є колискою і християнства і мусульманства – їх і називають тому семічними релігіями. Тому, якщо ми беремось за дослідження свободи у суспільствах, цивілізаціях, які традиційно ототожнюють себе з названими віросповіданнями, то для сумлінного виконання цього завдання нам потрібно дослідити розвиток метафізичної та антропологічної предикації свободи, розпочавши саме з іудаїзму.

Як саме стародавні нащадки Авраама уявляли свою життєдіяльність у контексті свободи? Наскільки їх світогляд тоді підпорядковувався впливові напередвизначеності? У зв'язку з темою дослідження ми повинні осягнути ці питання, дослідити напрями мислення стародавніх євреїв. Як відзначав свого часу Н. Аббаньяно: «Філософування – головним чином і за сутністю є актом свободи. Там, де немає свободи, немає і філософії. Філософувати значить обирати власну позицію по відношенню до життя та світу; і цей вибір є самою свободою» [1, с. 22]. Тож, мислення євреїв (стародавніх і сучасних), як загальна доктрина іудаїзму, і вже як прояв внутрішньої свободи, і буде головним стрижнем нашої статті.

Дослідження антагоністичних понять свобода – напередвизначеність у стародавній єврейській традиції Тори. Розвиток свободи у пізніших та сучасних течіях іудаїзму, де Талмуд вносив нові перспективи відносно цього поняття. Такі завдання вимагає від нас самий зміст дослідження.

Використовуючи напрацювання сучасних дослідників іудаїзму у зв'язку зі священними і авторитетними книгами цього віросповідання, ми проаналізуємо хронологічний розвиток і зміст поняття свобода у межах даної релігії.

Витоки людських міркувань про свою свободу чи її відсутність потрібно шукати, звичайно, у найдавніших філософських теоріях, але вони, своєю чергою, запозичували уявлення про головні питання, які їх турбували, із сучасних їм віросповідань. Безперечно, іудаїзм впливав на розуми не лише освічених греків, а й захоплював своїми доктринами тих римлян, котрі шукали пояснення важливим філософським постулатам. На думку сучасних дослідників у галузі прав та свобод людини, саме іудаїзм, як збірка доктрин,

був піонером у проголошенні свободи і відповідальності окремої людини. В. П. Воробйов та Р. Л. Ілієв [Див.: 4] ставлять під сумнів глибоко вкорінену тезу про те, що поняття «права та свободи» є продуктом європейських буржуазних революцій XVIII ст. На противагу цьому загальноприйнятому судженню протиставляють концепцію, згідно з якою фундаментальні права та свободи людини ґрунтуються на принципах, які ще сивої давнини були сформульовані в іудаїзмі. Їх дотримання визначається головними джерелами єврейської релігії – Торою (П'ятикнижжям Моїсея) та Талмудом. Такі найголовніші правові положення, як право на життя і захист гідності; право на свободу та рівноправність; право на справедливе судочинство та недоторканість приватної власності були головними критеріями національного життя та культури євреїв протягом майже чотирьох тисячоліть. Неможна не погодитися і твердженням авторів статті, що «важлива особливість іудаїзму полягає в тому, що від самого початку він не обмежується лише тим, що формулює гарні принципи, а й застосовує їх на практиці» [4, с. 251].

Справді, у внутрішньополітичному устрої євреї (навіть коли втрачали державну незалежність), мали значно більшу зовнішню свободу особистості, ніж інші народи. Згідно з Моїсеевим законом, навіть цар не мав права самочинно відбирати землю в найменшого зі своїх підлеглих. А євреї, що через зубожіння потрапляли у рабство до своїх одновірців, відпускались на свободу у так званий «рік прощення», який наставав кожні сім років. У сучасних єврейських діаспорах існує положення, згідно з яким жоден єврей не повинен опинитися за межами матеріальних норм існування – уся громада повинна допомагати малозабезпеченим євреям. Ця зовнішня свобода – свобода дії – є добрим підґрунтям для розгортання змісту свободи взагалі. Людина невільна навряд чи замислюватиметься насамперед про свободу буттєву, моральну, ґносеологічні чи метафізичну. Сучасна вітчизняна дослідниця іудаїзму З. Швед у своїх працях засвідчує вплив у цій релігії зовнішньої свободи, зокрема на свободу моральну: «Важливим аспектом розуміння взаємозумовленостей наявних фізично-ментальних свободи та неволі є аналіз поглядів іудаїзму на проблему «звільнення від Ярма Небес». Тобто

про страх людини та її небажання обтяжувати себе «зайвою» відповідальністю, особливо щодо «всього світу». Оповіді в Торі про «гірку воду» або «історія з перепелицями» є прикладами того, як перенасичення тягарем свободи, страх перед моральною несвободою може призводити до прагнення добровільно відмовитись від фізичної свободи та наполягати на поверненні в кайдани неволі» [9, с. 115].

Так, бували в історії єврейського народу – особливо в період становлення етосу – моменти, коли євреї добровільно бажали повернутись у рабство, щоб не бути носіями внутрішньої свободи. Ця внутрішня свобода полягала у гносеологічній перспективі: обраний народ мав одержати сокровенне божественне знання, стати носієм істини. «В іудаїзмі ідея духовності людини означає, що вона здатна діяти за своїм розумом проти власної природи... Суть свободи, власне, і полягає в тому, щоб зрозуміти істину та приєднатися до неї... Тому вибір здійснюється коли людські пристрасті зіштовхуються з моральним приписом, покладеним зовнішнім авторитетом» [8, с. 232–233]. Згідно з християнською традицією, можна розподілити іудаїзм на два етапи: перший, приблизно етап Старого заповіту до оформлення Талмуду, і другий, майже паралельний заповітові Новому – філософські осмислення догм іудаїзму талмудичними течіями аж до сучасності. Так ось перший період загально можна ототожнити з усвідомленням євреями своєї фізичної свободи як етосу для того, щоб сприйняти, всотувати на рівні народу Божественне Одкровення, стати його носіями та виконавцями. «На думку багатьох сучасних богословів, характерна риса всякого богослов'я полягає у специфічно антропологічній точці зору. Фактично цю точку зору можна звести до твердження про те, що принципова мета Одкровення не в тому, щоби дати людям знання про Всесвіт, тобто задовольнити їхню вроджену цікавість по відношенню до світу, а скоріше ввести їх у галузь цінностей, що дають спасіння» [7, с. 55] – так про значення Одкровення розмірковує фахівець у галузі діалога науки і релігії Л. Шашкова.

Етична спрямованість свободи, отримання божественного знання обраним народом для всотування та збереження істини Од-

кровення передбачає наступний етап розвитку свободи – свободи вибору. Тепер євреї вправі обрати етичні постанови для найкращої реалізації свого біологічного існування, або заперечити їх з подальшими негативними онтологічними наслідками. «А зруйнувати «буття людини у свободі» може навіть сама людина, тому що Бог надав їй страшну свободу – свободу вибору свого життєвого шляху. Якби Бог не надав людині право самій розв'язувати питання про вибір шляху між Богом і Дияволом, між добром і злом, між істиною і неправдою, вона не впала б у перворідний гріх. Але Бог бажав бачити людину вільною у вірі і тому обдарував її «буттям у свободі»» [6, с. 205]. На тлі фізичної свободи зростає свобода вибору. Проте дане Митцем сокровенне знання, хоча й свідчить про турботу за своє творіння, все ж передбачає «побічний ефект» цього піклування. Тора, книги пророків та історичні книги просякнуті оспівуванням величі Божої, котра пригнічує своєю всепроникливістю свободу особистості, її екзистенцію взагалі. М. Бубер любив цитувати книгу Іова. Ми наведемо доречний уривок із цієї книги: «Хто є, що супротивиться Мені, чи хто стане проти Мене і витерпить, коли уся піднебесна є моєю?» (Іов. 41: 1-2). Поряд з одержанням божественної істини, стародавні євреї також одержали і пригнічуюче відчуття напередвизначеності. Хоча, мабуть, засвоєння нового знання повинно передбачати внутрішню увагу та зосередження, які найкраще культивуються під впливом священного страху.

Із появою християнства іудейське мислення почало видозмінюватись. Зовнішні запити змушували до реакції. «Звичайно, давнина звістки, існування Моїсея чи Ісаї в ту епоху, коли Греція була ще занурена у пільму варварства, здатні вразити уяву. Але історичними заслугами не купити непотрібне довгожителство. У царині духа немає права на пенсію» [5, с. 322] – так свого часу писав про період аморфності іудаїзму Е. Левінас. Консерватизм мислення іудаїзму початково не сприймав будь-які нові ідеї взагалі. На них ставилось тавро або язичництва, або «єресі християнства». Гоніння на апостолів Євангелія, що описані у книзі Діянь апостолів, засвідчують фанатичну нетерпимість до нової доктрини навіть без ба-

жання її осмислити та критично розглянути. Важко визначити хронологічні межі такого заангажованого несприйняття євреями розвитку загальнолюдських думок. Швидше за все, зі звеличенням християнства, а згодом, мусульманства, іудаїзм, як віросповідна доктрина просто був змушений адекватніше реагувати на положення цих релігій, оскільки євреї мешкали на територіях країн, де переважна більшість населення сповідувала ці віросповідання і залежали політично та фізично від керівництва цих держав. «Крім специфічних проблем іудаїзму, єврейська філософія зверталась і до загальнофілософських питань, хоча спиралась при їх розв'язанні на єврейські тексти і уявлення, критично їх аналізуючи. На відміну від християнства та ісламу, філософські традиції в яких відокремлені лише століттями від появи самих цих релігій, єврейська філософія як самостійний напрям в єврейській думці починає розвиватися лише після майже двох тисячоліть після початку формування іудаїзму як релігії» [3, с. 10].

Відродження, Ренесанс і, остаточно, німецька класична філософія дали поштовх розвитку антропології, розгортанню духа, у зв'язку зі звеличенням людини. На думку М. Шелера, особистість та дух є рівнозначними, оскільки особистість є конкретним та реальним модусом існування духа: «Те, що робить людину людиною, є початком, що протистоїть життю взагалі, початком, який не може бути співвіднесеним із духом. А особистість ми назвемо активним центром, в якому дух виявляє себе всередині сфер кінцевого буття» [11, с. 31]. Ця загальна антропоцентрична тенденція поступово увійшла практично в усі значущі релігії світу. Не обминуло це й іудаїзм. «Талмудична наука – це розгортання етичного порядку аж до спасіння індивідуальної душі. Яким новим світлом починає сяяти у наших очах моралізм ХІХ століття, незважаючи на всю свою наївність! Принаймні, в нього була одна заслуга: він намагався інтерпретувати іудаїзм як релігію духа» – це знов слова Левінаса. Свою іронію далі він зодягає у шати реальної трагічності людської свободи, що є далекою від умоглядних ідеальних положень: «... всупереч занадто гордим метафізичним вченням, свобода людини поступається фізичним стражданням та містиці. Ще не так

давно людина, якщо тільки вона змирялась зі своєю смертю, могла назвати себе свободною. Але ось тілесні тортури, голод, холод чи дисципліна сильніше за смерть розбивають цю свободу. Навіть на її останньому оборонному рубежі, там, де у своїй нездатності до дії вона потішається тим, що залишається свободною думкою, – навіть тут чужа воля проникає в неї і поневолює її. Так людська свобода зводиться до можливості передбачити небезпеку власного виродження та озброїтись проти неї» [5, с. 451].

Свобода вибору в іудаїзмі почала поступово втрачати своє первісне призначення – стояти на сторожі онтологічної істини, даної у божественному одкровенні. Етичні погляди у зв'язку із цінністю людського життя дедалі більше ставали самоціллю: «Підсумовуючи викладене, зазначимо, що, однією з головних в етичній складовій вчення іудаїзму (Мусару) є ідея відповідності Божественних атрибутів душевним властивостям людини, що зобов'язує останню до відповідного та відповідального ставлення до себе й світу. У цьому плані свобода людини виступає інструментом удосконалення (виправлення) історії та сферою, в якій може реалізовуватися пізнання» [8, с. 245]. Звичайно, антропоцентричні погляди у талмудичних течіях іудаїзму мали місце у зв'язку з грандіозними планами відносно світобудови та хронологічного перебігу творіння, але все це малося на увазі лише стосовно людини як абстрактного поняття, до якого можна апелювати без можливості заперечення, з огляду на його сакральність: «Індивідуальність, проголошена «образом і подобою Бога», внаслідок цього приречена на постійне самовдосконалення, а світ, як осередок людського існування та одночасний вияв Божественної досконалості, тільки разом з людиною та завдяки їй може наблизитися до «Абсолютного Добра-Блага», яке є виявом абсолютної трансцендентності «досконалого». Це процес безперервний та постійний, що зумовлено самим творенням, яке є триваючим актом історичного розвитку. У даному контексті виявляє себе людська свобода, яка виходить за межі необхідності» [8, с. 224].

Сучасні єврейські філософи, серед яких Левінас, Бубер та інші, акцентують увагу насамперед на екзистенції особистості як

такої. Усі інші питання досліджуються виключно із цієї позиції і у зв'язку з нею. Мартін Бубер, котрого прийнято вважати філософом-екзистенціалістом, вважає Іова (біблейського героя) одним з найяскравіших втілень духовних зусиль єврейського народу – усвідомленням внутрішньої роздвоєності та палкого бажання звільнитися від нього, що дарується тільки божественним велінням: «У книзі Іова – слова про неминучість внутрішнього роздвоєння, яке неможна здолати своєю волею і якого не може уникнути той, хто бореться за самого себе, бо ж від роздвоєння звільняє лише благодать. Скрізь ви зустрінетесь з почуттям та досвідом роздвоєння – і скрізь з прямуванням до суцільності. Прямування до суцільності. До єдності в одній людині. До єдності поміж частинами народу, поміж народами. Поміж людством та усім живим. До єдності поміж Богом та світом... Так само, як ідея внутрішнього роздвоєння, так і ідея звільнення від неї – єврейська за суттю. Вірогідно, індійська ідея звільнення протистоїть їй як більш категорична та абсолютна; але вона означає звільнення не від роздвоєння душі, а від її загубленості у світі. Індійське звільнення означає пробудження, єврейське – осягнення істини; індійське – заперечення, єврейське – ствердження; індійське розчиняється у тимчасовому, єврейське передбачає шлях людства. Як будь-який історичний світогляд, він менш суттєвий, але більш пробуджуючий. Тільки він може говорити, як Іов: «Я знаю, Іскупитель мій живий» (Іов. 19:25), і словами Псалмоспівця: «Дух [правди] онови всередині мене» (Пс. 51:12)» [2, с. 46–48].

Так званий сучасний іудаїзм модернізував стародавні віросповідні доктрини під впливом розвитку капіталізму, загальних демократичних процесів та акцентуванні на громадянських свободах. Ці зовнішні впливи руйнували єврейську замкненість як умову збереження віровчення та традицій. У XIX ст. поступово розпочалися асиміляційні процеси у середовищі євреїв, майже по всьому світу. Уже у XX ст. погляди сучасного іудаїзму на свободу вустами єврейських мислителів звучали, порівняно з висловами Тори та Талмуду, досить шокуючими: «Тобто, це передбачає, що люди повинні мати у своєму розпорядженні безліч форм і стилів життя, що

включають несумісні чесноти, які не лише не можуть бути реалізовані в одному житті, але мають тенденцію породжувати взаємну нетерпимість. Така плюралістична мораль, що цінує автономію, породжує доктрину свободи. Вона захищає людей, які дотримуються різних стилів життя, від нетерпимості, яку заохочує конкурентний плюралізм, і вимагає забезпечення умов автономії, без яких автономне життя неможливе. Доктрину, засновану на автономії, характеризують три основні риси свободи. По-перше її головна турбота полягає в просуванні та захисті позитивної свободи, яка розуміється як здатність до автономії, що складається з наявності достатнього діапазону варіантів і розумових здібностей, необхідних для автономного життя. По-друге держава зобов'язана не лише запобігати запереченню свободи, а й сприяти цьому, створюючи умови автономії. Третє. Не можна досягати жодної мети засобами, які порушують автономію людей, якщо такі дії не виправдані необхідністю захистити або сприяти автономії цих людей чи інших» [10, с. 425].

Сучасні погляди іудаїзму на свободу абстрактно зводяться до демократичних громадянських свобод. Загальна секуляризація торкнулась не лише віросповідної складової, а й культової частини єврейської релігії. Якщо за часів Христа євреї, котрі приймали християнство, жили спільнотами (чи як пізніше сказали б: комунами) і мали спільне майно (Діян. 4: 32), то тепер вони практично стали на рівень тих адептів християнства, котрі у ті самі часи становлення християнської релігії наvertались з язичників: «у перший день тижня кожен з вас нехай відкладає в себе зберігаючи, скільки має змоги» (1 Кор. 16:2). Через твори К. Маркса у XIX ст. ці принципи єврейської спільноти-комун не лише поширились та були популярними, а й на рівні держав нав'язувались представникам інших культурних типів, котрим, як історичним вихідцям «з язичників», це було зовсім не притаманно. А євреї, навпаки, поступово всотували у свій світогляд ставлення до життя тих народів, яким властиві не суцільність та єдність, описані Бубером, а відчуження, автономність «духу капіталізму».

Від часів Тори свобода єврея як індивідуальної одиниці завжди приносилась у жертву там, де починались інтереси єврейської спільноти місцевого чи загальнонаціонального рівня: «Ще один приклад: ідентичність єврейської спільноти виявляє свою унікальність як завдяки означеним факторам впливу (тривале перебування більшості громади за межами «національного дому»), так і через зв'язок з релігійним джерелом національно-культурної totoжності, що знаходить своє вираження в духовній сфері, значно зумовлений власне релігійно-національною самоідентифікацією, яка розвивалася, сповнювалася смислами не через поняття-концепт «діаспори», а через поняття-концепт «розсіяння» (галут)», – відзначає З. Швед і констатує подальшу видозміну завдань єврейської спільноти: «А це означає, що розуміння «національного призначення» трансформувалося з пріоритету збереження національної ідентичності у пріоритет пристосування та розвитку способів інтерпретації національної ідентичності через трансформації, зокрема й у релігійній сфері, які були покликані створювати оновлені форми самоідентифікації, відкритої для тих, хто сприймає цінності іудаїзму. І тут особливої уваги набуває ідея усвідомлення національного призначення, Вона не конкретизується виключно в ідеалах державотворення чи збереження ідентичності в діаспорі; а виявляє себе у переосмисленні ідеї «галут-геула» як здійснення національного призначення від «розсіяння до повернення», які осмислюються в «космічних масштабах», – стати «світочем для всіх народів» (Вих. 19:5-5)» [8, с. 193–194].

У зв'язку з тим, що євреї тривалий час не мали своєї державності, талмудичні та ортодоксальні течії іудаїзму консолідували своїх adeptів у діаспорах у зачинену опікуючу спільноту, яка регламентувалася чіткими правилами відносно будь-якої сфери життєдіяльності. Сучасний іудаїзм, спираючись на факт існування єврейської держави і доступності до сакральних релігійних пам'яток, з одного боку, і, враховуючи фактор безпеки для життя євреїв у сучасних суспільствах, відсутності дискримінації та зовнішніх утисків, з іншого боку, змістив акцент зі свободи єврейського народу, що виявлялась у збереженні доктрин та обрядів віросповідання на

свободу окремої особистості, котра несе відповідальність суто за перебіг лише свого існування.

Заснований у XVI ст. хасидизм був неначе регресом у розвитку свободи в іудаїзмі. Хасиди вважають, що Бог передбачає найдрібніші деталі життя і духовного розвитку кожного єврея, оскільки абсолютно все відбувається за Його волею. Сучасний месіанський рух євреїв зближує іудаїзм із християнством і спрямовує його у річище розвитку християнства загалом. Але обидві ці течії не впливають істотно на загальний розвиток онтологічного змісту свободи в іудаїзмі.

Підсумовуючи розгляд свободи в іудаїзмі, насамперед потрібно виокремити два кардинальних етапи розвитку. Перший – хронологічний період Тори, і другий – етап остаточного оформлення Талмуду і поступове його видозмінення до «сучасного іудаїзму». Перший етап характеризується, насамперед, обранням Богом єврейського народу з подальшим ввірнянням йому заповідей Одкровення. Єврейська спільнота була покликана берегти цей божественний гносеологічний скарб, жити й діяти згідно з ним. Тому свобода окремого єврея була співзвучна завданням усієї громади. Етичне спрямування індивідуальної свободи передбачало свободу вибору навіть за відсутності фізичної свободи. Єврей у політичному рабстві був, насамперед, рабом Бога (якщо не враховувати поодиноких випадків ренегатства). Щоправда, тягар 613 заповідей Тори зумовлював відчуття майже абсолютної напередвизначеності. Із появою та розповсюдженням християнства, а, згодом, ісламу, єврейські спільноти опиняються у країнах, де діють відмінні від іудаїзму, релігійні закони та традиції. І тому традиція антисемітизму, яка розпочалась ще від часів зруйнування Єрусалимського храму та подальших гонінь в античному світі, змушувала євреїв пристосовуватись до нових релігійних ідеологій та поступово адаптуватись до них. Талмудичний, або рабіністичний іудаїзм, поступово увібрав у себе культивований в Європі антропоцентризм, який ставив свої нові запити перед євреями так само, як і перед християнами. Громадянські свободи, оформлення капіталістичних відносин та утворення демократичних держав тощо сприяли реформу-

ванню віросповідних та культових положень, що й стало причиною утворення «сучасного іудаїзму». На цьому, поки що останньому, етапі розвитку іудаїзму, акцент зі спільноти змістився до автономії особистості. Свобода як прояв єдиної волі єврейської спільноти у збереженні віровчення та його виконання поступово трансформувалася в індивідуальну ліберальну свободу громадянина відкритого суспільства, яка передбачає відповідальність за етичні прояви лише свого існування. Величне призначення євреїв «стати світочем для усіх народів», котрі й стали початком для семічних релігій, поступово зійшло нанівець і подрібнилось на безліч політично-громадських свобод окремих індивідів.

ЛІТЕРАТУРА

1. Аббаньяно Н. *Философия и свобода. Введение в экзистенциализм*. СПб. : Алетейя, 1998. С. 19–28.
2. Бубер М. Еврейство и человечество. Бубер М. *Избранные произведения*. Иерусалим, 1989.
3. Бурмистров К. Ю. *Еврейская философия и каббала. История, проблемы, влияния*. М. : ИФРАН, 2013. 266 с.
4. Крылов А. В., Федорченко А. В. Работа об истинной природе прав человека и гражданина. *Вестник МГИМО-Университета*. 2019. № 12(4). С. 250–258.
5. Левинас Э. *Избранное: Трудная свобода*. М. : РОССПЭН, 2004. 752 с.
6. Соболев О. М. Проблема свободы в постметафизическом дискурсе. Соболев О. М. *Свобода: Сучасні виміри та альтернативи* / В. В. Лях, В. С. Пазенок, К. Ю. Райда. К. : Український центр духовної культури, 2004. С. 204–263.
7. Шашкова Л. О. Наука і релігія: доповнюваність перспектив. *Філософські проблеми гуманітарних наук*. 2016. № 25. С. 53–60.
8. Швед З. В. *Інтерпретації свободи в іудаїзмі: методологія дослідження*. К., 2011. 317 с.
9. Швед З. В. Фізична свобода та духовне рабство в інтерпретаціях іудаїзму. *Філософія*. 2010. № 4. С. 113–116.
10. Raz J. *The morality of freedom*. Oxford : Oxford University Press, 1986. 435 p.

11. Scheler M. Die Stellung des Menschen im Kosmos. *Gesammelte Werke B. IX*. Bern, 1976.

REFERENCES

- Abbaniyano, Nikolo. (1998). Philosophy and freedom. In N. Abbaniyano, *Introduction to Existentialism* (pp. 19-28). St. Petersburg.
- Buber, M. (1989). Judaism and humanity. In M. Buber, *Selected works*. Iyerusalim.
- Burmistrov, K. Yu. *Jewish Philosophy and Kabbalah. History, problems, influences*. Moscow: IFRAN.
- Krylov, A. V., Fedorchenko, A. V. (2019). A work on the true nature of human and civil rights. *Vesnik MGIMO-Universiteta (Bulletin of MGIMO-University)*, 12(4), 250-258.
- Levinas, E. (2004). *Favorites: Hard Freedom*. Moscow: ROSSPEN.
- Sobol, O. M. (2004). The problem of freedom in post-metaphysical discourse (pp. 204-263). In O. M. Sobol, *Freedom: Modern Wisdom and Alternatives*. V. V. Lyakh, V. S. Pazenok, K. Yu. Rayda (Eds.). Kyiv: Ukrayins'kyy tsentr dukhovnoyi kul'tury.
- Shashkova, L. O. (2016). Science and religion: complementary perspectives. *Filosofs'ki problemy humanitarnykh nauk (Philosophical problems of humanities)*, 25, 53-60.
- Shved, Z. V. (2011). *Interpretations of freedom in Judaism: research methodology*. Kyiv.
- Shved, Z. V. (2010). Physical freedom and spiritual slavery in interpretations of Judaism. *Philosophy*, 4, 113-116.
- Raz, J. (1986). *The morality of freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- Scheler, M. (1976). Die Stellung des Menschen im Kosmos. *Gesammelte Werke B. IX*. Bern 1976.
-

Viacheslav Lymar

Candidate of Philosophical Sciences (Ph.D.), Applicant of Taras Shevchenko National University of Kyiv; Kyiv, Ukraine; e-mail: 26veresnia@ukr.net; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9107-8238>

Development of the meaning of the concept of "freedom" in Judaism

Abstract

Against the background of quite frequent historical periods of physical imprisonment of the Jewish people, this people became the bearer of the Revelation of Truth, which led to the conscious use of freedom of choice in favor of preserving divine gnosis with further ethical direction of freedom. At this stage of the design of the Torah as a collection of sacred books, and the subsequent management of its commandments, the freedom of the individual was sacrificed to the general religious goals of the community. The sacred fear of the greatness of God led to the realization of almost total predestination. The Talmudic and rabbinical currents, which initially continued to cultivate the content of freedom that began in the Torah period, later adopted the anthropocentric ideas of medieval Europe and gradually transformed their religious and cultic positions under the influence of civil liberties, so-called "modern Judaism". The common general orientation of the freedom of the Jewish people has been divided into the political and social freedoms of each individual Jew, where each is responsible for the ethical consequences of his own existence.

Keywords: *freedom, Judaism, Torah, Talmud, truth, modern Judaism.*

УДК 2-6:327

DOI 10.35423/2078-8142.2022.2.1.8

Л. О. Филипович,

доктор філософських наук, професор,
провідний науковий співробітник

Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України,
м. Київ, Україна

e-mail: lfilip56@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0886-3965>

Л. Д. Владиченко,

доктор філософських наук, доцент,

Секретаріат Кабінету Міністрів України
завідуючий відділом з питань релігій, забезпечення права громадян
на свободу світогляду і віросповідання,
м. Київ, Україна

e-mail: larysa.vla@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3454-1641>

МІСЦЕ І РОЛЬ УКРАЇНИ В ГЕОПОЛІТИЧНОМУ ПЕРЕФОРМАТУВАННІ СВІТУ: РЕЛІГІСЗНАВЧІ АСПЕКТИ

Стаття пропонує поглянути на сучасні політичні процеси крізь призму участі в них релігійного фактору. Вважаючи сучасну російсько-українську війну своєрідним тригером, який запустив глобальні зміни в системі міжнародних відносин, поховавши її попередню біполярну модель, автори аналізують зміни, які відбулися в Україні, зокрема її релігійного сегменту. Україна з маловідомої частини світового релігійного простору перетворюється на активного реформатора цього простору. У певний момент вона стає центром глобального протистояння трьох релігійних осередків – Константинополя, Риму і Москви, переформатовуючи звичний християнський ландшафт світу. Наведені кількісні і якісні показники присутності України як релігійного суб'єкту в європейському і світовому просторі свідчать як про його збагачення, так і проблемну конфліктність. Війна проявила латентні міжконфесій-

ні протистояння і в Україні, і в світі. Такий потужний інструмент ідейного та ідеологічного впливу, як релігія/церква, використовується протидіючими сторонами для обґрунтування, виправдання, освячення агресії і захисту від неї. Автори зосереджують свою увагу на українському православ'ї, на його ролі в переформатуванні релігійного простору. Українці фактично поставили крапку у необмеженому домінуванні Московського патріархату у Вселенському православ'ї, що вплинуло на інші християнські спільноти. Тривала в силу історичних обставин відсутність України в геополітичному просторі подолана. Тепер вона суб'єктно присутня у всесвітній релігійній спільноті і перебуває там як самостійна духовно-організаційна сила, що буде лише нарощувати свій потенціал. Усвідомлюючи, що колишня система світової безпеки зазнала краху, а старі важелі стримування агресивних і небезпечних намірів окремих країн не спрацьовують, пропонується подумати про нові форми геополітичного співіснування. У конструктивному вирішенні спірних питань людська спільнота має акумулювати зусилля всіх можливих союзників альянсу, зокрема і такого потужного, як релігія, котра за тисячоліття своєї духовно-практичної діяльності напрацювала власні специфічні методи миротворення.

Ключові слова: *релігія, церква, релігійний простір, геополітичне протистояння, російсько-українська війна, Православна церква України.*

Визначаючи основні лінії сучасного геополітичного протистояння у світі, йдеться, зазвичай, про китайсько-американське суперництво або про російсько-європейську опозицію. Знедавна в цей світовий геополітичний вир включилася і Україна, яка сьогодні посідає особливе місце в архітектоніці безпеки сучасних наддержав – США, Китаю, Російської Федерації та країн Європейського Союзу. Це включення відбулося не зовсім в очікуваний спосіб. Війну не планували, щоб стати суб'єктом геополітичних процесів.

Захищаючи свою суверенність/суб'єктність, Україна відстоює цінності демократії цілої Європи, всього цивілізованого людства. Російсько-українська війна пришвидшила геополітичне переформатування світу, актуалізувавши проблему поствестфаль-

ської (постбіполярної) моделі міжнародних відносин, коли на зміну звичній конструкції протистояння двох великих держав чи їх союзів приходять малозрозумілі на перший погляд комбінації різних глобальних політичних сил. На авансцену сучасності вийшла й Україна, яка непередбачувано/неочікувано перекроїла передбачуваний/очікуваний розвиток світових подій.

Починаючись як локальне протистояння, що названо багатьма експертами громадянським конфліктом на Сході України, а насправді російсько-українська війна поступово переростає у глобальну подію. Незважаючи на її географічне обмеження територією України, і включення до цієї війни у формі політично-моральної і військової підтримки України з боку країн Європи і Північної Америки означає масштабування протистояння, коли зачеплені геополітичні інтереси багатьох, якщо не переважної більшості суб'єктів міжнародної політики. Нинішня російсько-українська війна охоплює практично весь світ, оскільки якщо не безпосередньо, то принаймні опосередковано втягнуті всі регіони, навіть у тому випадку, коли вони не беруть безпосередньої участі у воєнних діях. Задіяно багато ресурсів, переструктуровані виробництва на потреби війни, війна інформаційно присутня в усіх сферах життя, на всіх щаблях суспільства. Ситуація загалом є типовою для міжнародних конфліктів, які практично завжди виникають шляхом ескалації від локального до глобального рівнів. Так, Перша світова війна розвивалась від локального конфлікту між Австро-Угорщиною та Сербією, а Друга світова – від такого самого конфлікту між Німеччиною та Польщею.

Широко визнаним є те, що російська агресія проти України – це прояв цивілізаційного протистояння глобального колективного Заходу і глобального Північного Сходу, це оскаженіла битва імперії проти насильно утриманих народів і держав, що прагнуть свободи і незалежності. Росія сподівається призупинити свій розпад, повернути все у стан абсолютної залежності одних від одноосібної влади інших, тим самим б'ється з об'єктивними закономірностями історичного поступу – від тотального рабства до усвідомленої свободи. Ця війна ведеться не на життя, а на смерть, ви-

користовуючи різноманітні гібридні методи знищення встановленого після Другої світової війни світового порядку.

Кожна з названих протиборчих сторін прагне мати максимальний політичний вплив на світові події, абсолютну владу вирішувати долю людства, використовуючи при цьому різні важелі: економіку, зовнішню і внутрішню політику, дипломатію, церкву, релігію, культуру, мистецтво, географічне середовище, побут людей, норми їх поведінки тощо. Росія активно експлуатує все це для сакралізації, а відтак і божественного виправдання військових дій, захоплення чужої території, встановлення там своїх російських законів і порядків, вивезення мільйонів українців з України, вбивство і катування українських громадян.

Перед українцями постала особлива місія: розв'язати довготривалий конфлікт між країнами різних культурно-цивілізаційних типів. Усвідомлюючи, що конфліктність у світі тільки збільшується, вони зламали прогнози очікування не лише росіян, а й європейців, запропонувавши нову геополітичну стратегію у вирішенні конкретних зовнішньополітичних та військових завдань. У цій стратегії виокремилася релігійна складова, зокрема пропагована Російською православною церквою ідеологія/доктрина «русского міра», так завзято підтримувана Українською православною церквою. Не витримуючи конкуренції з національною орієнтацією плюрально налаштованого українського суспільства, єдиноістинний і месіанський Московський патріархат впав в антихристиянську ересь, впевнено йдучи до розколу Вселенського Православ'я, а зрештою і всього християнства.

Потрясіння, яких зазнало християнство під час цієї війни, оскільки мало чітко визначитися в розумінні справедливої і несправедливої війни, чого не робило від Другої світової, чітко ідентифікувати ініціатора і жертву агресії, переконливо пояснити волю Божу і справжні причини страждання невинних людей, досі не подолані. Але кола, які утворилися від кинутого каміння війни, вже розійшлися, і поширюються на інші релігійні світи. Мовчазна, а по суті проросійська позиція арабо-мусульманських країн,

Індії, Китаю тощо ще дасть свої результати, оскільки вся світобудова піддається реконструкції.

За даними Інституту досліджень в Осло (PRIO) та Американського центру всеохопного миру (CSP) після Другої світової війни у світі відбулося понад чотириста збройних конфліктів [1]. Упродовж XXI ст. військова ескалація продовжувалася у близько десяти відсотків цих збройних конфліктних зонах. Із цих конфліктів на 2021 р. більше половини склали ті, в основі яких етнічні та релігійні фактори відіграють провідну роль. Ми не схильні вважати російсько-українську війну етнічною чи релігійною, але ці фактори, безперечно, присутні у протистоянні України і Росії, більше того – їхня роль під час війни тільки зростає. Релігія, церква стає додатковим важелем у боротьбі за простір, ресурси, ідеологічний вплив.

Серед релігій, які за тисячі років свого існування істотно вплинули у світовому масштабі на поступ історії, називають індуїзм, юдаїзм, буддизм, християнство та іслам [2]. Згідно з прогнозами міжнародних аналітичних центрів, загострення у релігійному векторі очікується саме в ісламському, християнському та індуїстському середовищах. Християнський, точніше православний, світ вже втратив рівновагу, а від 2014 зазнає небезпечних викликів.

На думку відомих вчених (В. Єленський, Х. Казанова, В. Титаренко, Ф. Фукуяма, С. Хантінгтон, М. Юргенсмейер), які займаються прогнозами розвитку релігійних процесів XXI ст. і передбачають присутність релігійного сегменту як у публічному, так і в приватному просторі, спостерігатиметься інтенсифікація впливу релігії на геополітику. Уже зараз ми є свідками посилення процесів релігійної фундаменталізації, проявів релігійного націоналізму. Явища локального характеру дедалі більше впливатимуть на глобальні зміни у всіх сферах життя.

Неочікувано для багатьох міжнародних експертів Україна, маловідома до 2004 р. країна східної Європи, з 24.02.2022 з особливою силою заявила про себе як про дієвий суб'єкт міжнародних подій. Своєю Помаранчевою Революцією вона увірвалася в про-

гнозовану канву розвитку країн колишнього СРСР. Здавалось, що вона міцно сидить в обіймах Москви, буде йти второваним шляхом трьох «братніх народів». Мрії путінської Росії про відновлення Радянського союзу остаточно поховала Революція Гідності. І тут знов не обійшлося без релігійного фактору, який вийшов на майдани і заявив про свою роль у цих соціально-політичних трансформаціях країни. Релігійні організації (майже всі) підтримали європейський вектор подальшого розвитку України, виступили за демократизацію суспільства та його українізацію. Пошуки своєї персональної і спільнотної релігійної ідентичності відбувалися складно, нелінійно, часом конфліктно. Для деяких церков вони і досі тривають. Але релігійна Україна, як і загалом громадянське суспільство усвідомило себе дієвим і відповідальним суб'єктом суспільних процесів.

Крім внутрішніх змін, які свідчили про переосмислення Україною себе як рівноправного члена світової спільноти, виявилось, що плюралізація релігійного життя, дистанціювання українського православ'я від Москви, посилення патріархальних очікувань УГКЦ, специфічна осібна позиція українських римокатоликів до політичних змін в Україні, патріотизм багатьох протестантів, навіть представників нехристиянських релігій, які почали усвідомлювати Україну як свою земну батьківщину, вивели Україну зі спокійного хуторянства на релігійній мапі світу на передові позиції. В якийсь момент заговорили про Україну як центр глобальних релігійних конфронтацій між Константинополем (Вселенський патріархат), Римом (Апостольська Столиця) і Москвою (РПЦ МП) [3]. Жодного дня медійний простір не обходиться без України, з початком гострої фази війни Україна – топовина в усіх інформаційних повідомленнях. Особлива увага надається релігійним справам в Україні, від чого залежить міжрелігійний клімат планети.

Україну почали вписувати і Україна активно почала вписувати себе у світовий політичний, економічний, культурний контекст. Як усередині країни, так і серед світової спільноти ведуться дискусії про цивілізаційну належність України, про її потенці-

ал в утвердженні її світовим Актором з ознаками відповідної ідентичності. І релігія тут відіграє неабияке значення: вона стає маркером цивілізаційної суб'єктності України. Не йдеться про якусь конкретну конфесію чи церкву. Релігія постає як форма духовності, як певний світогляд, як система цінностей. Виявилось, що поза цими цінностями про цивілізаційність народу/країни марно говорити.

Для кращої орієнтації в геополітичній ситуації, наведемо деякі об'єктивні показники присутності України як релігійного суб'єкту в європейському і світовому просторі. Очевидно, що світовий релігійний простір збагатився ще однією країною і духовною традицією. Завдяки Україні світовий релігійний простір територіально збільшився на 603,7 тис. км², що складає 5,7% європейської і 0,44% світової площі землі [4]. Цей географічний ареал донедавна був заселений майже 50 мільйонами, з яких близько 70% заявляли про свою релігійність. Нині експерти називають іншу цифру щодо кількості населення в Україні – 34,5 млн [5]. Цією цифрою послуговуватимемося і ми, роблячи деякі розрахунки.

Україна, складаючи за кількістю мешканців 0,43% (34,5 млн від 8 млрд) [6], має відповідно 0,3% віруючих від загального населення планети. Такий територіальний і людський кількісний приріст не надто помітний для світу. Але ця територія і людський ресурс здавна присутні в історії людства. Духовна вага українського релігійного досвіду потребує вербалізації як для самих українців, так і для інших народів, які населяють певний локальний і глобальний релігійний простір. Останній, будучи різновидом соціального простору, що пов'язаний з людською діяльністю та суспільними відносинами, на відміну від географічного, політичного, військового, економічного, правового, технологічного, екологічного, етичного, культурного, освітянського, інформаційного, є чи не найбільш невизначеним, постійно змінним, переважно уявним, символічним. Тому важко чітко визначити його кордони і у цифровій формі виразити об'єм релігійного простору, порахувати до одиниці його складові тощо. Охоплюючи речі скоріше ідеаль-

ного порядку, спрямовані на священне, сакральне, надприродне, які відтворюються у вірі, почуттях, обрядах, ритуалах, водночас релігійний простір – це певним чином історично структурована система. Основними суб'єктами релігійного простору є релігійні організації та віруючі, які своєю активністю, більшою чи меншою, оприсутнюють і опредмечують, а врешті і переформатовують цей простір.

Російсько-українська війна вже його перекроїла.

Сучасний релігійний простір – результат довготривалого процесу його формування/становлення, який постійно змінюється в силу динамічності людського життя, але кризи, конфлікти, війни прискорюють ці процеси.

На початок 90-х років віруючих у світі нараховувалося 4 345 541 тис. [7]. Серед них 2,1 мільярда становили християни, тобто ті, хто сповідує в будь-якій формі віру в Ісуса Христа і вважали себе його послідовниками. Загальна кількість членів християнської Церкви на початок XXI ст. нараховувала вже 1,898 мільярда, з яких 1,3 мільярда регулярно відвідували храми [8].

Світова релігійна статистика постійно оновлює показники. Кількість християн у світі невідомо зростає і на середину 2022 року, орієнтовно майже 2,56 мільярда людей ідентифікують себе як християни [9]. На сьогоднішній день в християнській церкві як спільноті виділяють 3 основні течії: католицизм (понад 50% від усіх християн), протестантизм (близько чверті від усіх християн), православ'я (близько 12%), та низку дрібніших [10].

У цю глобальну статистику входили і віруючі християни й України, становлячи, за підрахунками авторів, майже 1% від світової християнської спільноти. Україна поза всякими сумнівами є країною християнської духовної традиції, оскільки понад 90% всіх зареєстрованих релігійних громад є християнськими.

Серед трьох основних гілок християнства, які територіально визначені країнами певних регіонів, Україна належить до Східної Європи, де завжди пануючим було православ'я. Ситуація з геополітичним розподілом християнства, яке за своїми кон-

фесійними визначеностями багатовимірне [11], майже не змінилася. Хіба що на тлі зменшення питомої ваги православних віруючих постійно зростають протестанти, зокрема п'ятидесятники і харизмати. Якщо в 1980 р. послідовники цих течій становили 11% від усього християнського населення, то на кінець століття їх вже було близько 25%. На сьогодні їх нараховується більше 500 мільйонів і ще деś понад 700 мільйонів – це їхні потенційні симпатки [8]. Так само і в Україні: християни зростають за рахунок протестантизації колись затеїзованого населення або інтенсивного відтворення протестантських родин.

Належність до східно-православної традиції формує хибну думку про суцільну православність України. У нас немає підстав так вважати, ми умовно відносимо Україну до християнської країни (бо за Конституцією Україна – світська держава) з переважанням православ'я. За даними Центру Разумкова, питома вага православних (за самоідентифікацією) становила в різні роки від 62 до 71 відсотків від тих, хто відносив себе до християн.

Так, у 2020 р. про віру в Бога заявили 67,9% громадян [12], а серед них православними себе вважали 62,3%. Загалом Україна належить до великої православної спільноти, і не лише за кількістю віруючих, а й за інституційною складовою, наприклад за кількістю громад. Серед 36800 релігійних громад 19771 – православні, що становить 53,7%.

Часто-густо, виходячи із загального населення країни, всіх автоматично зараховують до пануючої традиції, не зважаючи на відсотки. За нашими підрахунками, з 34,5 млн українців – 23,5 млн віруючих, а з них лише 14,5 млн – православні. Але і це немала кількість православних християн.

Найновіші дані за липень 2022 р. телефонного опитування Київського міжнародного інституту соціології [13] говорять про те, що переважна більшість респондентів – 72% продовжують себе ідентифікувати як православні [14]. Серед них спостерігається нові тенденції у визначенні своєї церковної належності. Незважаючи на те, що на 01.01.2021 р. у УПЦ зареєстровано 12410 організацій, а в ПЦУ 7097 [12], розподіл по віруючим у 2022 р. дає

іншу картину: 54% серед усіх респондентів зараховують себе саме до Православної Церкви України. Лише 4% зараз ідентифікують себе з Українською Православною Церквою Московського Патріархату. Також ще 14% вважають себе просто православними, без конкретизації патріархальної юрисдикції. Порівняно з 2021 р. частка тих, хто ідентифікує себе з Православною Церквою України, зріс з 42% до 54%. Натомість з 18% до 4% зменшилася частка тих, хто ідентифікує себе з Українською Православною Церквою Московського Патріархату [14].

Такі кардинальні зміни всередині українського православ'я вплинули на розстановку сил у вселенському православному та й загалом християнському світі. Втрата Москвою своїх українських православних братів, а отже – і зменшення власної пастви підштовхнули Росію до агресії проти України з метою повернення українських православних віруючих у лоно РПЦ. Путін неодноразово називав УПЦ «нашою церквою, РПЦ в Україні». Москва вважає, що Україна воює «з російською православною церквою...», що треба розглядати як чергову ланку в ланцюзі цих військових дій проти російського православ'я», – заявив у листопаді 2022 р. прес-секретар Кремля Дм. Пєсков. Днями він повторив цю тезу [15]. Недобру послугу зробив Пєсков для УПЦ, яка демонстративно заперечує свої зв'язки з Московським патріархатом. Наприклад, у Статут про управління внесено зміни, а тут однією заявою речника Путіна знищені всі її виправдальні потуги.

Роль релігійного фактору у розпочатій війні ніколи росіянами і не заперечувалася, оскільки вони прийшли звільняти українців не лише від нацистів і фашистів, а й православних християн – від розкольників та уніятів. Були спроби оголосити спецоперацію священною війною, благословляючи православних і неправославних росіян на боротьбу з усесвітнім злом або ж сатанізмом. Ідеологічно не дотягує російсько-українська війна на релігійну, хоча є спроби чітко виділити церковний аспект у цій війні [16].

Українські експерти також говорять про використання релігійного/церковного фактору в цій гібридній війні. Важко

увияти, що такий потужний інструмент ідейного та ідеологічного впливу, як релігія/церква не буде працювати на обґрунтування, виправдання, освячення, сакралізацію агресії, військових дій, поразок і перемог. Але мало хто міг передбачити, як ця війна переформатує усталений і структурований релігійний простір як усередині, так і за межами України. Тепер Україну в релігійному світі сприймають по-іншому: з мало помітної частини релігійного простору Україна перетворюється на креативний елемент прогнозних змін цього простору, де народжуються нові тренди, нові форми релігійного життя, нові інституції, які задають нові духовні смисли, мету і призначення людині. Від релігійних пререференцій України залежить не лише розстановка сил і політичних, зокрема й усередині України, а й за її межами.

І найперше це стосується православного простору. Українці фактично поставили крапку у необмеженому домінуванні Московського патріархату у Вселенському православ'ї. Виявилося, що не кількість православних парафій чи єпархій, і навіть не кількість прихожан чи священнослужителів впливають на авторитет Церкви та її безумовне панування. Силу Церкві надають відповідність традиційному віровченню та його адекватна реалізація, контекстуалізація діяльності церкви в конкретному просторі і часі.

Релігійна ситуація в Україні впливає не лише на православ'я. Католицькі церкви в Україні дозріли до формулювання своєї суб'єктності в релігійному житті світу. Греко-католики голосно заявили про себе як про найбільшу східно-католицьку церкву, так і як про сучасну, інтелектуальну, динамічну структуру.

Активніше заявляють про себе українські протестанти, які останньою хвилею масової міграції, що є наслідком російсько-української війни, у Європі здійснюють дієве благодійництво, підтримку постраждалих сторони, справжнє християнське милосердя.

Війна стала стимулом й для інших релігійних організацій визначатися в новій ситуації. Юдеї і мусульмани заявили про свою підтримку державі Україна.

Актуалізується питання присутності представників українських церков в міжнародних об'єднаннях, насамперед в ООН, де існує спеціальний Комітет релігійних неурядових організацій, який є однією з трьох сторін Форуму з міжрелігійного співробітництва заради миру, що створений для налагодження взаємодії ООН з релігійними об'єднаннями і є унікальною міжнародною площадкою для діалогу з цивілізаційної тематики. Усі ці кроки сприятимуть оприсутненню релігійної України у світі, зростанню її авторитету, а отже – і впливу на прийняття глобальних рішень.

Отже, визначаючи місце і роль України, зокрема релігійної України в геополітичному переформатуванні світу, визнаємо, що Україна, будучи об'єктивно включеною у світовий релігійний простір, нарешті почала усвідомлювати свою суб'єктність, своє значення не лише в релігійному житті, а й у світовій політиці. Час східноєвропейського хуторянства для України минув. Війна обнажила роками існуючі проблеми, загострила більшість з них, але водночас створила нові можливості для церков, переконавши їх, що нині неможливо жити інтересами тільки своєї громади, тільки своєї конфесії. І на персональному, і на спільнотному рівні релігія, вільно чи невольно, прямо чи опосередковано включена до міжкультурної, міжнародної, міждержавної комунікації, а тому постійно веде бесіду з навколишнім світом, світом інших духовних традицій і віросповідних уподобань. Цей діалог виходить за межі внутрішньоцерковних і міжконфесійних інтересів, а тим більше – за межі однієї країни. Тому попри всю зосередженість на внутрішньоцерковних проблемах церквам доводиться відмовлятися від політики ізоляціонізму і шукати ту модель взаємин з «іновірними» та «інославними», яка відповідала б власному віровченню і викликам часу.

Тривала відсутність України в геополітичному просторі в силу історичних обставин подолана. Тепер вона суб'єктно присутня у всесвітній релігійній спільноті і перебуває там як самостійна, але молода духовно-організаційна сила. Війна підштовхнула церковне середовище переосмислити геополітичну ситуацію,

своє місце в ній, усвідомити свою відповідальність за життя світу.

Заявивши про себе як про силу, яка здатна переформатувати геополітичний простір, українські церкви можуть допомогти державі, використовуючи міжнародний потенціал церков, їх інтелектуальну і організаційну потужність, укріпити авторитет України, демократичної і сучасної.

Як засвідчила російсько-українська війна 2014–2022 рр., колишня система світової безпеки зазнала краху. Старі важелі стримування агресивних і небезпечних намірів окремих країн не спрацьовують. Думаючи про нові форми геополітичного співіснування, які активно обговорюються в експертних і політичних колах і експериментально напрацьовуються, зокрема солідарні дії всіх демократичних сил у протистоянні агресору по широкому фронту впливів, потрібно акумулювати зусилля всіх можливих союзників, зокрема і такого потужного, як релігія, яка за тисячоліття своєї духовно-практичної діяльності напрацювала власні специфічні методи миротворення. Ігнорування релігійного фактору, опертя тільки на світські шляхи будування нової моделі взаємовідносин історично не виправдані. Спірні/конфліктні питання, які призводять до переформатування геополітичного простору, мають розв'язуватися в цивілізований спосіб за участі всіх суб'єктів, зокрема й релігійних, коли унеможлиблюється застосування силових методів, не кажучи про використання війни у різних її проявах.

ЛІТЕРАТУРА ТА ПРИМІТКИ

1. *Які збройні конфлікти виникали у світі після Другої світової війни та до чого вони призвели.* URL: <https://www.slovoidilo.ua/2019/12/13/infografika/polityka/yaki-zbrojni-konflikty-vynykaly-sviti-pislya-druhoyi-svitovoyi-vijny-ta-choho-vony-pryzvely>

2. На новинному YouTube каналі Business Insider можна переглянути відео візуалізовану карту, яка демонструє поширення цих релігій в

історичному контексті. Див: URL: <https://www.youtube.com/watch?v=AvFl6UBZLv4>

3. Ukraine as a center of contemporary global religious confrontation: Constantinople – Rome – Moscow. *Humaniora. Czasopismo Internetowe*. 2020. No. 1 (29). P. 39–52. URL: http://humaniora.amu.edu.pl/sites/default/files/humaniora/Humaniora%2029/Fylypovych_Hum_1_29_20_S.pdf

4. Україна. *Вікіпедія*. URL: <http://uk.wikipedia.org>

5. Населення України скоротилось до 34,5 мільйона. Держстат. URL: www.the-village.com.ua/village/city/city-news/330587-naselennya-ukrayini-skorotilos-do-34-5-milyona-derzhstat#

6. Населення. *Вікіпедія*. URL: <http://uk.wikipedia.org>

7. Пораховано за табл. «Чисельність віруючих сучасних релігій». Павлов С., Мезенцева К., Любіцева О. *Географія релігій*. К., 1998. 428 с.

8. *Християнський мир*. 2000. № 9.

9. Кількість християн росте повільніше, ніж мусульман. Дослідження. URL: <https://df.news/2022/02/14/kilkist-khrystyian-roste-povilnishe-nizh-musulman-doslidzhennia>

10. Див. докл. *Християнство*. URL: <https://uk.wikipedia.org/wiki/Християнство#:~:text=Загалом%20близько%202%2C2%20млрд>

11. Так, у 1980 р. у світі існувало 1 720 000 християнських церков, які належали до 20 800 різних течій. Див.: *Релігії мира*. М., 1996. 384 с.

12. *Особливості релігійного і церковно-релігійного самовизначення громадян України: Тенденції 2000–2020 рр.* (Інформаційні матеріали). URL: https://razumkov.org.ua/uploads/article/2020_religiya.pdf

13. *Мінлива прихильність українців до «традиційних цінностей»*: результати телефонного опитування, проведеного 6–20 липня 2022 р. Пресреліз. URL: <https://kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=1128&page=5>

14. *Динаміка релігійної самоідентифікації населення України*: результати телефонного опитування, проведеного 6–20 липня 2022 р. URL: <https://usp-ltd.org/dynamika-relijijnoi-samoidentyfikatsii-naselennia-ukrainy-rezultaty-telefonnoho-opytuvannia-provedenoho-6-20-lypnia-2022-roku>

15. Песков: Київ воює із церквою, яка переживає в Україні дуже й дуже складні часи. URL: <https://tass.ru/politika/16547763>

16. В українській вікіпедії нещодавно з'явилась цікава стаття «Російсько-українська церковна війна», яка розглядається «як складова сучасного протистояння між Росією та Україною, починаючи від 1686 року». URL: https://uk.wikipedia.org/wiki/Російсько-українська_церковна_війна

REFERENCES

What armed conflicts arose in the world after the Second World War and what did they lead to. Retrieved from <https://www.slovoidilo.ua/2019/12/13/info-grafika/polityka/yaki-zbrojni-konflikty-vynykaly-sviti-pislya-druhoyi-svitovo-yi-vijny-ta-choho-vony-pryzvely>

Ukraine as a center of contemporary global religious confrontation: Constantinople – Rome – Moscow. Humaniora. (2020). *Czasopismo Internetowe*, 1(29), 39-52. Retrieved from http://humaniora.amu.edu.pl/sites/default/files/humaniora/Humaniora%2029/Fylypovych_Hum_1_29_20_S.pdf. [In Ukrainian].

Ukraine. In *Wikipedia*. Retrieved from <http://uk.wikipedia.org>. [In Ukrainian].

Population. In *Wikipedia*. URL: <http://uk.wikipedia.org>. [In Ukrainian].

Pavlov, S., Mezentseva, K., & Lyubitseva, O. *Geography of religions*. K., 1998. [In Ukrainian].

Christian world. (2000). Vol. 9.

The number of Christians is growing more slowly than Muslims. Retrieved from <https://df.news/2022/02/14/kilkist-khrystyian-roste-povilnishe-nizh-musulman-doslidzhennia>.

Christianity. Retrieved from <https://uk.wikipedia.org/wiki/Christianity#:~:text=Total%20about%202%2C2%20billion>. [In Ukrainian].

Religions of the world. (1996). Moscow. [In Ukrainian].

Peculiarities of religious and church-religious self-determination of citizens of Ukraine: Trends 2000-2020. (Information materials). Retrieved from https://razumkov.org.ua/uploads/article/2020_religiya.pdf. [In Ukrainian].

The changing commitment of Ukrainians to "traditional values": the results of a telephone survey conducted on July 6-20, 2022. Press release Retrieved from <https://kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=1128&page=5>. [In Ukrainian].

Peskov: Kyiv is at war with the church, which is going through very, very difficult times in Ukraine. Retrieved from <https://tass.ru/politika/16547763>. [In Ukrainian].

Lyudmyla Fylypovych

Doctor of Philosophical sciences, professor, leading scholar at the Philosophy Institute of the National Academy of Sciences of Ukraine; Kyiv, Ukraine; e-mail: lfilyp56@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0886-3965>

Larysa Vladychenko

Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor, Secretariat of the Cabinet of Ministers of Ukraine, Chief Division for Religious Affairs, Providing the Right of Citizens for Freedom of Thought and Belief; Kyiv, Ukraine; e-mail: larysa.vla@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3454-1641>

The place and the role of Ukraine in the geopolitical reformatting of the world: religious studies aspects

Abstract

The article offers to look at modern political processes through the prism of the participation of the religious factor in them. Considering the current Russian-Ukrainian war as a kind of trigger that launched global changes in the system of international relations, burying its previous bipolar model, the authors analyze the changes that have taken place in Ukraine, in its religious segment. Ukraine is turning from a little-known part of the world religious space into an active reformer of this space. At a certain moment, it becomes the center of a global confrontation between three main religious points - Constantinople, Rome and Moscow, reformatting the usual Christian landscape of the world. The given quantitative and qualitative indicators of the presence of Ukraine as a religious entity in the European and world space demonstrate both its enrichment and problematic conflict. The war revealed latent interdenominational confrontations in Ukraine and in the world. Such a powerful tool of ideological influence as religion/church is used by conflicting parties to justify and sanctify aggression and protect against it. The authors focus their attention on Ukrainian Orthodoxy, on its role in reformatting the religious space. Ukrainians put an end to the unlimited dominance of the Moscow Patriarchate in Ecumenical Orthodoxy, which affected other Christian communities. The absence of Ukraine in the geopolitical space, which lasted due to historical circumstances, has been overcome. Now it is subjectively present in the worldwide religious community and is there as an independent spiritual and

organizational force that will only increase its potential. The former world security system has collapsed, and the old levers of restraining the aggressive and dangerous intentions of individual countries do not work. So, it is suggested to think about new forms of geopolitical coexistence. In the constructive solution of controversial issues, the human community must accumulate the efforts of all possible participators of the democratic alliance, including such a powerful religion, which over the millennia of its spiritual and practical activity has developed its own specific methods of peacemaking.

Keywords: religion, church, religious space, geopolitical confrontation, Russian-Ukrainian war, Orthodox Church of Ukraine.

З М І С Т

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

Усов Д. В.

ФІЛОСОФІЯ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ К.-О.АПЕЛЯ: УКРАЇНСЬКИЙ ТА ЄВРОПЕЙСЬКИЙ КОНТЕКСТИ	3
---	---

Білодід В. Д.

ПЛАТОНІЗМ ТА АРІСТОТЕЛІЗМ ЯК ДЖЕРЕЛО ВІДМІННОСТЕЙ ВНУТРІШНЬОЇ ФОРМИ ХРИСТИЯНСЬКИХ ТРАДИЦІЙ ЗАХІДНОЇ ЄВРОПИ ТА ВІЗАНТІЇ ДОБИ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ	18
---	----

Завгородній Ю. Ю.

ЙОГА І ЙОГІНИ У БАГАВАТА ПУРАНІ (ЧАСТИНА ПЕРША)	58
---	----

ОНТОЛОГІЯ ТА ЕПІСТЕМОЛОГІЯ

Лозниця С.А.

СИМУЛЬОВАНА РЕАЛЬНІСТЬ: ДОСТЕМЕННІСТЬ ІНФОРМАЦІЇ ТА МАС-МЕДІА	86
--	----

Панкратова О. С.

ЕМПАТІЯ І МЕНТАЛЬНА РЕАЛЬНІСТЬ: ПРОБЛЕМИ ОНТОЛОГІЧНОГО І ЕПІСТЕМОЛОГІЧНОГО ТЛУМАЧЕННЯ	113
--	-----

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ

Аннабелла Моріна, Филипович Л.О.

ЛЕГЕНДАРНА КИЇВСЬКА ПОЧАЙНА ТА «ГЛИБИННА ГЕОГРАФІЯ» ТІМОТІ СНАЙДЕРА	133
--	-----

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Лимар В. Б.

РОЗВИТОК ЗМІСТУ ПОНЯТТЯ «СВОБОДА» В ІУДАЇЗМІ 155

Филипович Л. О., Владиченко Л. Д.

МІСЦЕ І РОЛЬ УКРАЇНИ В ГЕОПОЛІТИЧНОМУ
ПЕРЕФОРМАТУВАННІ СВІТУ: РЕЛІГІЄЗНАВЧІ АСПЕКТИ 169

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 тесті 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(176). Том 1.**

Літературний редактор: *О. В. Бондаренко*

Комп'ютерна верстка: *І. Б. Ничай*

Обкладинка: *В. С. Соловйова*

Підписано до друку 12.10.2022.
Формат 60х90 1/16. Папір офс.
Друк офс. Гарнітура Times.
Ум.-друк. арк. 12,1. Обл.-вид. арк. 10,5.
Наклад 100 прим. Ціна договірна.

КИЇВ – 2022