

Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України

Передплатний індекс
49796

ISSN 2078-8142



МУЛЬТИВЕРСУМ

ФІЛОСОФСЬКИЙ АЛЬМАНАХ



ВИПУСК 1(177).Том 1

КИЇВ – 2023

Мультиверсум. Філософський альманах / Гол. ред. В. В. Лях.
Випуск 1(177). Том 1. Київ, 2023. 206 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 № 2 від 28 лютого 2023 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, 2023

© Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, 2023

© Громадська організація «Філософсько-гуманістична асоціація», 2023

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

УДК 122/129+141+171

DOI 10.35423/2078-8142.2023.1.1.1

Yaroslav Lyubiviy,

*Doctor of Philosophy of Science, Professor, Leading Researcher
of Skovoroda Institute of Philosophy National Academy of Sciences of Ukraine,
Kyiv, Ukraine*

e-mail: yaroslav.lyubiviy@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9929-7323>

Pragmatic and valuable understanding of the phenomenon of freedom in times of crisis

The purpose of the article is to show that when analyzing evolutionary changes in society, a pragmatist approach to the problem of freedom as a whole does not contradict a value approach, since an important value is the maintenance of vital activity and the free development of man and society. However, in a situation of radical transformation of global society, climatic threats and military-political confrontations between freedom and democracy, on the one hand, and totalitarianism and authoritarianism, on the other, higher transcendental values, which also have a pragmatic goal of survival of human civilization, come first. Pragmatism in the theoretical plane considers its repeatability and verifiability as an important criterion for the recognition of truth (R. Ferber) [5, 113], and in the practical plane – the possibility of realizing a person's ideas in practice. With this in mind, when considering the opposition between pragmatist and value approaches in the analysis of the problem of freedom, several approaches are possible. First, to recognize that narrow pragmatism is guided by selfish values in the process of allocating the resource of freedom, and thereby destroys productive social interaction is ultimately "useless." Secondly, to recognize that certain, even transcendental, values, the most important of which is freedom, are practically useful and such that do not contradict the idea of pragmatism. Therefore, they can be included in the pragmatist categorical system itself as a guide to

action. At the same time, higher transcendental values are inexhaustible, and the aspiration to fully realize them can only be satisfied in the future. A pragmatic approach to the understanding of human freedom is an important tool for its adaptation to nature and society, however, a person adapts better to the natural and social environment in free competitive creativity and solidary co-creation with other individuals. A creative value approach to freedom means the free self-realization of a person on the basis of universal values at the expense of less and less use of non-renewable natural resources and greater use of intellectual and spiritual resources. The conceptual base and practical ability of the pragmatist approach is developed by expanding it at the expense of transcendental values, including the values of freedom. In times of crises and civilizational transformations, society can avoid wars, severe social upheavals, and restrictions on freedom if, listening to the humanitarian elite, it sufficiently understands the deep laws of human and social development, and applies them in its own life practice. It should also be added that the pragmatist criterion of truth demonstrates the degree of realization of practical ideas. As a result of the aggravation of crisis phenomena in the modern world, including large-scale military confrontations, as well as the growing threat of climate catastrophe, the focus of philosophical research is the problem of the correlation of pragmatist and value approaches to the problem of freedom. The pragmatist approach here can be expressed as a problem of human distribution of the resource of freedom in time (A. Schmidt), as a problem of quantitative freedom (C. Dierksmeyer), or one or another way of maintaining the distribution of the resource of freedom among citizens by the state (D. Frederick). The contradiction between pragmatist and value approaches is overcome by including in the pragmatist categorical apparatus evaluation procedures and practical schemes of human activity on the basis of higher transcendental values. At the same time, the pragmatic criterion of truth allows to overcome populism. If the realization of these values in the life of a person and society does not take place with the participation of the humanitarian elite of society through enlightenment and the introduction of progressive social practices, then mankind will acquire relevant knowledge in the conditions of destructive wars and environmental disasters.

Keywords: *freedom, resources of freedom, values, pragmatism, renewable energy, climate catastrophe, war.*

K. Dirksmeyer in his work devoted to the analysis of quantitative and qualitative aspects of freedom notes: "... the crises of the global commons (the over-fishing of the seas, the warming of the climate, the consumption of fossil fuels, etc.) are transforming yesterday's national foreign policy into today's global domestic politics ... History has made us all cosmopolitans" [3, p. 5]. This state of affairs requires that a person realizes his potential for freedom, focusing not only on the pragmatic desire for self-realization, but on the transcendental values of saving humanity from environmental and military-political catastrophes. Therefore, the task of modern philosophical research should be the search for how a person should find a balance between the freedom of his own self-realization and the freedom of self-realization of other inhabitants of the planet, including future generations of people.

Purpose. The purpose of the article is to show that when analyzing evolutionary changes in society, a pragmatist approach to the problem of freedom as a whole does not contradict a value approach, since an important value is the maintenance of vital activity and the free development of man and society. However, in a situation of radical transformation of global society, climatic threats and military-political confrontations between freedom and democracy, on the one hand, and totalitarianism and authoritarianism, on the other, higher transcendental values, which also have a pragmatic goal of survival of human civilization, come first.

The global community entered a severe military-political crisis caused by the polarization of approaches to solving economic and environmental issues. First of all, humanity is threatened by a climate catastrophe, which can be overcome by the rapid introduction of renewable energy in conditions of free competition of production entities that offer more and more energy-efficient equipment and economically profitable renewable energy installations (solar, wind, etc.). In addition, some dictatorial totalitarian regimes, the budget of which depends significantly on the extraction of hydrocarbons (the Russian Federation, Iran) start wars in order to seize the best geopolitical positions as soon as possible. This is due to the fact that the introduction of renewable

energy, saving the global community, is perceived by them as threatening their economic and political position. In this confrontation between totalitarianism and democracy, the understanding of the problem of freedom becomes important: to consider freedom in a narrow pragmatic aspect as a means of personal enrichment, or in a value aspect as the freedom of democratic consolidation of the world community in order to solve urgent global problems of humanity.

In the modern post-industrial information world, in which personal and communicative factors are gaining great importance, an exclusively metaphysical interpretation of freedom is not enough. It must be considered in the context of the multifaceted forms of human-society relations. This is due to the expanded multifaceted understanding of the phenomenon of human freedom in the conditions of modern civilizational transformation.

In the conditions of the current global political and economic crisis, which became extremely acute on February 24, 2022, the issue of understanding freedom has become relevant. Is the pragmatist interpretation of freedom as the freedom of economic entrepreneurship, which should ensure human consumer welfare, sufficient for the full development of humanity? In addition, should a person fight for political freedom as a fundamental transcendental value, which will require great willpower and will inevitably be associated with existential risks? Is the educational activity of the humanitarian elite enough for the majority of society members to assimilate universal global values, or does this require significant socio-political upheavals that even lead to dangerous military actions? How to carry out deep reforms in society, which, according to J. Diamond, reduce the severity of political and economic crises [2]? All these questions are directly related to a deep understanding of the problem of freedom.

A very revealing aspect of the problem of freedom is the ability of a person to regulate his own freedom in time in a certain way. After all, even ancient philosophers thought about the fact that a person can in a certain way limit the freedom to get pleasure in the present time in order to get even more pleasure in the future. The same applies to freedom as such in its postmodern interpretation – a person can limit the

freedom of choice of his own self-realization in the current period of time in order to increase the resource of his own personal freedom and increase the possibilities of freedom of choice in the future.

An important problem for society is the fair distribution of opportunities for the realization of human freedom in society. In order to find out the possibility of realizing freedom in time and its distribution in time, it is necessary to establish a time reference point and a certain time scale in the social lifetime of a person. In society, there may be a certain set of opportunities for the realization of freedom by a person, however, at one or another moment in time, a person can make one of the possible choices from the entire range of possibilities. A. Schmidt calls this point on the time scale the Point of Freedom [9, p. 1418], or the bifurcation point of freedom of choice.

According to A. Schmidt, a person can fall into a kind of voluntary slavery when he commits such actions, as a result of which he goes to prison, or when he starts using drugs, smoking or eating fried food. Having chosen the freedom to perform such actions, a person significantly limits his future freedom. In this case, the question of the legality of the state's paternalism in relation to the way of realizing freedom by a person rightly arises [9, p. 1415]. A person can voluntarily choose a profession that is harmful to his health in order to obtain certain social preferences in the future, but this can reduce his life expectancy and the corresponding opportunities to realize his freedom in the lost future. If a person goes, for example, to North Korea for one purpose or another, it will greatly limit his freedom [9, p. 1419].

A person can, according to A. Schmidt, distribute the realization of his own freedom in time. The assessment of the degree of freedom in the future depending on a person's choices in the past must be carried out according to a certain scheme, namely: "We can determine a person's intrapersonal distribution *ex post* by determining how much freedom she had over some period in the past. But we can also try to estimate how much freedom she will have distributed over a future period. Using probabilities over what choices a person might make in the future, we can estimate a person's intrapersonal distribution of freedom *ex ante*" [9, p. 1419]. Therefore, a person's freedom of choice is realized

not only as a choice of one or another method of action in short-term segments of the life path, but also as a choice of more distant perspectives of a person's life in the natural and social world.

When considering the problem of freedom, it is important to analyze it in connection with the concept of values, which should cover not only the aggregation of a person's self-realization opportunities, but also his creative self-improvement and the development of social skills of interaction with others. As F. Schmidt points out: "... we can hold that personal freedom is necessary to facilitate valuable, respectful forms of social interaction and cooperation. ... Freedom is also about safeguarding an adequate range of choice to allow for personality change (whereby I mean to include both smaller changes in tastes and preferences as well as more significant changes in character)" [9, p. 1423]. In the end, a person's value orientations can change in the direction of deepening and complication during certain significant temporal aspects of the life path, taking into account that modern society is also developing rapidly. In the issue of the social distribution of opportunities to realize freedom for different people, A. Schmidt starts from the concept of starting opportunities (Starting Gate View), and not the concept of basic income. However, he suggests that starting opportunities should not be counted from the birth of a person, but from the time when he can make an independent choice that will affect the course of his life path. A. Schmidt in this regard cites a hypothetical story of Jack and James, who had the same starting opportunities when they studied at school. When Jack turns ten years old, he begins to disappear from school for many days, and therefore loses his degree, while James studies hard and enters the university. At the age of 26, John is wealthy and has many opportunities for free self-realization, while James' lack of a degree forces him to lead a simple life with little income and a shorter life expectancy [9, p. 1424]. By making the right choice at certain bifurcation points in one's own life path, a person can accumulate the potential for freedom, since in today's rapidly changing world, a person can have new "starts" and, accordingly, new starting opportunities, thanks to which it is possible to expand the spectrum of freedom of choice and accumulate greater resource of freedom. The desire to concentrate the resource of freedom

on the later period of a person's life at the expense of restrictions here and now is questionable, since a person changes little in old age [9, p. 1428]. At the same time, thoughtless consumer spending of the resource of freedom here and now without projecting one's own activity for several years in advance can lead to a narrowing of the sphere of human freedom in the future [9, p. 1429]. An important factor that increases the level of human freedom, according to A. Schmidt, is paternalism, which protects a person from voluntary slavery, for example, drug addiction. Temporarily restricting the freedom of the specified person during a certain critical period of time for him increases the level of freedom during his next life [9, p. 1435].

No less important, according to A. Schmidt, is the discussion about the fair distribution of the resource of freedom among members of society. However, the paternalistic concern of public opinion regarding the fact that a person does not fall into voluntary slavery and does not lose his own resource of freedom is a rather debatable issue, as it interferes with the dignity of a person. Therefore, it is not necessary to directly apply the ideas of normative political theory to solving the problem of freedom [9, p. 1436].

A. Schmidt's research is interesting not only for its conclusions, but also for its methodological approach to the analysis of the time dimension of the phenomenon of freedom. After all, the researcher needs to choose from which moment in a person's life to start the countdown of the starting opportunities for the realization of freedom, on which time periods to measure the fulfillment of the opportunity to realize freedom? What scale of life events can be considered opportunities that acquire the meaning of new starting opportunities? Also important are the questions about the extent to which the state should paternalistically influence a person's intrapersonal choice in the distribution of his freedom in time, and does this not interfere with the dignity of a person regarding the freedom of his choice? A. Schmidt's research is quite applicable for a free democratic civilized society, which has practically unlimited resources for human self-realization. However, A. Schmidt's research does not cover those large-scale socio-political and environmental factors that can significantly limit human freedom, although the po-

tential for researching these problems has already been established by the author when analyzing the problem of voluntary slavery.

In the event of a global climate catastrophe, the temperature of the planet may rise by several degrees, crop yields will decrease, fresh water will be scarce in many countries of the world, which will lead to the suffering of a huge number of people and the formation of streams of climate refugees. In the military-political sphere, this will provoke destructive wars, including with the use of nuclear weapons, which will destroy modern civilization, significantly reduce the level and quality of life of people on the planet, and drastically limit the space of their freedom.

The only chance to save civilization from the climate catastrophe that can arise from the use of hydrocarbons by mankind is the introduction of renewable energy, which should not only meet the basic energy needs of mankind to maintain a sufficient standard of living (von Wezsaecker E, Wijkman A.) [10], but also be used to clean the planet from environmental pollution accumulated during the 20th and 21st centuries.

The explanatory model of intrapersonal distribution of freedom, proposed by A. Schmidt, is well applicable for countries with a developed democratic tradition and a more or less high level and quality of life. In authoritarian, totalitarian countries and/or countries with a high level of corruption, the level of socio-political freedom is limited, and the conquest of political freedoms by the main strata of the population is on the agenda. The model for evaluating the level of freedom in the time dimension, proposed by A. Schmidt, is relevant for such countries only in the long term and as a motivation for political action.

A. Schmidt approaches the distribution of the resource of freedom by a person in a pragmatic aspect as something that contributes to its self-realization, but he also pays attention to the valuable aspect of freedom in the sense that freedom also contributes to the development of increasingly perfect social relations.

A non-standard approach to the analysis of the phenomenon of freedom is offered by C. Dierksmeier, considering it in terms of the

categories of quantity and quality – as quantitative freedom and qualitative freedom. This is primarily due to the fact that a quantitative approach to freedom inherent in simplistic liberalism dominates in the modern consumer society. To do this, C. Dierksmeier suggests replacing the approach to freedom that distinguishes it into "negative" and "positive" with an approach that divides it into quantitative and qualitative [3, p. 3].

In the global dimension, uncontrolled economic freedom, encouraged by liberalism, has, according to C. Dierksmeier, not only the positive advantages of increasing social wealth, but also negative ecological and sociocultural consequences - the decline of biological systems, the decline of traditional customs, political orders, and the disappearance of languages. This is due to the fact that we live in both a globalized and global world, in which our interests are connected with the interests of other people and states [3, p. 5]. These global circumstances outline both the limitations and the vector of the realization of human freedom. These global problems require the existence of appropriate institutions that must work effectively to implement common values. In this regard, according to C. Dierksmeier, freedom must be balanced in three directions: at the micro-level of individual morality, at the meso-level of social conventions and norms, as well as at the level of general law. All three levels – individuals, associations, as well as governments – should be oriented towards the cosmopolitan framework in which they operate [3, p. 7].

Analyzing the concept of negative and positive freedom, C. Dirksmeyer notes that negative freedom ("to be free from ...") is defined as the absence of forced intervention or encroachment on a person's personality and property; this is generally the position of libertarians. However, the element of denial arises only because there is an understanding of freedom as a positive self-sufficient phenomenon, and linguistic denial here is at the same time an expression of the objective situation of freedom and/or lack of freedom [3, p. 24]. A person must have previous experience of manifestations and a sense of freedom in order to see that there is one or another situation of unfreedom from which it is necessary to free oneself by avoiding or overcoming

ing it. The negative understanding of freedom is too narrow, and in order to explain the positive understanding corresponding to it in one or another situation, the following are necessary: 1) striving for rationality; 2) purposeful concentration of the will on moral laws and ethical values; 3) collective orientation to moral laws and ethical values; 4) establishing a republican model of participation in the government; 5) establishing certain pedagogical and cultural prerequisites for autonomous decision-making, as well as 6) economic prerequisites for private autonomy [3, p. 27]. At the same time, dividing the concept of freedom into quantitative and qualitative freedom opens up the opportunity to explore the phenomenon of freedom in an even broader context. Naturalists and neoclassical economists to a greater extent adhere to the concept of quantitative freedom, humanitarianism – qualitative [3, p. 32]. In general, freedom is a rather contextual concept and should be explored in moral, social, political, legal and economic aspects [3, p. 33].

If continental European philosophy developed the idea of freedom in a metaphysical dimension, then Anglo-American philosophy from the end of the eighteenth century tried to investigate the problem of freedom empirically. A person, regardless of his moral and religious orientations, evaluated the quantitative measure of his own freedom as a set of opportunities and advantages in private life. The theory of quantitative freedom comes from the model of rational exchange, when we respect the interests of another by limiting our own to the extent that the other will also limit his interests in an equivalent way for our sake; in the absence of an equivalent exchange, individuals will refrain from cooperation [3, p. 39]. The concept of economic behaviorism and homo economicus, which acts exclusively rationally and selfishly, are based precisely on the idea of quantitative freedom, and persons who in their own assessments and practical actions adhere to the specified concept express themselves, as a rule, skeptically and cynically about the nature of man and society [3, p. 302].

Overview of metaphysical concepts of freedom C. Dirksmeyer begins the analysis of the problem of freedom in the works of I. Kant. According to C. Dierksmeier, I. Kant proposed the idea of publicity as

something that defines itself. In the political imperative based on public self-criticism and the transformation of political freedom, I. Kant is the first to defend reflexive democracy and procedural politics. I. Kant finds out what factors encourage individuals to take an active part in social freedom and achieve success in political freedom. The Kantian idea of autonomy encouraged a diversity of ways of life, which was balanced by procedural constraints. I. Kant thus introduced the concept of extreme relevance of intercultural diversity [3, p. 283].

According to C. Dierksmeier, the concept of quantitative freedom was developed by F. Hayek, who believed that there should be a maximum of individual freedom and a minimum of statehood. Based on the programmatic ideas of social evolutionism, decentralization, mutually agreed decision-making procedure and private autonomy, he believed that institutions should not be absolutized, but such that they can change and improve. In society, there should be free economic competition of all citizens within the limits determined by the constitution, and the "invisible hand" of the market should harmonize fair mutual relations between them. For F. Hayek, freedom is a principle that has an ethical meaning. For him, freedom is the freedom of the rich agents; the state must create prerequisites for independent economic activity, in which the freedom of some economic agents should not interfere with the freedom of others [3, p. 288].

J. Rawls, based on his own theory of justice, proposed, according to C. Dierksmeier, the qualitative characteristics of freedom to be introduced by quantitatively calculated utility. He used certain procedural rules that create conditions for a free social contract between citizens, which builds the framework of the political system only on ethically acceptable bases [3, p. 289]. J. Rawls sought to avoid metaphysics and to base his own theoretical positions on the observed nature of man when the liberal social order was established. According to J. Rawls, negotiation positions between individuals are exclusively utilitarian in nature, and relationships between individuals depend on the approximate symmetry of the price-benefit potential between those involved in mutual exchange. He proposes ethical relativism in foreign policy, and dogmatic liberalism in domestic policy [3, p. 289].

Analysis of the concepts of F. Hayek and J. Rawls, according to C. Dierksmeier, shows that the quantitative approach does not work and constantly slides to qualitative concepts, because liberalism is dogmatic and does not accept criticism. In the end, philosophical liberalism slides into positivist physicalism. The theory of quantitative freedom is not self-sufficient and requires qualitative addition and justification. C. Dierksmeier notes: "Quantitative freedom finds its foundation in qualitative freedom; qualitative freedom reveals its measure in quantitative freedom" [3, p. 291].

K. Galbraith's concept of economic and political freedom, according to C. Dierksmeier, is a concept of qualitative freedom. K. Galbraith tried to connect economics with social sciences and practical philosophy, focusing on freedom and justice. K. Galbraith believed that citizens can significantly influence social changes, therefore it is necessary to encourage awareness of citizens in the mechanisms of influence on economic processes in order to introduce conceptual tools in the public interest in liberal reforms of their life world. He campaigned for the democratization of the economy by means of reflexive self-critical economic activity. He deprived economics of the remnants of the natural sciences, since the latter are characterized by a hidden normativity [3, p. 291]. In his opinion, it is necessary to show the values that govern the economy and economists in order to freely determine the economic parameters and institutions that affect our lives. In this sense, how opinions, power and markets are formed under the powerful influence of economic entrepreneurs is very important. In order for freedom not to be reduced exclusively to freedom of commerce, democratization of economic policy is necessary. Everyone's freedom must be taken beyond the economic analysis of utility and costs [3, p. 291]. F. Laloux in a certain sense developed the ideas of K. Galbraith. Also relying on the philosophical concept of K. Wilber [11], F. Laloux believed that by developing a higher level of moral and ecological consciousness, individuals in advanced production teams can introduce responsible self-management and create more harmonious social relations [7].

The theory of qualitative freedom allows us to distinguish between its single vision and multifaceted manifestations, it can integrate the most diverse concepts of freedom (negative, positive, substantial, emancipatory, republican, procedural, etc.). While the quantitative approach encourages everyone to maximize options, the idea of qualitative freedom offers openness and variety. Qualitative considerations should precede quantitative measurements of individual and social spheres of freedom and give instructions to the latter. Therefore, qualitative freedom realizes and justifies quantitative problems [3, p. 292].

The incubator of new developments, according to C. Dierksmeier, is civil society, which functions through the cooperation of citizens, the competition of innovations in business or in the search for scientific truth. Politicians in this matter lack the experience and understanding to prudently achieve their goals. Politicians do not know enough what society needs for its competitive development [3, p. 293].

The logic of qualitative freedom (freedom of speech, freedom of religion, freedom of movement, etc.) is more categorical and unconditionally assumes mutual recognition of each other's freedom by citizens. In this sense, the idea of qualitative freedom focuses on asymmetric relations between individuals. We must recognize basic human rights without getting anything in return [3, p. 42].

Freedom can actually be realized in society if, according to C. Dierksmeier, it is fair freedom for everyone. Human freedom should be realized not only in the guarantees of preserving his life and inviolability of his property, but also in the possibility of self-realization in various spheres of life. The realization of freedom requires a socially active state, the autonomy of each person, a developed civil society and a cultural community that will cultivate the spread of values. At the same time, freedom is inseparable from a person's willingness to take responsibility for the protection and reproduction of the environment, the formation of adequate customs, as well as from whether members of society willingly comply with legal rules or only under the threat of sanctions [3, p. 311]. In a society, freedom can be rightly distributed if all its members have equal access to public goods, such as education, health

care, culture, transport. If the global society is moving towards a global society in which everyone makes a decent contribution to the decent life of all, then there should not be excessive material stratification, in which there is a separation of the rich and rejection of the poor. At the same time, the social practice should be encouraged, when a person who has equal opportunities with others, is promoted to leadership positions through his own work and should be rewarded. Tyrannical and anarchic conditions mostly deprive citizens of both freedom and equality [3, p. 312].

In order to realize freedom and equality of opportunities, it is necessary, according to C. Dierksmeier, to adhere to a global ethos that represents the heritage of all human traditions within the limits of a specific multiplicity of cultures, which are in a state of interaction and convergence and form the basis of human self-orientation. The key idea in the global ethos project is that as a result of the convergence of elementary values, people of different backgrounds can develop common ideas and meaningful cooperation through dialogue [3, p. 323–324]. The goal of developing a common global ethos is not leveling and standardization, but orientation and coordination of people's behavior so that people, according to their own beliefs, in all difficult situations find appropriate solutions to common problems that will arise before them [3, p. 325].

Thus, C. Dirksmeyer, researching quantitative and qualitative freedom, shows that it is necessary to overcome the pragmatist tendency of the latter and supplement it with qualitative freedom, which is oriented not only on the well-being and self-realization of individuals, but also on absolute values. The latter is a catalyst for the establishment of fair and balanced social relations, which allows us to successfully solve global problems.

A comprehensive approach to the problem of freedom was proposed by D. Frederick, analyzing it in several aspects: metaphysical, moral-ethical, social, scientific-experimental, and the last approach is dominant. Therefore, he begins his analysis by observing natural processes, which also include the adaptive actions of animals and humans. D. Frederik does not use the methodology of science of the 18th century

ry, in which the main principle was determinism, but he uses the methodology of science of the 20th and 21st centuries, in which the main principle is indeterminism and fallibilism. The fallibilist approach, developed by K. Popper, claims that it is impossible to definitively substantiate any beliefs, opinions and hypotheses, since there is always the possibility of replacing them with better ones; in other words, absolute certainty in epistemological propositions can never be achieved and all possibilities cannot be ruled out [6, p. 32].

According to D. Frederick, an individual action and an act of will are one and the same event. An act of the will is an indeterministic act which, being an act, is under the control of the one who acts. Actions are more or less predictable because they are carried out according to the laws of probability [6, p. 33]. Based on the theory of evolution, it can be assumed that animals also have a certain freedom of will, but they do not have a developed personality, which is inherent in humans, and do not feel responsibility for their actions. In addition, since the deep laws of nature have a probabilistic nature, it can be assumed that the voluntary actions of a person do not violate the laws of nature, but fit into them. A person in his subjective perception believes that his actions are manifestations of his will, and not just adaptive reactions of his organism. However, whether a person's volitional actions in their objective manifestation are the realization of free will is a question from the positions of fallibilism, which D. Frederick adheres to, cannot be decided definitively [6, p. 39].

D. Frederick distinguishes the understanding of the phenomenon of freedom by man in deductive-theoretical, empirical and practical aspects. In deductive reasoning, our goal is to find out what logically follows from a set of premises. We try to achieve our goal by first guessing a way to achieve the result and then accepting, rejecting, or testing that decision; and if we mean to check this solution, we can choose and propose another solution [6, p. 100].

In our empirical attempts to understand the world, we aim to improve our theories. If we find a discrepancy between our assumption and the result of observation, then we decide what adjustments to make in our theoretical statement, compare it with the previous one, and make

a choice of a better statement. In reasoning using practical arguments, a person tries to decide what to do. However, given the possibility of error, a person must decide whether to act on pre-existing knowledge of the situation or to test this knowledge. The decision of how to act can be nothing more than a guess [6, p. 100]. Accordingly, a person is instrumentally rational if he keeps his actual and potential actions open to reasoned criticism and is willing to revise his plans of action if criticism shows that his actual or potential actions are wrong [6, p. 102].

Separating objective and subjective rationality, D. Frederick notes that from the standpoint of the instrumental principle, a person is rational only when he acts in a way that corresponds to his goal. The objective goals of a person are those inherent to him ontologically in accordance with his own nature; namely, these are her absolute needs. A person's subjective goals are those that he makes with his intentions [6, p. 104]. Based on the idea of the fallibility of human activity, a person's subjective goals differ from his objective goals and only emphasize them. Actions are objective in the sense of a given goal (whether subjective or objective) if and only if the corresponding action achieves the given goal, regardless of whether the person thought about it or not. An action in the proper sense is subjective to achieve a goal only if one perceives the action in the proper sense to achieve that goal [6, p. 104].

Animals, according to D. Frederick, can act freely, according to their own nature, which includes physical characteristics, abilities, inclinations and needs. An animal adapts well when, thanks to its abilities and inclinations, it can satisfy its needs by being active in its own environment. An animal has a good life to the extent that its needs are satisfied. Social animals have a social structure within which they have different roles according to which they contribute to the life of the group and the reproduction of its genotype. Groups of animals have a certain culture by which they learn the modes of behavior which are prevalent in the group and which are transmitted by imitation from older to younger members [6, p. 140–141]. Some, though not all, animals are persons. A person has the capacity for critical rationality, which means that he can imagine alternatives to given proposals, and he

can use arguments to criticize the proposals before him, to compare better or worse ones. It thus has a developed language with descriptive and argumentative functions. A person also has an idea about the action that he can implement [6, p. 141].

According to D. Frederick, people are the only animals that know who are persons. Each person is born into a community with an institutional structure of greater or lesser complexity and with common knowledge and traditions that they share. His hypotheses about his nature derive primarily from the knowledge and customs he receives from his community, but his critical rationality allows him to criticize these hypotheses and act in an alternative way. An open society offers people more opportunities for greater freedom of choice between them; but it also gives a person the opportunity to define a new role for himself and the opportunity to make a living in accordance with it. In an open society, man not only has the ability to consider various theories about his nature and the best ways to find self-fulfillment; he also has the ability to test the most plausible of these theories in order to live up to them; taking precautions to reduce risks and costs where reasonable [6, p. 141].

The moral aspect of freedom is important in D. Frederick's concept of freedom. In his opinion, moral problems of relations between people are connected, among other things, with the issue of resource distribution between them. According to D. Frederick, a person lives a full life to the extent that he satisfies his needs, and this requires the use of resources. Resources consumed by one person are not available to others. A person should consume only those resources to which he is entitled. Man's moral duty is to limit the resources he spends on lifestyle experimentation for self-fulfillment. This is the objective basis of morality.

Objective moral rules give a person freedom for self-discovery. Therefore, objective moral rules are indirectly based on the absolute needs of people. They do not require a person to define and satisfy the absolute needs of others. These are such rules that the more people act in accordance with them, the greater the opportunities for people in general to discover and satisfy absolute needs for themselves

[6, p. 186]. In general, moral theories set limits, taking into account which people can still freely realize themselves.

An important factor in a person's realization of freedom is such an important institution as the state, which ensures compliance with social norms, and without the state there would be no developed civil society. From the Modern era, according to D. North, the state relies less and less on violence and is interested in the introduction of democracy and political freedom [8]; such a state and civil society, according to D. Acemoglu and J. Robinson, begin to compete for which of them will create the best conditions for the competitive free development of the economy [1].

According to D. Frederick, although the state is formed in the collective activity of individuals, it is separated from them. Between the state and citizens there are mutual obligations, in particular, not to surrender to voluntary slavery and to provide a fair share of the resources necessary for the state to fulfill its obligations, to follow fair state schemes for the transformation of non-owned or state resources into private property [6, p. 234–235]. The state is an abstract entity formed by relations, represented by persons who are officials of the state, contributing to the fulfillment of its obligations. The main duty of the state, according to D. Frederick, is to ensure people's freedom to experiment with different lifestyles to achieve self-realization, therefore every state has an obligation to its subjects to be a liberal state. A fundamental duty of the liberal state is freedom of speech, because self-actualization depends on self-knowledge, which in turn depends on the freedom to examine and criticize even their inherited narratives that may be part of a person's identity. But the state must also ensure and ban those statements that have a high probability of causing an immediate violation of the legal rights of individuals [6, p. 235–236].

In a civilized society, it is assumed by default that one should experiment in order to discover what satisfies him, but in doing so he must avoid violating moral rules so that others also have the freedom to experiment to discover what satisfies them. The duty of the state is to ensure the maximum freedom of individuals by observing a set of moral rules set forth in the best moral theories [6, p. 237].

D. Frederik examines the important role of the state in maintaining the conditions that ensure the freedom of human self-realization and the fair distribution of relevant resources among citizens. At the same time, since the beginning of 2022, humanity has faced the problem of the need to consolidate civilized states in connection with the aggression of totalitarianism against democracy and freedom.

Also, M. Farina and A. M. Lavazza consider the duties of the state in relation to the rights of citizens. The state's concern for the protection of citizens from epidemics, in particular the Covid-19 pandemic, should not, in their opinion, lead to a violation of the individual's right to privacy. Thus, in the use of digital technologies to monitor the spread of Covid-19, there is a threat of violation of privacy of a person's private life, control over his contacts and establishment of surveillance, which limits his freedom [4, p. 3]. Biopolitics as control exercised over people's bodies through the categories of science and medicine cannot be excessive and violate inalienable human rights and freedoms. After all, not all epidemic risks are the same and so threatening that they can be exchanged for basic values. According to M. Farina and A. M. Lavazza: "The task of a philosophical and ethical reflection is then to identify a correct balance between the degree of immunity that is thought to be necessary and the respective reduction of other inalienable values and rights. Biopolitical decisions that put immunity first as a synonym of security run into the risk of sacrificing privacy and basic freedoms, by using technical tools that promise highly effective control over the spread of the virus" [4, p. 3]. Control over a person's contacts violates his basic rights, constrains his actions, which affects his freedom of activity and reduces his creative potential. This ultimately affects the competitiveness of the society's economy as a whole. Therefore, in society, it is necessary to establish appropriate supervisory bodies under government control, which will monitor the balance between the specified risks and establish sanctions for uncontrolled processing of personal data [4, p. 3]. In order to solve this problem, according to M. Farina and A. M. Lavazza, the biopolitics of the state regarding the immunity of the population should be proportional to the existing dan-

ger. In addition, the state must monitor software vulnerabilities and implement a system of checks and balances to prevent discovered abuses [4, p. 4].

Thus, in the conditions of radical changes in the modern world, new interpretations of the phenomenon of freedom, which were considered insignificant earlier, come to the fore. Man begins to understand freedom in connection with natural, material, ecological, social, cultural, psychological and other resources that are at his disposal and that should be fairly distributed in the global society. For this, the understanding of freedom as "freedom from" and "freedom for" should be supplemented by the distinction between quantitative and qualitative freedom in order to reflexively regulate its implementation. In addition, the distribution of the resource of freedom for the self-realization of a person must be planned in the time of his life perspective in order to achieve the maximum self-realization of a person in the conditions of limited material and environmental resources and the imperative of fair distribution of these resources with other persons.

So, the pragmatist understanding of freedom does not contradict the fact that it should also be valuable, because for the realization of values, which includes the need to provide human life with material resources that cannot be neglected. However, in addition to the values of human survival, there are equally important values of development and global ecological well-being of mankind. In this sense, higher transcendental values promote more harmonious and productive social relations and are also pragmatic.

Originality. A pragmatic approach to the understanding of human freedom is an important tool for its adaptation to nature and society, however, a person adapts better to the natural and social environment in free competitive creativity and solidary co-creation with other individuals. A creative value approach to freedom means the free self-realization of a person on the basis of universal values at the expense of less and less use of non-renewable natural resources and greater use of intellectual and spiritual resources. The conceptual base and practical ability of the pragmatist approach is developed by expanding it at the expense of transcendental values, including the values of freedom. In

times of crises and civilizational transformations, society can avoid wars, severe social upheavals, and restrictions on freedom if, listening to the humanitarian elite, it sufficiently understands the deep laws of human and social development, and applies them in its own life practice.

Conclusions. As a result of the aggravation of crisis phenomena in the modern world, including large-scale military confrontations, as well as the growing threat of climate catastrophe, the focus of philosophical research is the problem of the correlation of pragmatist and value approaches to the problem of freedom. The pragmatist approach here can be expressed as a problem of human distribution of the resource of freedom in time (A. Schmidt), as a problem of quantitative freedom (C. Dierksmeyer), or one or another way of maintaining the distribution of the resource of freedom among citizens by the state (D. Frederick). If the realization of these values in the life of a person and society does not take place with the participation of the humanitarian elite of society through enlightenment and the introduction of progressive social practices, then mankind will acquire relevant knowledge in the conditions of destructive wars and environmental disasters.

LITERATURE

1. Acemoglu D., Robinson J. *The Narrow Corridor: States, Societies, and the Fate of Liberty*. Penguin Press, 2019. 576 p.
2. Diamond J. *Upheaval: Turning Points for Nations in Crisis*. Little, Brown and Company. 2019. 512 p.
3. Dierksmeier C. *Qualitative Freedom. Autonomy in Cosmopolitan Responsibility*. Springer, Switzerland, 2019. 377 p. DOI: 10.1007/978-3-030-04723-8
4. Farina M., Lavazza A. The meaning of Freedom after Covid-19. *History and Philosophy in the Life Sciences*. 2021. 43: 3 P. 2–6. DOI: 10.1007/s40656-20-00354-7
5. Ferber R. *Key Concepts in Philosophy. An Introduction*. Academia Verlag. Sankt Augustin, 2015. 242 p.
6. Frederick D. *Freedom, Indeterminism, and Fallibilism*. Springer, Palgrave Macmillan, Switzerland. 2020. 266 p. DOI: 10.1007/978-3-030-48637-2

7. Laloux F. *Reinventing Organizations: A Guide to Creating Organizations Inspired by the Next Stage in Human Consciousness*. Nelson Parker. 382 p.
8. North D., Wallis J., Weingast B. *Violence and Social Orders: A Conceptual Framework for Interpreting Recorded Human History*. Cambridge University Press, 2012. 346 p.
9. Schmidt A. T. An unresolved problem: freedom across lifetimes. *Philosophical Studies*. 2017. 174: 1413-1438. DOI: 10.1007/s11098-016-0765-5
10. Wezsaecker von E, Wijkman A. *Come On! Capitalism, Short-termism, Population and the Destruction of the Planet*. Springer, 2018. 220 p.
11. Wilber K. *A Theory of Everything: An Integral Vision for Business, Politics, Science, and Spirituality*. Shambhala, 2000. 176 p.

REFERENCES

- Acemoglu, D., Robinson, J. (2019). *The Narrow Corridor: States, Societies, and the Fate of Liberty*. Penguin Press.
- Diamond, J. (2019). *Upheaval: Turning Points for Nations in Crisis*. Little, Brown and Company.
- Dierksmeier, C. (2019). *Qualitative Freedom. Autonomy in Cosmopolitan Responsibility*. Springer, Switzerland. 377 p. DOI: 10.1007/978-3-030-04723-8
- Farina, M., Lavazza, A. (2021). The meaning of Freedom after Covid-19. *History and Philosophy in the Life Sciences*, 43(3), 2-6. DOI: 10/1007/s40656-20-00354-7
- Ferber, R. (2015). *Key Concepts in Philosophy. An Introduction*. Academia Verlag. Sankt Augustin.
- Frederick, D. (2020). *Freedom, Indeterminism, and Fallibilism*. Springer, Palgrave Macmillan, Switzerland. DOI: 10.1007/978-3-030-48637-2
- Laloux, F. (2015). *Reinventing Organizations: A Guide to Creating Organizations Inspired by the Next Stage in Human Consciousness*. Nelson Parker.
- North, D., Wallis, J., Weingast, B. (2012). *Violence and Social Orders: A Conceptual Framework for Interpreting Recorded Human History*. Cambridge University Press.

Schmidt, A. T. (2017). An unresolved problem: freedom across lifetimes. *Philosophical Studies*, 174: 1413-1438. DOI: 10.1007/s11098-016-0765-5

Wezsaecker, von E, Wijkman, A. (2018). *Come On! Capitalism, Short-termism, Population and the Destruction of the Planet*. Springer.

Wilber, K. (2000). *A Theory of Everything: An Integral Vision for Business, Politics, Science, and Spirituality*. Shambhala.

Любивий Я. В.

доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, м. Київ, Україна; e-mail: yaroslav.lyubiviy@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9929-7323>

Прагматистське та ціннісне розуміння свободи у кризову добу

Анотація

Мета статті полягає у тому, щоб показати, що під час аналізу еволюційних змін у суспільстві прагматистський підхід до проблеми свободи в цілому не суперечить ціннісному, оскільки важливою цінністю є підтримання життєдіяльності й вільного розвитку людини й суспільства. Проте, у ситуації кардинальної трансформації глобального соціуму, кліматичних загроз й військово-політичних протистоянь свободи й демократії, з одного боку, та тоталітаризму й авторитаризму – з іншого, на перше місце виходять вищі трансцендентні цінності, які також мають прагматичну мету виживання людської цивілізації. Прагматизм у теоретичній площині вважає важливим визнання критерієм істини її повторюваність та підтверджуваність (Р. Фербер), а у практичній – можливість реалізації ідей людини на практиці. Зважаючи на це, у процесі розгляду протистояння прагматистських й ціннісних аспектів під час аналізу проблеми свободи можливі кілька підходів. По-перше, визнати, що вузький прагматизм керується егоїстичними цінностями у процесі розподілення ресурсу свободи, тим самим руйнуючи продуктивну соціальну взаємодію, і врешті-решт виявляється «некорисним». По-друге, визначити, що певні, навіть трансцендентні, цінності, найважливішою з яких є свобода, є практично корисними і такими, що не суперечать ідеї прагматизму. Тому вони можуть бути

включені у саму прагматистську категоріальну систему як орієнтир до дій. Водночас, вищі трансцендентні цінності є невичерпними і прагнення втілити їх повною мірою може бути задоволене лише у майбутньому. Прагматистський підхід до розуміння свободи людини є важливим інструментом її адаптації до природи й суспільства, проте людина краще адаптується до природного й соціального середовища у вільній конкурентній творчості і солідарній співтворчості з іншими особами. Творчий ціннісний підхід до свободи означає вільну самореалізацію людини на засадах загальнолюдських цінностей за рахунок дедалі меншого використання невідновлювального природних ресурсів та більшого використання інтелектуально-духовних ресурсів. Концептуальна база і практичний хист прагматистського підходу розвиваються шляхом його розширення за рахунок трансцендентних цінностей, що включають і цінності свободи. У часи криз та цивілізаційних трансформацій суспільство може уникнути війн, жорстких соціальних потрясінь та обмежень свободи, якщо, прислухаючись до гуманітарної еліти, достатньою мірою розумітиме глибинні закономірності розвитку людини й суспільства і застосовуватиме їх у власній життєвій практиці. Також відзначено, що прагматистський критерій істини демонструє міру втілення практичних ідей. Унаслідок загострення у сучасному світі кризових явищ, зокрема й масштабних військових протистоянь, а також зростання загрози кліматичної катастрофи, центром уваги філософського дослідження стає проблема співвідношення прагматистського й ціннісного підходів до проблеми свободи. Прагматистський підхід тут може набувати вираження як проблема розподілення людиною ресурсу свободи у часі (А. Шмідт), як проблема кількісної свободи (К. Дірксмеєр), або того чи іншого способу підтримання з боку держави розподілення ресурсу свободи між громадянами (Д. Фредерік). Суперечність між прагматистським і ціннісним підходом долається шляхом включення у прагматистський категоріальний апарат процедур оцінювання та практичних схем діяльності людства на основі вищих трансцендентних цінностей. Водночас, прагматичний критерій істинності дає змогу подолати популізм. Якщо реалізація цих цінностей у життєдіяльності людини й суспільства не відбуватиметься за участю гуманітарної еліти суспільства шляхом просвітництва й впровадження прогресивних соціальних практик, то людство засвоюватиме відповідні знання в умовах руйнівних війн та екологічних катастроф.

Ключові слова: свобода, ресурси свободи, цінності, прагматизм, відновлювана енергія, кліматична катастрофа, війна.

УДК 316.32:321.7]:316.42

DOI 10.35423/2078-8142.2023.1.1.2

О. Н. Кубальський,

кандидат філософських наук, доцент,

провідний науковий співробітник,

*ДУ «Інститут досліджень науково-технічного потенціалу
та історії науки ім. Г.М. Доброва НАН України»,*

м. Київ, Україна,

e-mail: kubalsky@nas.gov.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7956-3150>

ДЕМОКРАТИЗАЦІЯ НАУКИ І СУСПІЛЬСТВА У ГЛОБАЛЬНИХ УМОВАХ СОЦІАЛЬНОЇ ТУРБУЛЕНТНОСТІ

В умовах соціальної турбулентності, що характеризують розвиток глобальної цивілізації в останнє десятиліття, демократизаційні процеси набувають різноманітних, непередбачуваних форм. Це актуалізує соціально-філософську рефлексію щодо нових форматів, специфікацій та тенденцій демократизації в різних країнах. На українському тлі особливо яскраво проявляються проблематичні аспекти демократизації у просторі соціальної турбулентності. У статті аналізується, наскільки важливою є демократизація науки для загального впровадження демократично-правових принципів у державотворчий процес загальнонаціонального характеру. Наголошується, що демократизація науки продовжує демократизацію суспільства і є такою діяльністю, що в принципі передбачає і насправді сприяє демократичним практикам у ширшому соціальному контексті. Підсумовується, що демократизація передбачає поступовий перехід від недемократичних форм і методів управління та організації усіх сфер суспільного життя, включаючи науку, до демократії, запровадження демократичних інститутів, практик і цінностей. Потреба в демократизації науки спричинена не лише фактором тривалого розвитку вітчизняної

науки в умовах спочатку тоталітаризму, потім демократичного транзиту, а й через величезний вплив результатів наукових досліджень на суспільне життя. Демократизація науки потрібна для прогресивного розвитку самої науки та всіх сфер, на які вона впливає, а також з метою покращення якості демократії й прискорення демократизації суспільства.

Ключові слова: демократизація, соціально-турбулентний простір, демократизація науки, глобалізація, елітарність науки.

Одним з визначальних принципів суспільного розвитку в умовах соціальної турбулентності є демократизація. Демократизація розглядається як невідмінна передумова розвитку духовної культури, всебічного поширення духовного процесу, де акцент робиться на обізнаності культури загальнолюдських цінностей, ідеалів і принципів. Передусім звернемося до сутності демократизації та окреслимо її вияви у науці.

Поняття «демократизація» розуміють як процес становлення (поступового утвердження) принципів демократії у країні, послідовне формування та розвиток демократичного ладу [4, с. 128–130]. У сучасному науковому та суспільно-політичному дискурсах воно є тісно пов'язаним із суспільними процесами переходу від авторитаризму до демократії, які узагальнено називають демократичним транзитом [7]. Український історик Я. Калакура стверджує щодо цього: «За великим рахунком, “демократичний посткомуністичний транзит” передбачає поступовий і тривалий перехід від недемократичних форм і методів управління та організації усіх сфер суспільного життя, включаючи й архівну, до демократії (народовладдя), запровадження демократичних інститутів, практик і цінностей. Цей процес має цивілізаційний вимір і супроводжується формуванням громадянського суспільства, утвердженням правових засад і демократичних процедур, встановленням порядку, зорієнтованого на інтереси більшості і вирівнювання статусу, прав і обов'язків усіх громадян» [5, с. 122]. За свідченням українського політолога М. О. Олійника, «процес демократизації характеризується спрямованістю на розширення прав та свобод громадян, роз-

виток інституцій громадянського суспільства, підвищенням рівня участі громадян у прийнятті та реалізації політичних рішень, посиленням контролю суспільства за діяльністю держави, забезпеченням плюралізму та вільної конкуренції» [7, с. 88].

Вітчизняна наука тривалий час функціонувала у недемократичному суспільстві під впливом ідеологічних догм та централізованим керівництвом партійних чиновників, отже, потреба її демократизації не викликає сумнівів. Той факт, що вітчизняна наука вже понад 30 років позбавлена тоталітарних впливів, не зробив її демократичною. Адже демократизація – це тривалий та дуже складний процес. Як демонструє світовий досвід, в окремих випадках перехід до демократії обчислюється десятиріччями та навіть поколіннями. Потрібний тривалий час, щоб партії адаптувалися в середовищі взаємної довіри і толерації, поваги до закону, а досягнення цього уможлиблюється лише через тривалу конкуренцію, взаємодію і демократичні вибори. Відповідно, як відзначає вітчизняна дослідниця Н. Латигіна, «чим менше практичного досвіду багатопартійності, чим несприятливіші соціально-економічні умови, які сприяють виробленню терпимості, тим триваліший необхідний часовий інтервал» [6, с. 71].

Так, саме науковцям, які тривалий час у своїх працях орієнтувались на ідеологічні принципи марксизму-ленізму, а свої відносини з науковою спільнотою будували на принципах партійної дисципліни, потрібен час, щоб збагнути та прийняти демократичні норми та принципи у науковій роботі та взаємодії з колегами. Нове покоління науковців, становлення якого відбувалось в умовах тривалого демократичного транзиту, відчувало ті самі труднощі адаптації, що й усе суспільство, а саме – невизначеність, відсутність розуміння вектору подальшого руху, незнання та нерозуміння принципів та моделей поведінки, брак підтримки з боку досвідчених громадян (колег), ціннісний вакуум тощо. Перед усіма поколіннями науковців, що їх наукова творчість відбувалась або відбувається у часи демократичного транзиту, так само, як перед більшістю свідомих громадян, постало завдання не лише зрозуміти сутність головних принципів демократії, а й діяти згідно з ними. Адже, «щоб

демократія стала в суспільстві реально діючою системою влади, важливо, щоб люди не тільки розуміли сутність її головних принципів, а й були згодні жити згідно з цими принципами – самостійно, з усією повнотою відповідальності, без постійної опіки всеїсної влади. Далеко не завжди такий спосіб життя створює людині емоційний комфорт. За право вибору доводиться розплачуватися відповідальністю, за рівність можливостей-критичним оцінюванням своїх здібностей, за свободу – невизначеністю. Таку високу ціну не завжди можуть сплатувати навіть ті люди, які живуть у стабільних суспільствах із багатими демократичними традиціями. А в умовах нестабільності й хаосу, коли на очах руйнується звичний спосіб життя, навряд чи можна сподіватися на громадську згоду щодо дальшого просування до демократії» [2, с. 167].

Тому протягом усього періоду демократичного транзиту, на думку Ярослава Калакури, «істотним гальмом демократизації суспільства виступають: кризові явища в економіці та політиці, помітна забюрократизованість управлінських структур, низький рівень законопослушності, виконавської дисципліни і культури роботи чиновників, їх моральності, корупція на різних щаблях влади і управління, недостатня політична, правова і громадянська свідомість, а також негативні прояви корупції, зловживання службовим становищем, соціально-майнового розшарування та конфліктності, активізації криміналітету» [5, с. 122]. Ті самі фактори чинять деструктивний вплив на науку й виступають перешкодами для її демократизації. На жаль, у вітчизняній науці зберігається бюрократизм, корумпованість, мають місце випадки зловживання службовим становищем, час від часу викриваються факти академічної недобросовісності, наукове звання і науковий статус подеколи стають об'єктом купівлі-продажу.

Відзначимо, що потреба в демократизації науки спричинена не лише фактором тривалого розвитку вітчизняної науки в умовах спочатку тоталітаризму, потім демократичного транзиту. Наука потребує демократизації через масштаб і силу впливу результатів наукових досліджень на суспільне життя: з одного боку, самі науковці схильні до елітизму і деякої відстороненості від публічного

життя (через надмірне побоювання втратити політичну безсторонність і наукову об'єктивність), а з іншого – саме суспільство прагне бути більш близьким до роботи науковців – активніше залучати їх до вирішення гострих суспільних проблем.

Особливо вплив науки на різні сфери суспільного життя, а отже, й суспільний інтерес у регулюванні наукової діяльності зросли в умовах становлення і розвитку інформаційного суспільства. Прагнення демократизувати науку, відзначає французький дослідник М. Доменек, виникло через процеси та ситуації, які розпочалися у XX ст. і стосуються того, що називають «суспільством знань». Зміни, що призвели до дедалі більш консолідованої домінуючої ролі знань у нашому суспільстві, докорінно змінили умови участі у громадському та політичному житті. Одна з головних змін стосується зростаючої ролі експертних знань, насамперед через втручання вчених та техніків в обговорення процесів та прийняття політичних рішень. У багатьох випадках результатом залучення експертів є те, що громадяни усуваються від процесу прийняття рішень і більше не беруть участі у суспільному житті. Оскільки широка громадськість не має ні знань, ні ресурсів, потрібних для її здобуття, вона навряд чи може гарантувати, що її голос буде почутим у процесі розробки та впровадження різних видів політики. Тож, формування політики ризикує бути занадто широко визначеним внесками експертів [12].

Отже, поняття демократизація науки характеризує перехід від недемократичних форм і методів управління та організації в науці, до демократії, запровадження у науковому середовищі демократичних інститутів, практик і цінностей, а також, як відзначає турецький дослідник Ф. Куртулмус, «передбачає, що громадськість має більший вплив на науку, і цей вплив розподіляється більш рівномірно серед представників громадськості» [15]. Власне саме з впливом громадськості на науку здебільшого пов'язують її демократизацію в іноземній науковій літературі.

Таким чином доходимо висновку, що наука потребує демократизації заради втілення в життя свободи думати, висловлювати свою думку, досліджувати, які тісно пов'язані з демократією, зара-

ди розвитку інноваційного мислення та здійснення інноваційного прориву в політиці, економіці та культурі, заради покращення якості наукових досліджень та зростання практичної користі їх результатів для суспільства. Тобто демократизація науки потрібна для прогресивного розвитку самої науки та усіх сфер, на які вона впливає. Більше того, демократизація науки потрібна також для покращення якості демократії, для прискорення демократизації суспільства.

Таку точку зору обстоював свого часу Джон Дьюї, вважаючи, що доля демократії тісно пов'язана з долею науки в сучасному суспільстві. Оскільки між тією самою наукою, на якій нібито заснована і наша система освіти, і засадами сучасного суспільства існує найтісніший зв'язок. Сучасна наука ґрунтується на певній системі норм, які, якщо розглянути їх ближче, мають формувати особливий тип суб'єкта – такого, який саме і є суб'єктом вільного і демократичного суспільства, заснованого на знаннях. Не «виховувати», вселяючи певні етичні заповіді або, тим більше, політичні уподобання, установки, а просто виробляти певні установки мірою включення в середовище, яка претендує на науковий характер [11].

Своєрідну кореляцію між розвитком демократії та науки відзначав також американський інтелектуал Роберт Кун, вважаючи, що наукова грамотність стимулює демократію, і це є важливою допоміжною перевагою просування науки. Свою точку зору дослідник аргументує двома тезами: 1) наука виховує критичне мислення, отже, змінює мислення звичайної людини; 2) наука здатна сприяти терпимості, що веде до покращення взаємодії між членами суспільства. У своїй публікації він демонструє, що в країнах, де є розвинутою демократія, є розвинутою і наука. І навпаки, в країнах, де наука слабка, а наукові способи мислення не мають значного впливу, уряди, зазвичай, коливаються від недемократичних до тоталітарних. Демократична країна зі сталою економікою та високою грамотністю схильна до зміцнення науки, так само, як наукова країна схильна до зміцнення демократії. І навпаки, відсутність навіть елементарного наукового розуміння скорочує величезну кількість

населення планети і тим самим загрожує світовій спільноті, посилюючи нерівність та розпалюючи образу [14, с. 388].

Думку про взаємозв'язок науки і демократії висловлювали й інші філософи, деякі навіть замислювались над можливістю науки бути моделлю для організації суспільного життя.

До метафори «наукової республіки» або «республіки вчених» звертаються у своїх працях М. Полані та К. Поппер. Республіка науки у Полані не керується тим суспільством, всередині якого вона перебуває. Більше того, вона вимагає самоуправління: «Академічна наука повинна бути екстериторіальною, щоб забезпечити управління виключно науковою думкою» [17, с. 67]. А К. Поппер дотримується іншої думки, розглядаючи науку як взірць для відкритого суспільства. Ідеї дослідника розвивають його американські послідовники Марк Ноттурно та Джордж Сорос [16].

Деякі дослідники вважають утопічним брати науку за взірць демократичності для суспільства. Наприклад, цю тезу жорстко заперечує досвід того, якою мірою сучасна російська наука виявилася залежною від авторитарної політики російської держави на прикладі залучення російських науковців до легітимації війни росії проти України. Російські науковці не лише не вплинули ні своїм демократичним прикладом, ні прямим запереченням практик загарбницької війни загалом і воєнної агресії проти України, зокрема, але більше того – вони або відкрито підтримали цю війну й агресію, або надали їй свою мовчазну згоду. То чи можна робити такі узагальнюючі оптимістичні чи песимістичні судження щодо науки як взірця для наслідування у питаннях демократичних цінностей та демократичних практик?

Усе ж науковця варто розглядати як інтелектуала, який попри те, що в цілому підтримує певні академічні практики (серед яких є і дуже демократичні, і доволі елітаристські), завжди повинен займати свідому позицію щодо власної ролі у суспільстві. Адже значущість наукових відкриттів та й взагалі наукової роботи у сучасному суспільстві як суспільстві знань є дуже високою: саме наука суттєво змінила суспільство, надавши йому нечувані раніше

ресурси. Тому варто звернути увагу на те, як у світі ставляться до ролі інтелектуалів у суспільному житті. Традиційно тон тут задають французькі інтелектуали, погляди яких було досліджено й узагальнено, зокрема українською дослідницею Тетяною Андрійчук [1]. Серед них можна умовно вирізнити соціалістів, лібералів і консерваторів. Останні нерідко подають себе як технократи з метою уникнути звинувачень у реакціонізмі і супротиві всьому новому.

Класичним представником ліберальних французьких інтелектуалів був Реймон Арон, який роз'яснював, що ліберальна демократія передбачає політичне розмаїття не лише в ідеологічному спектрі, який відображається у множині політичних партій, а й розмаїття інституційного забезпечення права виборців реалізувати своє право впливати на владу – окрім базового виборчого права, яке періодично реалізують усі громадяни, вони також можуть утворювати розмаїті непартійні політичні утворення, які також впливають на владу, але вже постійно: незалежні ЗМІ, групи тиску, експертні середовища тощо. Таким чином має бути конституційно захищені і організаційно забезпечені «свобода обговорень всього, що передбачається прийняти, та надання права брати участь у обговоренні всім, кому хочеться» [10, с. 282]. Ці ліберальні ідеї згодом розвиває інший французький інтелектуал, Жан-Франсуа Ревель, який відзначає кризу цих ідей у сучасній Франції та інших західних демократіях, пов'язану з «демократичною апатією», загальним політичним скептицизмом, причиною якого часто-густо постає політичний елітизм і недостатній розвиток загальної громадянської культури суспільства [8].

Із соціалістичних позицій значно гостріше критикує сучасну версію лібералізму як невдалої версії демократії, яка надмірно покладається на захист прав людини, представник французьких інтелектуалів Марсель Гоше, який вважає таке педалювання прав людини «масштабним відхиленням в історії ліберальних демократій» [3, с. 312]. Потрібно більш чітко формувати демократичні інституції влади, а не очікувати невідому їх конфігурацію залежно від примхливої волі виборців, які можуть захотіти і чогось недемократичного.

тичного. Інакше, як у Німеччині початку 1930-х років, демократія знову може спрацювати «проти самої себе». Таким чином, як і Ревель, але на інших засадах, Гоше доходить висновку щодо необхідності покращення громадянської культури, але додає до цього ще й збереження ролі політичних еліт.

Певною мірою на теоретичний синтез і врахування сильних сторін цих двох протилежних концептуальних позицій претендує французький мислитель і політтехнолог П'єр Розанвалон, який вбачає провідну роль науковців і інтелектуалів як тієї еліти, яка здатна бути своєрідним третейським суддею, уникаючи крайнощів популізму та етатизму, розвивати концептуально та сприяти практично поширенню ідей демократії наближеності (через постійні зустрічі представників влади з виборцями – за участі експертів-консультантів), рефлексивної демократії (посилення ролі таких інституцій постійної політичної рефлексії як Конституційний суд, громадські об'єднання тощо), а також демократії безсторонності (яка забезпечуватиме справедливе врегулювання суперечок між сторонами на правових засадах) [9]. Усі ці три демократії разом працюють як «контр-демократія» порівняно з бюрократичним апаратом демократичної держави: це демократії громадянського суспільства, принципово плюралістична інстанція, яка не дає монополізувати владу бюрократам [18].

Таким чином, якщо наука не ставить перед собою амбітну мету демократизувати суспільство, тоді цілком можливим є зворотний і далеко не завжди демократичний вплив суспільства на науку. А поширення авторитаризму у науці, як ми вище продемонстрували, аж ніяк не сприяє розвитку науки ні як соціального інституту, ні тим більше як демократичної спільноти-республіки вчених.

Отже, демократизація науки продовжує і поглиблює демократизацію суспільства і є такою діяльністю, що в принципі передбачає і насправді сприяє демократичним практикам у більш широкому соціальному контексті. Підводячи підсумки здійсненого дослідження, відзначимо наступне: демократизація передбачає поступовий перехід від недемократичних форм і методів управління та

організації усіх сфер суспільного життя, включаючи науку, до демократії, запровадження демократичних інститутів, практик і цінностей. Потреба в демократизації науки спричинена не лише фактором тривалого розвитку вітчизняної науки в умовах спочатку тоталітаризму, потім демократичного транзиту, але через величезний вплив результатів наукових досліджень на суспільне життя. Демократизація науки потрібна для прогресивного розвитку самої науки та усіх сфер, на які вона впливає, а також для покращення якості демократії й прискорення демократизації суспільства.

ЛІТЕРАТУРА

1. Андрійчук Т. С. Сучасні концепції демократії у працях французьких дослідників. *Вісник НТУУ «КПІ» Політологія. Соціологія. Право*. 2012. № 1(13). С. 12–17.
2. Балута Т. П. Демократизація українського суспільства: шляхи та структурні фази демократизації. *VIRTUS: scientific journal*. 2015. № 4. С. 166–170.
3. Гоше М. *Демократія проти себе самої* / пер. з фр. О. Йосипенко, С. Йосипенко. Київ : Український центр духовної культури, 2006. 376 с.
4. *Енциклопедія державного управління: у 8 т. / гол. ред. Ю. В. Ковбасюк. Т. 8: Публічне врядування*. Київ : НАДУ, 2011. 630 с.
5. Калакура Я. С. Архівний менеджмент в умовах демократизації та децентралізації суспільства. *Архіви України*. 2016. № 5–6. С. 119–135.
6. Латигіна Н. Шляхи та структурні фази демократизації суспільства. *Політичний менеджмент*. 2005. № 2. С. 68–77.
7. Олійник М. О. Моделі демократичних перетворень та особливості демократизації політичного процесу в Україні. *Актуальні проблеми політики*. 2013. Вип. 49. С. 87–94.
8. Ревель Ж.-Ф. *Друга молодість демократії: Майбутнє демократичного імпульсу* / пер. з англ. Н. Комаровой. Київ : Сфера, 2001. 287 с.
9. Розанвалон П. *Демократична легітимність. Безсторонність, рефлексивність, наближеність* / пер. з фр. Є. Марічева. Київ : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2009. 287 с.
10. Aron R. *Democracy and totalitarianism: A Theory of Political Regimes*. New York : Frederick A. Praeger, 1969. 262 p.

11. Dewey J. *Problems of Man*. New York : Philosophical Library, 1946. 424 p.
12. Domènech M. Democratising science: A continuing challenge today. *Revue d'anthropologie des connaissances*. 2017. V. 11(2), y-af. <https://doi.org/10.3917/rac.035.0126>
13. Huntington S. *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*. Norman and London : University of Oklahoma Press, 1991. 366 p.
14. Kuhn R. L. Science as Democratizer. *American Scientist*. 2003. Vol. 91. Issue 5. P. 388–390.
15. Kurtulmuş F. The Democratization of Science. *Global Epistemologies and Philosophies of Science* / ed. by D. Ludwig, I. Koskinen, Z. Mncube, L. Poliseli, L. Reyes-Garcia. Routledge, 2021. doi.org/10.4324/9781003027140-16
16. Notturmo M., Soros G. *Science and the Open Society: the future of Karl Popper's philosophy*. Budapest : Central European University Press, 2000. 287 p.
17. Polanyi M. Republic of Science: Its Political and Economic Theory. *Minerva*. 1962. V. 1(1). P. 54–73.
18. Rosanvallon P. *La contre-démocratie: la politique à l'âge de la défiance*. Paris, Seuil, 2006. 345 p.

REFERENCES

- Andriychuk, T. S. (2012). Modern concepts of democracy in the works of French researchers. *Bulletin of NTUU "KPI" Political Science. Sociology. Law*, 1(13), 12-17. [In Ukrainian].
- Baluta, T. P. (2015). Democratization of Ukrainian society: ways and structural phases of democratization. *VIRTUS: scientific journal*, 4, 166-170. [In Ukrainian].
- Gaushet, M. (2006). *Human rights revolution*. Yosypenko, O. & Yosypenko, S. (Trans.). Kyiv: Ukrainian Center of Spiritual Culture. [In Ukrainian].
- Kovbasiuk, Y. V. (Ed.). (2011). *Encyclopedia of Public Administration*. V. 8: Public administration. Kyiv: NADU. [In Ukrainian].
- Kalakura, Y. S. (2016). Archival management in the conditions of democratization and decentralization of society. *Archives of Ukraine*, 5-6, 119-135. [In Ukrainian].

- Latyhina, N. (2005). Ways and structural phases of democratization of society. *Political management*, 2, 68-77. [In Ukrainian].
- Oliinyk, M. O. (2013). Models of democratic transformations and features of democratization of the political process in Ukraine. *Actual problems of politics*, 49, 87-94. [In Ukrainian].
- Revel, J.-F. (2001). *Democracy Against Itself. The Future of the Democratic Impulse*. Komarova, N. (Trans.). Kyiv: Sphere. [In Ukrainian].
- Rosanvallon, P. (2009). *Democratic legitimacy. Impartiality, reflexivity, closeness*. Marichev, E. (Trans.). Kyiv: Ed. house "Kyiv-Mohyla Academy".
- Aron, R. (1969). *Democracy and totalitarianism: A Theory of Political Regimes*. New York: Frederick A. Praeger.
- Dewey, J. (1946). *Problems of Man*. New York: Philosophical Library.
- Domènech, M. (2017). Democratising science: A continuing challenge today. *Revue d'anthropologie des connaissances*, 11(2). <https://doi.org/10.3917/rac.035.0126>
- Huntington, S. (1991). *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*. Norman and London: University of Oklahoma Press.
- Kuhn, R. L. (2003). Science as Democratizer. *American Scientist*, 91(5), 388-390.
- Kurtulmuş, F. (2021). The Democratization of Science. *Global Epistemologies and Philosophies of Science*. Ludwig, D., Koskinen, I., Mncube, Z., Poliseli, L., Reyes-Garcia, L. (Eds.). doi.org/10.4324/9781003027140-16
- Notturmo, M. & Soros, G. (2000). *Science and the Open Society: the future of Karl Popper's philosophy*. Budapest: Central European University Press.
- Polanyi, M. (1962). Republic of Science: Its Political and Economic Theory. *Minerva*, 1(1), 54-73.
- Rosanvallon, P. (2006). *La contre-démocratie: la politique à l'âge de la défiance*. Paris, Seuil.

Oleh Kubalskyi

Candidate of Philosophical Sciences (Ph.D.), Associate Professor, Leading Researcher, Dobrov Institute for Scientific and Technological Potential and Science History Studies of the NAS of Ukraine, Kyiv, Ukraine; e-mail: kubalskyi@nas.gov.ua; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7956-3150>

The problem of democratization of society in global conditions of social turbulence

Abstract

In the conditions of social turbulence that characterize the development of global civilization in the last decade, democratization processes take various, unpredictable forms. This actualizes the socio-philosophical reflection on new formats, specifications and democratization trends in different countries. Against the Ukrainian background, the problematic aspects of democratization in the space of social turbulence are especially evident. The article analyzes the importance of democratization of science for the general implementation of democratic and legal principles in the state-building process of a national nature. It is emphasized that the democratization of science continues the democratization of society and is an activity that in principle presupposes and actually promotes democratic practices in a broader social context. It is concluded that democratization implies a gradual transition from undemocratic forms and methods of governance and organization of all spheres of public life, including science, to democracy, the introduction of democratic institutions, practices and values. The need for democratization of science is caused not only by the factor of long-term development of domestic science in conditions of first totalitarianism, then democratic transit, but because of the huge impact of research results on public life. The democratization of science is necessary for the progressive development of science itself and all the spheres in which it affects, as well as for improving the quality of democracy and accelerating the democratization of society.

Keywords: *democratization, socially turbulent space, democratization of science, globalization, elitism of science.*

УДК 1(377.015.311:342.721)
DOI 10.35423/2078-8142.2023.1.1.3

Р. Г. Драпушко,
проректор Українського державного університету
імені Михайла Драгоманова,
м. Київ, Україна
e-mail: ronadr1502@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3089-5349>;

О. Є. Ільюк,
аспірант Українського державного університету
імені Михайла Драгоманова,
м. Київ, Україна
e-mail: ilyuk1987@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-0796-8797>

СТАНОВЛЕННЯ ФІЛОСОФІЇ ВОЛОНТЕРСЬКОГО РУХУ ЯК ТЕОРЕТИЧНОЇ ОСНОВИ ОСОБЛИВОГО РОЗУМІННЯ СВОБОДИ

Свобода постає як добра воля і вільний вибір громадянина, коли він виявляє себе як волонтер. Крім того, волонтерство завжди спрямоване на спільне благо і є важливою і відповідальною роботою, попри те, що до неї не може бути примусу. Назріло осмислення того, що волонтерство присвячене не супутнім або другорядним суспільним справам, як-то, наприклад, піклування про хворих вуличних тварин або екологічні рухи, але стосується самого сенсу суспільного життя як щирого прагнення творити добро для інших і піклуватися про створення спільного блага, незважаючи на меркантильний інтерес та егоїстичні мотиви. Волонтерство засвідчує, що найважливіші речі у взаємодії з іншими людьми не можна виміряти грошима чи домаганнями влади. Історія філософії додає важливі сенси до осмислення специфічної свободи, як вона себе врешті-решт проявляє у волонтерському русі. Філософія волонтерського руху – це практична філософія свободи. Слід

здійснити філософське переосмислення досліджень свободи людини як громадянина і як учасника інших соціальних взаємин, яке було здійснене в історії філософії з найдавніших часів. У цій статті лише позначено пунктиром основні ідеї, які мають значущість для філософії волонтерського руху сьогодні і які було сформульовано у різний період класиками філософської думки у світі і в Україні. В античності важливими є концептуалізації свободи Сократом та його послідовниками, а також представниками епікуреїзму та стоїцизму, у Середні віки – Святим Августином, Томою Аквінським, згодом – Мартином Лютером і Еразмом Роттердамським, у Новий час – концепції громадянських свобод Томаса Гобса, Жан-Жака Русо та інших, у філософії німецького ідеалізму важливим є зв'язок свободи і свідомості, у філософії лібералізму та прагматизму виявлено інституційні засади свободи, сучасна політична філософія розкриває зв'язок свободи особистості та її роль у розвитку громад. Дослідження свободи відіграють важливу роль у розвитку української філософії зокрема від Григорія Сковороди. Сучасні дослідники присвятили темі волонтерства дослідження у царині психології, соціальної роботи, політології та інших соціальних та гуманітарних наук, тоді як філософські дослідження свободи під кутом зору аналізу волонтерського руху лише починаються.

Ключові слова: філософія волонтерського руху, волонтерство, свобода, добра воля, вільний вибір.

Свобода є ключовим концептом у філософії волонтерського руху, адже він був би неможливим без доброї волі, яка є одним з основних проявів свободи у поведінці і мисленні людини. Особливої суспільної гостроти тема волонтерства в Україні набула з початком збройної агресії росії проти України, коли з 2014 р. спротив цій агресії був системно забезпечений майже на рівних із зусиллями державних інституцій також і широким громадським волонтерським рухом, який спонтанно поширився в Україні. Певні окремі, але теж доволі широкі прояви волонтерства і раніше спостерігалися у діяльності окремих правозахисних, природоохоронних, релігійних та інших організацій. Також щоразу піднімалася хвиля волонтерського руху під час революцій у новітній історії України –

у 1990, 2004, 2013 роках. Однак максимального свого прояву в нашій державі волонтерський рух отримав як складова загальносуспільного українського спротиву у сучасній війні росії проти України після 24 лютого 2022 року. Усе це актуалізувало і наукову затребуваність дослідження волонтерства і, передусім, його концептуальних засад, які якнайкраще може досліджувати саме філософія.

Філософія і практика доброї волі

Волонтерство постає як системний соціокультурний феномен, який інтегрував найкращі традиції діяльного виявлення громадянських чеснот, які отримали своє концептуальне осмислення з найдавніших часів. У працях Плутарха [26] і Конфуція [19], а ще раніше – у давньоіндійських та давньоєгипетських текстах зустрічаємо не лише політичну й моральну оцінку різних громадянських вчинків, а й філософське осмислення тих підстав, які спонукали тих чи інших героїв чи анти-героїв певним чином проявляти себе. Виявляється, що за подібних обставин різні люди здійснювали різний моральний і суспільно значущий вибір, тож причиною такого вибору були не зовнішні обставини, а внутрішня налаштованість, бажання щось одне утвердити, а дещо інше відкинути і заперечити. Таким чином, формується уявлення про волю як самоврядну, як про джерело нової реальності. До того ж добра воля не лише породжує те, чого раніше не було, а переважно спрямована на творчість, на соціальне конструювання, на надання блага для інших людей, нерідко – навіть на самопожертву, тоді як зла воля завжди спрямована на обмеження, ламання іншої волі, деструкцію, утвердження себе за рахунок інших.

Волонтерство ніколи не пов'язують з проявами злої волі, сваволі, протистояння суспільству. Наприклад, бунт проти Бога – чи радикальний, чи навіть богоборство – не називали чимось подібним до волонтерства і не оцінювали як дещо, що заслуговує на виправдання, але як те, що отримало осуд. Бог як втілення долі народу і символ підкорення народу певній єдиній волі позначає шлях прийняття цієї долі як благословенний і праведний. Лише ко-

ли ангел благословив Якова, той зміг помиритися з братом, якого свого часу ошукав. Коли Сократ повстав проти законів Афін, його позицію згодом все ж частково виправдали, але спочатку позицію Сократа засудили, до того ж доволі жорстко, і Сократ прийняв добровільно смерть [24]. Властиво, що добровільною виявилася саме смерть Сократа – тобто те його рішення, в якому він підкорився полісу, а не та його поведінка, якою він виступав проти звичаїв своїх співгромадян, адже тут він скоріше випробовував їхнє терпіння.

Таким чином, волонтерство завжди є не лише діяльністю добровільною, а й, насамперед, виявом доброї волі, тобто є свідомо спрямованим на благо суспільства. Ось як щодо українських волонтерів відзначають П. Горінов та Р. Драпушко: «Визначальним є принцип добровільності, оскільки волонтер діє за покликом душі та серця, з прагненням бути корисним, відчуттям гордості та самодостатності, необхідності реалізувати власну громадянську позицію та засвідчення приналежності до когорти українців, об'єднаних у вирішенні певної суспільно важливої проблеми» [13, с. 7]. Це не завжди означає лояльність до держави, однак завжди є проявом патріотизму, альтруїзму, спонсорування.

Дехто може зауважити, що інколи на волонтерській діяльності можна професійно заробляти. Однак ніхто не зможе заперечити, що ті, хто збагачення розглядає як мету, а волонтерство – як засіб для її досягнення, автоматично перестають бути волонтерами. Так, вітчизняні науковці у своїй переважній більшості підкреслюють, що волонтерська діяльність є не лише добровільною, а й безкорисливою [13, с. 9–12]. Із цим важко не погодитися. Адже волонтер допомагає не заради грошей, він передусім інвестує свій час, свої зусилля, свою творчість, інші свої ресурси у спільну справу – і розраховує, що основна віддача від цих інвестицій прийде іншим людям, спільноті, суспільству, а вже лише завдяки цьому, і внаслідок цього, і самому волонтеру – можливо, але не обов'язково, до того ж не обов'язково у грошовому еквіваленті. Волонтер передусім покращує соціальне довкілля, зокрема й насамперед, власне соціальне довкілля. Якщо взяти до уваги цінності

суспільства спільного добробуту, наприклад, соціал-демократичну версію такого суспільства, яку класично аналізував Госта Еспін-Андерсен [43], або, наприклад, східну версію такого суспільства, втілену у концепції «буддистської економіки» [47], то такий підхід не є виявом якоїсь дивакуватості й утопізму, а навпаки – проявом високої громадянської свідомості, суспільної солідарності і соціальної раціональності.

Утім, до волонтерської діяльності не можуть бути байдужими і залишатися осторонь ні держава, ні громадянське суспільство. Деякі автори прямо визнають волонтерство роботою, а не довільним заняттям. Так, український психолог В. Скиданович відзначає, що волонтерство – це «робота, а не гра» [31, с. 64]. Таке протиставлення, втім, не є достатньо коректним, адже вітчизняні філософи вже давно виявили як серйозність ігрової методології, так і насиченість усього спектру суспільної діяльності ігровими практиками [5].

Тут варто скоріше наголошувати на тому, що волонтерство заслуговує на підтримку держави і приватної ініціативи як постійний вид діяльності, тобто такий, що має забезпечувати волонтерів матеріально. Варто задуматися над тим, щоб волонтери хоча б не втрачали від того, що займаються суспільно корисною справою, щонайменше на період надзвичайного стану, який може виявитися і доволі тривалим. Йдеться не лише про певну, хоча б мінімальну, винагороду за роботу, а й про деякі соціальні гарантії, скажімо, нарахування волонтерам стажу роботи, який враховуватиметься під час нарахування пенсії тощо.

У чому ж відмінність волонтерства як роботи від інших видів праці? Передусім, суто формально, волонтерська робота не має сплачуватися за тим самим принципом, як інші види роботи: не має бути суттєвої диференціації в оплаті праці залежно від стажу роботи, адміністративної позиції та інших формальних критеріїв. Натомість певна диференціація в оплаті праці доречна за принципом вищої оплати більш ризикованих і небезпечних для життя і здоров'я волонтера видів діяльності. По-друге, рівень оплати праці волонтера все ж має забезпечувати його базові потреби – волонтер

не має бути матеріально упослідженим внаслідок здійсненого ним вибору суспільно корисної діяльності. Нарешті, волонтерство – це діяльність, яка, на нашу думку, чи не найбільше заслуговує на додаткове нерегулярне винагородження за виконану роботу. Інша річ, що самі волонтери можуть перенаправляти частину цієї додаткової винагороди на потреби своїх підопічних з волонтерської діяльності.

Утім, визнання волонтерства роботою більшою мірою покликане не так забезпечити матеріальний добробут волонтера, як гарантувати йому інституційну підтримку в усіх її проявах – від сприяння волонтерській діяльності з боку інших соціальних інститутів і до поглиблення інституалізації самої волонтерської діяльності. Така інституалізація в окремих її проявах відбувається у різних суспільствах з найдавніших часів (у рамках меценатства можновладців і заможних громадян, соціального піклування церкви, соціальної підтримки з боку корпорацій тощо), однак повномасштабна і системна інституалізація волонтерства відбувається лише в останнє століття. І саме така інституалізація створює соціальний запит на переосмислення феномена свободи під кутом зору волонтерської діяльності і, передусім, реконструкції становлення особливого, волонтерського розуміння свободи.

Історичне становлення волонтерської концепції свободи

Сам феномен доброї волі як прояву свободи людини був доволі глибоко досліджений ще з часів античності. Довільний вибір людини досліджували софісти, а Сократ надав йому моральне призначення, визначивши тим самим найбільш гідне і належне застосування людської сваволі. Розмаїті версії морального застосування свободи людиною запропонували учні Сократа – Діоген, Аристип, Платон та ін. Кожен з них по-своєму на практиці реалізував той потенціал вільної діяльності для визначення свого життєвого шляху, який концептуально відкрив для них Сократ. Дещо згодом для обґрунтування свободи вибору людиною свого життєвого шляху Епікур змінив основи вчення Демокріта про атоми, надавши їм право вільно відхилятися у траєкторії свого руху

[37]. Згодом, Цицерон [41] і Сенека, Епіктет і Марк Аврелій здійснили суттєвий розвиток у розуміння змісту людської свободи і природності реалізації її людиною як класичну позицію античної філософії.

Глибоко проаналізували моральну сторону застосування людиною своєї свободи християнські мислителі у період від філософії апологетів і отців церкви, через схоластику і до містики пізнього Середньовіччя і гуманістичної філософії Відродження. Найбільш значущими тут були вчення Св. Августина про людську свідомість як основу для творення соціального часу [30], Св. Томи Аквінського – для раціонального обґрунтування застосувань людської свободи [35], а також полеміка між Мартином Лютером як прихильником радикального провіденціалізму та Еразмом Роттердамським як захисником «закону природи» в якості основи особистої свободи [15]. Середньовічна філософія тим самим не лише встановлювала межі людській свободі, апелюючи до Божої волі, а й виявляла потенціал самої людини як здатної варіативно реалізовувати Божий задум. Відповідно, волонтерство постає не лише як виконання Божої волі, а і як результат творчого підходу самої особистості до сумлінного й ініціативного виконання цієї волі.

Нового імпульсу, але вже акцентованого на соціальний контекст, вчення про свободу людини дістало у філософії Нового часу – передусім, у творах Томаса Гобса, присвячених визначенню природи громадянства [11], Джона Лока – у розвитку уявлень про підстави реалізації громадянином своєї свободи [20], які розвинули деякі ідеї середньовічної філософії права, представлені, зокрема, у філософії війни та миру Марсілія Падуанського, котрий наголошував на праві і свободі повстання проти несправедливого правителя, та Гуго Гроція, який обґрунтував поняття справедливої війни [44]. У філософії Просвітництва підноситься роль особистості у прийнятті рішень (так, І. Кант зобов'язує людину «мати мужність керуватися власним розумом» [45]). Також у цей період поглиблено розробляють інституційні засади забезпечення реалізації людиною своєї свободи (зокрема, Ш. Монтеск'є, Ж.-Ж. Русо [28] та ін.).

Важливу роль для розуміння самодостатності людської волі відіграла філософія німецького ідеалізму. Й. Фіхте загострив роль самосвідомості у становленні ідентичності особистості і нації [39]. Ф. Шелінг системно обґрунтовував об'єктивні підстави для реалізації людиною своєї свободи [4]. Г. Гегель закріпив засади філософсько-правової концепції свободи [10]. Не можна не визнати також і заслуги критиків німецького ідеалізму, таких як Л. Фосрбах, який демістифікував прояви людської свободи [42], А. Шопенгауер, котрий утверджував примат волі у творенні реальності [38], М. Штірнер, який абсолютизував автономію індивіда у прийнятті рішень щодо власного життя [46].

Особливо важливим для розуміння свободи волонтерського руху є становлення і розвиток філософії лібералізму. Тут можна акцентувати передусім на: пов'язуванні свободи із досягненням особистого блага у Дж. С. Міля [22], виявленні пріоритетної значущості суспільного визнання для реалізації індивідом своєї свободи М. Вебер [7] та інші. Не менш важливий внесок у розуміння соціальних підвалин людської свободи надало виникнення філософії соціальної емансипації. Тут заслуговують на увагу визначення творчої праці як сутнісної реалізації людської свободи К. Марксом [21], заклик до збереження природної простоти і щирості як справжньої свободи на противагу штучним цивілізаційним обмеженням свободи Д. Торо [36], піднесення ролі соціальної критики Ф. Ніцше [23] та інтелектуальні здобутки інших захисників прав людини як реалізації її свободи.

Важливу роль для становлення і розвитку філософії волонтерського руху відіграла філософія прагматизму. Прагматичне ставлення до справи зовсім не тотожне ставленню меркантильному: прагматизм орієнтує зовсім не обов'язково на максимізацію фінансової і загалом матеріальної віддачі від здійсненої роботи – ключовим для прагматизму є поняття практичного успіху, а сам успіх може бути витлумаченим по-різному. У такому розумінні волонтерська діяльність може поставати дуже прагматичною, адже людина врешті-решт отримує не лише високу суспільну оцінку своєї діяльності, а й практичні еквіваленти цієї високої оцінки. За-

гальновідомо, наскільки покращує резюме кожного претендента на будь-яку посаду наявність у нього досвіду волонтерської роботи. Саме тому важливим є аналіз ціннісної мотивації поведінки людини, яку здійснювали такі класики філософії прагматизму, як Дж. Д'юї [14], В. Джеймс, Р. Рорті [27] та ін.

Важливі аспекти волонтерства проаналізовано також у філософії екзистенціалізму, передусім у працях і художніх творах А. Камю, присвячених наполегливості у подоланні абсурдності суспільного довкілля [16], та дослідженнях свободи Ж.-П. Сартра, у яких він доводить першорядність здійснення особистого вибору, який має домінувати над будь-якими суспільними нормами [29].

У сучасній політичній філософії важливу роль відіграє полеміка щодо значущості громадянської активності між представниками філософії лібералізму і філософії комунітаризму, яка виявляє діалектичний взаємозв'язок між інституційним здійсненням особистістю власної свободи (Дж. Ролз [26], Р. Нозік, М. Волцер та інші [18]) і гарантованим забезпеченням цього здійснення завдяки підтримці соціальних спільнот (Ч. Тейлор [33], В. Кімліка [17] та ін.).

Українська традиція філософського осмислення громадянської свободи та волонтерства

В Україні наявні власні традиції філософського дослідження свободи: передусім, це філософія Григорія Сковороди [32], а також ідеї вільнодумства Тараса Шевченка, вільної праці – у Івана Франка, політичного визволення – у працях українських політичних філософів кінця XIX – початку XX ст. Д. Донцова, М. Міхновського, В. Липинського та ін.

Нового імпульсу дослідження філософії свободи, філософії лібералізму, філософських засад розвитку громадянського суспільства отримало в незалежній Україні.

Водночас спеціалізованих досліджень з теми волонтерського руху дуже мало. Серед них переважають праці із *соціальної роботи* (Т. Волковницька [9], С. Харченко та ін. [40]), *педагогіки* (А. Аніщенко [1], Е. Балашов [2], Т. Ткачук [34] та ін.), *психології*

(І. Ващенко [6], Т. Войцях [8] та ін.). Можна також назвати праці, присвячені волонтерській справі у політичній науці (К. Беспалова [3], О. Гордилова [12] та ін.). Однак, власне у філософії серед вітчизняних дослідників можна знайти лише поодинокі дослідження. Важливий прорив у цьому напрямі являє собою монографія Ростислава Драпушка і Павла Горінова «Волонтерська діяльність в Україні: соціально-правове дослідження» [13]. Автори узагальнюють досягнення правової думки щодо засад волонтерського руху і завдяки цьому виходять на рівень філософської концептуалізації, яка торкається передусім практичних аспектів реалізації волонтерами свого бачення свободи.

Таким чином, волонтерство постає як важлива складова суспільного життя, як вияв найкращих громадянських чеснот, а також як новий соціальний інститут. Утім, витoki волонтерства можна простежити з давніх часів, а концептуалізацію тих духовних цінностей, які покладено в основу волонтерського руху, можна відстежувати в історії філософії – від її виникнення і до сучасності.

Попри наявність в Україні численних прикладних спеціальних наукових досліджень феномена волонтерства, центральний концепт свободи – таким, яким він постає у контексті проблематики волонтерського руху, – не отримав досі свого спеціального і розгорнутого дослідження. Це зумовлює потребу переосмислення концептуального потенціалу свободи як рушійної сили волонтерського руху засобами соціальної філософії.

ЛІТЕРАТУРА

1. Аніщенко А. П. Волонтерство у паліативній допомозі як засіб соціалізації молоді. *Вісник Луганського національного університету ім. Т. Шевченка. Педагогічні науки*. 2012. № 22, ч. 6. С. 211–216.
2. Балашов Е. Міжнародні студентські волонтерські обмінні програми як засіб самореалізації студентів. *Нова педагогічна думка*. 2012. № 1. С. 102–106.

3. Беспалова К. О. Мотиваційні аспекти волонтерства: досвід західних країн. *Вісник Національного технічного університету України «КПІ». Політологія. Соціологія. Право.* 2012. № 3. С. 67–71.
4. Бойченко І. В. Шеллінг, Фридрих Вільгельм Йозеф. *Філософський енциклопедичний словник* / В. І. Шинкарук (гол. редкол.). Київ : Абрис, 2002. С. 719.
5. Бойченко М. *Гра як проблема соціальної філософії (методологічний аспект)*: дис... канд. філос. наук: 09.00.03; Київський ун-т ім. Т. Шевченка. Київ, 1997. 189 с.
6. Ващенко І. В., Трубнікова О. А. Волонтерство як соціально-психологічна умова реалізації проектів розвитку локальної спільноти. *Вісник Національного університету оборони України.* 2011. Вип. 5. С. 99–105.
7. Вебер М. Три чисті типи легітимного панування / пер. з нім. О. Погорілого. *Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика.* Київ : Основи, 1998. С. 157–172.
8. Войцях Т. В. Волонтерство як інноваційна форма в діяльності спеціалістів психологічної служби. *Педагогічний вісник.* 2011. № 3. С. 50–53.
9. Волковницька Т. М. Волонтерська діяльність як метод підготовки фахівців соціальної сфери. *Проблеми соціальної роботи: філософія, психологія, соціологія.* 2012. № 1. С. 144–149.
10. Гегель Г. В. Ф. *Основи філософії права, або Природне право і державознавство* / пер. з нім. Р. Осадчука та М. Кушніра. Київ : Юніверс, 2000. 336 с.
11. Гоббс Т. *Левіафан, або Суть, будова і повноваження держави церковної та цивільної.* Пер. з англ. Р. Димерець, В. Єрмоленко, Н. Іванова, Є. Мірошніченко, Т. Олійник. Київ : Дух і Літера, 2000. 600 с.
12. Гордилова О. Волонтерство і громадянське суспільство в Росії. *Політичний менеджмент.* 2008. № 6. С. 122–131.
13. Горінов П., Драпушко Р. *Волонтерська діяльність в Україні: соціально-правове дослідження*: монографія. Київ : Державний інститут сімейної та молодіжної політики, 2022. 240 с.
14. Дьюї Дж. *Демократія і освіта* / пер. з англ. І. Босак, М. Олійник, Г. Пехник. Львів : Літопис, 2003. 294 с.
15. Еразм Роттердамський. *Похвала глупоті. Домашні бесіди* / пер. з лат. В. Литвинова, Й. Кобова. Київ : Основи, 1993. 319 с.

16. Камю А. *Вибрані твори*: у 3-х т. Т. 3. Есе / упор. О. Жупанський. Харків : Фоліо, 1997. 623 с.
17. Кімлічка В. *Лібералізм і права меншин* / пер. з англ. Р. Ткачук. Харків : Центр освітніх ініціатив, 2001. 173 с.
18. Кіш Я. (упор.) *Сучасна політична філософія*: Антологія / пер. з англ. Київ : Основи, 1998. 575 с.
19. Конфуцій. *Бесіди і судження* / пер. з давньокит. Т. Рожко. Київ : Арій, 2015. 224 с.
20. Лок Дж. *Два трактати про правління* / пер. з англ. П. Содомора. Київ : Наш формат, 2020. 312 с.
21. Маркс К. Економічно-філософські рукописи 1844 р. Маркс К., Енгельс Ф. *З ранніх творів*. Київ : Політвидав України, 1973. С. 481–597.
22. Міл Дж.Ст. *Про свободу; Роздуми про представницьке врядування; Поневолення жінок*: Есе. Київ : Основи, 2001. 463 с.
23. Ніцше Ф. *Ранкова зоря. Думки про моральні передсуди* / пер. з нім В. Кебуладзе. Київ : Темпора, 2018. 798 с.
24. Платон. *Апологія Сократа. Діалоги* / пер. з давньогр. Й. Кобів, Ю. Мушак. Харків : Фоліо, 2017. 405 с.
25. Плутарх. *Порівняльні життєписи* / пер. з давньогрец. Й. Кобів, Ю. Цимбалюк. Київ : Дніпро, 1991. 440 с.
26. Ролз Дж. *Теорія справедливості* / пер. з англ. О. Мокровольський. Київ : Основи, 2001. 822 с.
27. Рорті Р. Постмодерністський буржуазний лібералізм / пер. М. Бойченка. Київ : Український філософський фонд, 1998. С. 5–13.
28. Русо Ж.-Ж. *Про суспільну угоду, або принципи політичного права* / пер. з фр. О. Хома. Київ : Port-Royal, 2001. 349 с.
29. Сартр Ж.-П. Мухи. *Французька п'єса XX століття: театральний авангард*: збірник / упор. О. Буценко. Київ : Основи, 1993. С. 157–208.
30. Святий Августин. *Сповідь* / пер. з лат. Ю. Мушак. Львів : Свічадо, 2008. 356 с.
31. Скиданович В. Психологічна структура волонтерської діяльності студентів. *Збірник наукових праць: психологія*. 2018. Вип. 22. С. 62–68.
32. Сковорода Г. *Повна академічна збірка творів* / за ред. проф. Л. Ушкалова. 2-ге вид., стер. Харків : Видавець Савчук О. О., 2016. 1400 с.
33. Тейлор Ч. Що негаразд із негативною свободою. Лібералізм: Антологія / упор. О. Проценко, В. Лісовий. К. : Смолоскип, 2002. С. 603–620.
34. Ткачук Т. С. Ціннісно-гуманістичний потенціал волонтерства. *Наука і освіта*. 2011. № 2. С. 52–55.

35. Тома Аквінський. *Коментарі до Арістотелевої «Політики»* / пер. з лат. О. Кислюк. Київ : Основи, 2003. 794 с.
36. Торо Г. Д. *Волден, або Життя в лісах* / пер. з англ. Я. Стріха. Київ : Темпора, 2020. 432 с.
37. Тофтул М. Г. Епікур. Тофтул М. Г. *Сучасний словник з етики*. Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2014. С. 132–135.
38. Тофтул М. Г. Шопенгауер Артур. Тофтул М. Г. *Сучасний словник з етики*. Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2014. С. 397–399.
39. Фіхте Й. Г. Що таке народ у вищому розумінні цього слова / пер. з нім. Є. Поповича. *Націоналізм: антологія*. Київ : Смолоскип, 2000. С. 46–55.
40. Харченко С. Я., Песоцька О. П., Кратінова В. О. та ін. Історія, теорія та практика волонтерського руху в Україні: наук.-навч.-метод. посіб. Луганськ : ДЗ «Луганський національний університет ім. Т. Шевченка», 2008. 319 с.
41. Цицерон М. Т. *Про закони. Про державу. Про природу богів.* / пер. з лат В. Литвинова. Апріорі, 2019. 392 с.
42. Ясь О. В. Фейєрбах Людвіг-Андреас. *Енциклопедія історії України*: Т. 10: Т-Я / редкол.: В. А. Смолій (голова). Київ : Наукова думка, 2013. URL: http://resource.history.org.ua/cgi-bin/eiu/history.exe?Z21ID=&I21DBN=EIU&P21DBN=EIU&S21STN=1&S21REF=10&S21FMT=eiu_all&C21COM=S&S21CNR=20&S21P01=0&S21P02=0&S21P03=TRN=&S21COLORTERM=0&S21STR=Fejierbakh_L
43. Esping-Andersen G. (1990). The Three Political Economies of the Welfare State. *International Journal of Sociology*. 20(3). P. 92–123.
44. Grotius H. On the Law of War and Peace / trans. from Latina. New York : Cambridge University Press, 2012. 508 p.
45. Kant I. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? *Berlinische Monatsschrift*. 1784. № 12. P. 481–494.
46. Stirner M. Der Einzige und sein Eigentum. Göttingen : LIWI, 2020. 268 S.
47. Zinchenko V., Boichenko M. Buddhist economics as a return to a rational model of economic management. *The Journal of Philosophical Economics: Reflections on Economic and Social Issues*. 2022. XV(1). P. 227–244.

REFERENCES

- Anishchenko, A. P. (2012). Volunteering in palliative care as a means of youth socialization. *Bulletin of Luhansk Taras Shevchenko National University. Pedagogical sciences*, 22(6), 211-216. [In Ukrainian].
- Balashov, E. (2012). International student volunteer exchange programs as a means of self-realization of students. *A new pedagogical thought*, 1, 102-106. [In Ukrainian].
- Bespalova, K. O. (2012). Motivational aspects of volunteering: experience of Western countries. *Bulletin of the National Technical University of Ukraine "KPI". Political Science. Sociology. Law*, 3, 67-71. [In Ukrainian].
- Boychenko, I. V. (2002). Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. *Philosophical encyclopedic dictionary*. Shinkaruk, V. (Ed.). Kyiv: Abrys [In Ukrainian].
- Boychenko, M. (1997). *The game as a problem of social philosophy (methodological aspect)*. (Candidate dissertation). Kyiv Taras Shevchenko National University, Kyiv. [In Ukrainian].
- Vashchenko, I. V. & Trubnikova, O. A. (2011). Volunteering as a socio-psychological condition for implementation of local community development projects. *Bulletin of the National Defense University of Ukraine*, 5, 99-105. [In Ukrainian].
- Weber, M. (1998). Three pure types of legitimate rule. Pogorily, O. (Trans.). *Sociology. General historical analyses. Policy*. Kyiv: Osnovy, 157-172. [In Ukrainian].
- Voitsyakh, T. V. (2011). Volunteering as an innovative form in the activities of psychological service specialists. *Pedagogical bulletin*, 3, 50-53. [In Ukrainian].
- Volkovnytska, T. M. (2012). Voluntary activity as a method of training specialists in the social sphere. *Problems of social work: philosophy, psychology, sociology*, 1, 144-149. [In Ukrainian].
- Hegel, G. V. F. (2000). *Fundamentals of the philosophy of law, or Natural law and state science*. Osadchuk, R. & Kushnir, M. (Trans.). Kyiv: Universe. [In Ukrainian].

Hobbes, T. (2000). *Leviathan, or the essence, structure and powers of the ecclesiastical and civil state*. Dymereys, R., Yermolenko, V., Ivanova, N., Miroshnychenko, T. & Oliynyk, T. (Trans.). Kyiv: Duh i Litera. [In Ukrainian].

Gordylova, O. (2008). Volunteerism and civil society in Russia. *Political management*, 6, 122-131. [In Ukrainian].

Horinov, P. & Drapushko, R. (2022). *Voluntary activity in Ukraine: socio-legal research*. Kyiv: State Institute of Family and Youth Policy. [In Ukrainian].

Dewey, J. (2003). *Democracy and education*. Bosak, I, Oliynyk, M. & Pehnyk, H. (Trans.). Lviv: Litopys. [In Ukrainian].

Erasmus of Rotterdam. (1993). *Praise of stupidity. Home conversations*. Litvynova, V. & Kobova, Y. (Trans.). Kyiv: Osnovy. [In Ukrainian].

Camus, A. (1997). *Selected works*: in 3 volumes, V. 3. Essay. Kharkiv: Folio. [In Ukrainian].

Kymlicka, W. (2001). *Liberalism and minority rights*. Tkachuk, R. (Trans.) Kharkiv: Center for Educational Initiatives. [In Ukrainian].

Kish, Y. (col.). (1998). *Modern political philosophy*: Anthology. Kyiv: Osnovy. [In Ukrainian].

Confucius. (2015). *Conversations and judgments*. Rozhko, T. (Trans.) Kyiv: Ariy. [In Ukrainian].

Locke, J. (2020). *Two treatises on government*. Sodomora, P. (Trans.). Kyiv: Nash format. [In Ukrainian].

Marx, K. (1973). Economic and philosophical manuscripts of 1844. Marx, K. & Engels, F. (Trans.). In *From early works*. Kyiv: Polityvdav Ukrainy, 481-597. [In Ukrainian].

Mill, J. St. (2001). *About freedom; Reflections on representative governance; The Enslavement of Women: An Essay*. Kyiv: Osnovy. [In Ukrainian].

Nietzsche, F. (2018). *Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality*. Kebuladze, V. (Trans.). Kyiv: Tempora. [In Ukrainian].

Plato. (2017). *Apology of Socrates. Dialogues*. Kobiv, Y. & Mushak, Y. Kharkiv: Folio. [In Ukrainian].

- Plutarch (1991). *Comparative biographies*. Kobiv, Y. & Tsymbalyuk, Y. (Trans.). Kyiv: Dnipro. [In Ukrainian].
- Rawls, J. (2001). *Theory of justice*. Mokrovolskyi, O. (Trans.) Kyiv: Osnovy. [In Ukrainian].
- Rorty, R. (1998). Postmodern bourgeois liberalism. Boychenko, M. (Trans.) In Rorty, R. & Kozellek, R. Kyiv: Ukrainian Philosophical Foundation, 5-13. [In Ukrainian].
- Rousseau, J.-J. (2001). The social contract, or Principles of political right. Khoma, O. (Trans.). Kyiv: Port-Royal. [In Ukrainian].
- Sartre, J.-P. (1993). Flies French play of the 20th century: theatrical avant-garde. Kyiv: Osnovy. [In Ukrainian].
- Saint Augustine. (2008). Confession. Mushak, Y. (Trans.). Lviv: Swichado. [In Ukrainian].
- Skidanovych, V. (2018). Psychological structure of student volunteering. *Collection of scientific works: psychology*, 22, 62-68. [In Ukrainian].
- Skovoroda, H. (2016). *Complete academic collection of works*. Ushkalov, L. (Ed.). Kharkiv: Publisher Savchuk O. O. [In Ukrainian].
- Taylor, C. (2002). What's wrong with negative freedom. In *Liberalism: Anthology*. K.: Smoloskip, 603-620. [In Ukrainian].
- Tkachuk, T. S. (2011). Value-humanistic potential of volunteering. *Science and education*, 2, 52-55. [In Ukrainian].
- Thomas Aquinas. (2003). *Commentaries on Aristotle's "Politics"*. Kislyuk, O. (Trans.). Kyiv: Osnovy. [In Ukrainian].
- Thoreau, G. D. (2020). *Walden, or Life in the Woods*. Attic, I. (Trans.) Kyiv: Tempora. [In Ukrainian].
- Toftul, M. G. (2014). Epicurus. In Toftul, M. G. *Modern dictionary of ethics*. Zhytomyr: Publication of Ivan Franko ZhDU, 132-135. [In Ukrainian].
- Toftul, M. G. (2014). Schopenhauer Arthur. In Toftul, M. G. *Modern dictionary of ethics*. Zhytomyr: Publication of Ivan Franko ZhDU, 397-399. [In Ukrainian].

Fichte, J. G. (2000). What is a nation in the highest sense of the word. Popovich, E. (Trans.). *Nationalism: an anthology*. Kyiv: Smoloskip, 46-55. [In Ukrainian].

Kharchenko, S. Y., Pesotska, O. P., Kratinova, V. O. (2008). History, theory and practice of the volunteer movement in Ukraine. Luhansk: DZ "Luhansk Taras Shevchenko National University" [In Ukrainian].

Cicero, M. T. (2019). *About laws. About the state. On the nature of the gods*. Litvynova, V. (Trans.). Apriori. [In Ukrainian].

Yas, O. V. (2013). FEUERBACH Ludwig-Andreas. *Encyclopedia of the History of Ukraine*: Vol. 10. Smoli, V. A. (Ed.) Kyiv: Naukova dumka. Retrieved from http://resource.history.org.ua/cgi-bin/eiu/history.exe?Z21ID=&I21DBN=EIU&P21DBN=EIU&S21STN=1&S21REF=10&S21FMT=eiu_all&C21COM=S&S21CNR=20&S21P01=0&S21P02=0&S21P03=TRN=&S21COLORTERMS=0&S21STR=Fejierbakh_L [In Ukrainian].

Esping-Andersen, G. (1990). The Three Political Economies of the Welfare State. *International Journal of Sociology*, 20(3), 92-123.

Grotius, H. (2012). *On the Law of War and Peace*. New York: Cambridge University Press.

Kant, I. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? *Berlinische Monats-schrift*, 12, 481-494.

Stirner, M. (2020). *Der Einzige und sein Eigentum*. Göttingen: LIWI.

Zinchenko, V. & Boichenko M. (2022). Buddhist economics as a return to a rational model of economic management. *The Journal of Philosophical Economics: Reflections on Economic and Social Issues*. XV (1), 227-244.

Rostyslav Drapushko

Pro-rector, Mykhailo Drahomanov State University of Ukraine, Kyiv, Ukraine; e-mail: ronadr1502@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3089-5349>

Oleh Ilyuk

Post-Graduate Student, Mykhailo Drahomanov State University of Ukraine, Kyiv, Ukraine; e-mail: ilyuk1987@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-0796-8797>

Formation of the philosophy of the volunteer movement as a theoretical basis for a special understanding of freedom

Abstract

Freedom appears as the good will and free choice of a citizen when he reveals himself as a volunteer. In addition, volunteering is always aimed at the common good and is an important and responsible work, despite the fact that it cannot be forced. It is time to understand that volunteering is not dedicated to secondary or secondary social affairs, such as caring for sick street animals or environmental movements, but concerns the very meaning of social life as a sincere desire to do good for others and care for the creation of the common good – regardless of mercantile interest and selfish motives. Volunteering shows that the most important things in interacting with other people cannot be measured by money or the demands of power. The entire history of philosophy adds important meanings to the understanding of specific freedom as it ultimately manifests itself in the volunteer movement. The philosophy of the volunteer movement is a practical philosophy of freedom. Philosophical rethinking of research on human freedom as a citizen and as a participant in other social relations, which has been carried out in the history of philosophy since ancient times, should be carried out. In this article, only the main ideas that are significant for the philosophy of the volunteer movement today and which were formulated in different periods by the classics of philosophical thought in the world and in Ukraine are marked with dotted lines. In antiquity, the conceptualizations of freedom by Socrates and his followers, as well as representatives of Epicureanism and Stoicism, in the Middle Ages – by Saint Augustine, Thomas Aquinas, later – by Martin Luther and Erasmus of Rotterdam, in modern times – the concepts of civil liberties by Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau are important and others, the connection between freedom and consciousness is important in the philosophy of German idealism, the institutional principles of freedom are revealed in the philosophy of liberalism and pragma-

tism, modern political philosophy reveals the connection between individual freedom and its role in the development of communities. The study of freedom has played an important role in the development of Ukrainian philosophy since at least Hryhoriy Skovoroda. Modern researchers have devoted research to the subject of volunteering in the fields of psychology, social work, political science, and other social and humanitarian sciences, while philosophical studies of freedom from the point of view of analyzing the volunteer movement are just beginning.

Keywords: *philosophy of the volunteer movement, volunteering, freedom, goodwill, free choice.*

УДК 141.319:278

DOI 10.35423/2078-8142.2023.1.1.4

І. О. Кузнецова,

*аспірантка Національного технічного університету України
«Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського»,*

м. Київ, Україна

e-mail: kuzn201509@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1800-1733>

ЗРОСТАННЯ РОЛІ НАУКИ Й НАУКОВИХ ДОСЛІДЖЕНЬ У ФОРМУВАННІ ІДЕНТИЧНОСТІ МАЙБУТНЬОГО ФАХІВЦЯ

У статті розглядається когнітивний компонент ідентичності та професійної ідентичності, пов'язаний із зростанням ролі науки й наукових досліджень у формуванні майбутнього фахівця. Виявляються основні напрями впливу науки й наукових досліджень на формування професійної ідентичності у закладах вищої освіти. Розкривається зв'язок між професійною ідентичністю та ідентичністю. Здійснюється філософський аналіз досліджень ідентичності у національному та глобальному вимірах. З'ясовується роль ідентичності у становленні еталону майбутнього фахівця. Розглядається роль освітнього середовища, навчальних і виховних практик у створенні позитивного образу науки при підготовці майбутніх фахівців. З'ясовується значення пізнання та самопізнання у становленні професійної ідентичності. Підкреслюється значення особистісного виміру професійної ідентифікації. Розкривається зв'язок особистісного виміру з етичними та феноменологічними вимірами самопроєктування особистої та професійної самореалізації.

Ключові слова: ідентичність, професійна ідентичність, освітнє середовище, наука, наукові дослідження, пізнання, самопізнання, когнітивний компонент професійної ідентичності.

Зростання ролі науки серед студентської молоді створює умови для відтворення людського потенціалу науки як соціального інституту та формування наукових кадрів в Україні. Це дає змогу, з одного боку, забезпечити науку людськими ресурсами, а з іншого – підвищити рівень професійних кадрів, наблизити теоретичне викладання наукових дисциплін до сучасної практики світової науки та наукових лабораторій.

Важливість філософського дослідження професійної ідентичності пов'язана з необхідністю встановлення зв'язку науки й наукових досліджень з формуванням ідентичності під час освітньої підготовки. Актуальність такого підходу зумовлена потребою підготовки патріотично налаштованих фахівців у сферах оборондотатності, управління, критичної інфраструктури та ін.

Філософська універсалізація проблеми професійної ідентичності є важливою для філософського дослідження формування політичної та національної ідентичності.

Розробка філософського розуміння покликання спирається на дослідження феноменологічного поля свідомості майбутніх педагогів [9]. Але для більшості різновидів професійної ідентичності проблема покликання є недостатньо розробленою. У сучасних умовах професійна ідентичність для працівників критичної інфраструктури, технічних спеціалістів та експертів є не менш важливою, ніж вирішення нагальних завдань в умовах воєнного стану.

Входження у глобалізовану економіку вимагає поширення на процес підготовки фахівців та його результати. Зростання ролі науки, наукових досліджень і наукового знання нині виявляє системний вплив науки на підвищення рівня майбутніх фахівців. Входження в міжнародну систему наукових досліджень стає важливим фактором формування нових умов становлення професійної ідентичності майбутніх фахівців. Вивчення різних напрямів зростання ролі науки та наукових досліджень у становленні професійної ідентичності майбутнього фахівця створює передумови для підвищення якості навчального процесу, розвитку виховних практик та освітнього середовища, в якому перебуває той, хто навчається. Актуальним стає виокремлення основних напрямів зрос-

тання впливу сучасної науки та наукових досліджень на формування професійної ідентичності для підготовки фахівців у найважливіших для розвитку країни сферах.

Сучасні процеси підготовки майбутніх фахівців актуалізують питання зростання ролі науки й наукових досліджень у засвоєнні загальних і професійних компетентностей та формування сучасного еталону майбутнього фахівця як мети освітньої підготовки. Зростання ролі дослідницьких компетенцій при підготовці на рівнях магістр і доктор філософії та імплементації результатів сучасних наукових розвідок у навчальний процес характеризує наближення підготовки фахівців до міжнародних стандартів. Зростання ролі науки та наукових досліджень ставить нові вимоги до професійної підготовки фахівців, значення яких зростає у розвитку сучасної глобалізованої економіки. Ідея ідентичності вважається протиставленою «включенню у глобальний економічний порядок з притаманною йому інструментальною раціональністю» [10, с. 133].

Зростання ролі науки й наукових досліджень для професійної ідентифікації зазвичай не розглядається. Нині здійснюється філософський аналіз професійної ідентифікації як психологічного феномена [1]. Професійна ідентичність розглядається з позицій історико-філософського дискурсу розгляду ідентичності [7]. У філософських дослідженнях виявляється онтологічна проблема та розробляється феноменологічний підхід до обрання людиною свого місця у професії. Розгляд професійної ідентифікації як єдності соціального та професійного спирається на соціологічний підхід. Відбувається розробка ідентичності як філософської та соціологічної категорії [12].

Сучасний філософський дискурс обговорює питання відмінності ідентичності людини від ідентичності речі. Відзначається складність суб'єктивної ідентичності і важкості дотримання ідентичності при змінах у часі [5, с. 73]. Протиставляються «ідентичність речей (сутністю речей є тожсамість) та ідентичність осіб (сутністю людської особи є самість). Західна культура приділяє надзвичайну увагу опозиції речей та осіб, яка в моральній площині виявляється опозицією засобу, який можна використовувати (річ), та меті-в-

собі (особа). Речі не повинні мати «самості», адже якби вони її мали, їх не можна було б використовувати, їх потрібно було б поважати» [7, с. 95–96].

Ідентичність розглядається як соціокультурний феномен, в національному вимірі [3], у контексті цивілізаційного виміру як «новітній незавершений цивілізаційний проект» [13, с. 5]. Досліджується філософська редукція проблеми до розгляду інтенційальності та множини ідентичностей [2]. Ідентичність постає як відношення до спільноти і розкривається перехід від соціокультурного визначення ідентичності до розгляду онтологічної проблеми [2]. Розгляд життєвих світів розкриває «остаточний феномен по відношенню до соціокультурних форм, які передбачаються модерністю» [17, с. 136]. Виявляється процесуальність ідентичності [4]. Розглядається особливість формування соціального Я, національної ідентичності і громадянства [18].

Розгляд ідентичності як процесу національної ментальності стикається з тим, що «ані свідомість, ані самосвідомість не мають соціокультурної визначеності: за своєю суттю та механізмами виникнення і функціонування вони всезагальні й однакові у всіх народів і цивілізацій. Такою визначеністю є зміст свідомості, який є раціоналістичною рефлексією буття» [14, с. 231].

Когнітивний компонент професійної ідентичності розглядається в контексті професійної ідентичності: «когнітивний компонент включає систему знань і уявлень особистості про предмет праці, способи отримання професійної освіти, вимоги професії до людини, структуру професійної діяльності, функціональні обов'язки, різні аспекти професії тощо. Основу професійної компетентності (когнітивний компонент) також складають знання, які є формою існування і систематизації результатів пізнавальної діяльності людини» [11, с. 8–9].

Відбувається розкриття структури професійної ідентичності та розгляд професійної ідентичності як сприйняття зв'язку з професійним середовищем. Професійна ідентичність як системне утворення [11, с. 5] та процес її формування розглядається в контексті «безперервного процесу професійної ідентифікації май-

бутнього фахівця шляхом залучення його до різних ідентифікаційних практик, якими ми вважаємо професійно орієнтоване спілкування, навчальні і виробничі практики» [11, с. 7]. Самоідентичність розкривається через практики себе у філософсько-антропологічному вимірі [8].

Дослідження формування професійної ідентичності в освітньому середовищі акцентують увагу на зростанні ролі науки й наукових досліджень. Існують різні напрями наукової діяльності, поширені в освітньому середовищі, які дають змогу підвищити питому вагу наукових досліджень у процесі формування майбутнього фахівця. Орієнтація викладання на наукові досягнення дає змогу залучити студентство до ознайомлення з надбаннями сучасної науки безпосередньо під час вивчення різних дисциплін. При цьому відбувається залучення до сфери знання, до проблемних сфер, які існують у сучасній світовій науці, до ознайомлення з перспективними напрямками розвитку сучасної науки, з дискусіями у сфері світової наукової спільноти тощо.

Навчання через дослідження стає важливим напрямом залучення студентства до оволодіння технологіями й методами сучасної науки. У багатьох природничих і технічних напрямках це передбачає поєднання навчання з роботою в наукових лабораторіях із залученням студентства до роботи в наукових лабораторіях, які пов'язані із всесвітньо відомими фірмами, що характеризують загальний рівень наукових досліджень внутріфірмової науки. Навчання через дослідження у сфері гуманітаристики та розвитку гуманітарного знання дає змогу пов'язати навчання й дослідження з певною сферою суспільної та професійної діяльності, збагативши її, зокрема, міжнародним досвідом і досягненнями наукових досліджень у міжнародному контексті.

Важливим напрямом зростання ролі науки й наукових досліджень на формування професійної ідентичності в освітньому середовищі є створення осередків, які формують інтерес до надбань світової та вітчизняної науки. Одним з важливих напрямів є дослідження історії науки, соціології науки, соціальної епістемології тощо. У західних університетах інтерес до історії науки є

стійким. У багатьох університетах створюються і працюють кафедри з історії науки. У вітчизняному контексті – це насамперед інтерес до філософії науки та філософії техніки, до розвитку наукової картини світу та наукової раціональності, які зумовлюють зростаючу роль науки та її вплив на сучасне суспільство. Зростання ролі науки й наукових досліджень є важливим для формування професійної ідентичності всіх спеціальностей. Не менш важливо це й для формування кадрів самої науки.

Професійна ідентифікація майбутніх науковців пов'язана зі свідомим обранням науки як сфери майбутньої професійної діяльності. При цьому це може бути не лише академічна чи університетська наука, а й наука в певному корпоративному середовищі, у сфері управління та інших суспільних сферах. Не зважаючи на спільну єдність багатьох рис наукової праці, все ж існують значні відмінності у роботі науковців у різних суспільних, освітніх, корпоративних та інших утвореннях. До них належать не лише різний соціальний статус, різний рівень заробітної плати та різні умови професійної діяльності. Насамперед, до них належить різний рівень впливу суспільних і соціальних факторів на професійну діяльність науковця.

Соціальні фактори по-різному впливають на сферу пізнавальної діяльності, на реалізацію пізнавального ставлення до об'єктів наукового дослідження. Професійна діяльність стає дедалі більш залежною від впливу соціальних і суспільних факторів. Але в основі свідомого вибору професії на першому місці мають бути чинники, які характеризують здатність особистості розвивати пізнавальну діяльність, використовувати наукове знання та здійснювати імплементацію сучасних технологій у різні сфери професійної діяльності. Так, при обранні професії науковця – розвивати науку як систему наукової діяльності та як систему знання. Ефективність наукової праці значною мірою визначається ефективністю пізнавальної діяльності.

Здійснення професійної ідентифікації як свідомого вибору обрання науки як основної сфери професійної діяльності зумовлює необхідність розвитку особистості у вимірі набуття дедалі нових

компетенцій, пов'язаних з науковою діяльністю у сучасній науці та у сфері знання. Розвиток особистості передбачає усвідомлення її як особистості науковця. У процесі пізнавальної діяльності та набуття нових компетенцій здійснюється поглиблення самопізнання особистості, пізнання основних напрямів її професійного зростання, формування самоусвідомлення себе як науковця, який пов'яже свою кар'єру та професійне життя з розвитком певної сфери науки та своєї професійної діяльності у цій сфері.

Зростання можливостей впливу науки та наукових досліджень на формування професійної ідентичності майбутнього фахівця не досліджується. Професійна ідентифікація розглядається в контексті мотивації, вибору професії та з особливостями входження того, хто навчається, у професійне середовище. Із психологічної точки зору самопізнання визначає мотивацію та передусе визначенню основних напрямів пізнавальної діяльності, які вважаються необхідними для досягнення поставленої мети. Таким чином, уявлення про майбутню професію, що формуються до процесу навчання, визначають і основні напрями пізнавальної діяльності, і безпосередньо процес професійної ідентифікації. Але уявлення тих, хто навчається, про майбутнє професійне середовище та обраний вид професійної діяльності, яке існує до початку навчання та після нього, можуть відрізнятися. Особливо у тих, хто не знає професійне середовище зсередини. Тим важливішими стають уявлення про призначення та специфіку професійної діяльності, які виникають на різних етапах навчання. Інколи пізнавальний досвід, отриманий у процесі навчання й наукової діяльності, підтверджує готовність людини присвятити себе певній професії. А інколи, навпаки, ближче ознайомлення з особливостями професійного середовища та з певним видом професійної діяльності може відштовхнути того, хто навчається, від обраного раніше професійного шляху та кар'єри.

Зростання ролі науки у вигляді залучення студентів як до сучасних форм роботи в лабораторіях у промисловості й організаціях, так і до сучасних наукових теорій і наукових методів у навчальний процес на різних етапах підготовки майбутнього

фахівця допомагає створити привабливий образ майбутньої сфери професійної діяльності. Ознайомлення із сучасними науковими інноваціями й технологіями не лише сприяє модернізації освіти. Це також формує сучасний образ різних видів професійної діяльності. Прагнення оволодіти науковими інноваціями й технологіями створює потужний потенціал зростання впливу науки на професійне становлення майбутнього фахівця. Це також розширює конкурентні можливості при пошуках роботи та задовольняє прагнення молоді людини жити і працювати у сучасному інноваційному й технологічному середовищі. Науково-інноваційні й технологічні прояви розвитку науки сприяють не лише якісному покращенню освітнього середовища, а й формуванню впевненості молодого фахівця в тому, що він може задовольнити свою потребу професійного розвитку в умовах власної країни. Крім того, науково-інноваційна й технологічна популяризація науки у багатьох студентів сприяє виникненню бажання пов'язати пошуки власного професійного шляху та вибудовування кар'єри з модернізацією професійного середовища та різних сфер суспільного життя.

Професійна ідентифікація майбутнього фахівця, що виникає на основі науково-інноваційної і технологічної форм зростання ролі науки в освітньому середовищі, сприяє також формуванню уявлень про необхідність оволодіння у процесі навчання організаційними та управлінськими знаннями й навичками. Ці знання й навички допоможуть у подальшому просуванню наукових інновацій і сучасних технологій у різні професійні середовища і сприятимуть модернізації різних сфер суспільного життя, з якими будуть пов'язані життя і професійна діяльність майбутнього фахівця.

Науково-інноваційна і технологічна форма зростання ролі науки й наукових досліджень в освітньому середовищі здійснює різнобічний вплив як на саме середовище, так і на тих, хто навчається. Це не лише покращує якість освіти і створює сучасне наукове й технологічне підґрунтя для реалізації компетентнісного підходу та формування компетенцій у процесі навчання. Залучення до наукових інновацій та нових технологій сприяє виникненню нових форм професійної ідентифікації. Її особливість полягає в тому, що

людина не просто адаптується до певного професійного середовища, тобто пристосовується до існуючого професійного середовища. Пристосування до технологічно застарілих професійних середовищ часто-густо постає як прагнення «знайти себе» у застарілих формах життя чи змиритися з недоліками існуючого професійного середовища. Таке прагнення формує пасивну позицію. У цьому випадку майбутній фахівець «зливається» з існуючими формами професійної життєдіяльності. Він не шукає нового й не прагне щось змінювати навіть у разі, коли професійне середовище не цілком його влаштовує. Якщо процес звикання до професійного середовища затягується, то це може сприяти виникненню прагнення змінити не лише професійне середовище, а й обрану професію чи навіть країну.

Якщо немає стійкого зв'язку між науково-інноваційною і технологічною формами в освітньому процесі, то може виникати ситуація, за якої люди активно навчаються, засвоюючи нові знання і наукові технології, але йдуть працювати в іншу сферу, обираючи інший професійний шлях. Якщо випускники не обирають професію, пов'язану зі своїм фахом, і не хочуть розвивати професійну кар'єру, спираючись на ті передові знання, які отримали у процесі навчання, то слід замислитися над особливостями професійної ідентифікації, яка має формувати стійкий вектор, спрямований на майбутню професію як у процесі навчання, так і після його завершення. Неперервність професійної ідентифікації (у процесі навчання та потім на різних етапах вибудовування кар'єри) зумовлює потребу поглибити дослідження взаємозв'язку зростання ролі науки й наукових досліджень в освітньому середовищі та поєднати це з дослідженням впливу пізнавальної діяльності на розвиток самопізнання як визначального фактору становлення майбутнього фахівця. Доведення розгляду засвоєння наукових інновацій і технологій до розвитку пізнавальної діяльності як внутрішньої активності особистості створює принципово нову ситуацію, в якій саме спрямування пізнавального процесу й розвиток пізнавальної діяльності перетворюється на процес професійної ідентифікації. Коли навчальні курси засвоюються не абстрактно й поверхово, а вибу-

довуються як необхідні ланки саморозвитку особистості майбутнього фахівця.

Формальна зацікавленість у наукових інноваціях і сучасних технологіях, яка не пов'язується з розвитком пізнавальної діяльності як шляхом професійного становлення, не задовольняє справжню потребу зростання ролі науки та інновацій у професійному становленні у процесі навчання. Відсутність зв'язку між прагненням оволодіти науковим знанням і новими технологіями і прагненням формувати науково-дослідницькі і професійні компетенції, пов'язані з майбутньою сферою професійної діяльності, створює тимчасовий ефект зростання ролі науки в навчальному процесі. При цьому зацікавленість у наукових знаннях, навичках і технологіях часто обмежується терміном вивчення певної дисципліни, а бажання повернутися до застосування цих знань і технологій, тим більше – постійно використовувати їх у професійному становленні, як правило, не виникає. Але будь-яка популяризація науки й технологій в освітній діяльності, навіть тоді, коли вона викликає тимчасовий інтерес, може сприяти поглибленню пізнання особистістю самої себе.

Вплив ролі науки й наукових досліджень на процес професійної ідентифікації є багатовекторним і нелінійним. Інколи навіть глибоко аргументована позиція у виборі професії та глибоке знання професійного середовища, яке виникає у випадку, коли вибір професії визначається заздалегідь зв'язком родини з певним професійним середовищем, може змінитися під впливом розвитку різноманітних нових форм пізнавальної діяльності й ознайомлення студента з новими науковими знаннями й технологіями. Такі несподівані зміни у професійній ідентифікації пов'язані з тим, що оволодіння новими видами пізнавальної діяльності, новими науковими знаннями й технологіями може докорінно вплинути на самопізнання та принципово змінити уявлення про самого себе, про свої можливості, потреби та прагнення до самореалізації. Із розвитком пізнавальної діяльності ми пізнаємо не лише об'єкти, ми пізнаємо самих себе, свої здатності та бажання.

Популяризація наукових шкіл і напрямів вітчизняної науки у процесі професійної ідентифікації привертає увагу до механізмів та історичних особливостей функціонування науки в суспільному контексті. Це є важливим для поповнення кадрового складу наукових шкіл, необхідною передумовою розвитку академічної науки та науки університетів.

Сприйняття науки як інтелектуальної системи, що існує у вигляді наукової спільноти, одним із результатів діяльності якої є наукові публікації, є важливим для розуміння механізмів інтеграції наукової спільноти певної країни в сучасний контекст світової науки. Цей шлях є привабливим для залучення молоді у світове наукове співтовариство. Привабливість цього шляху для професійної ідентифікації молодих науковців полягає у формуванні усвідомлення, що можна працювати в контексті світової науки, не покидаючи меж своєї країни. Подібні шляхи професійної ідентифікації молодих науковців є ефективними у межах інтеграції їх у вітчизняну наукову спільноту і залучення до наукової роботи кафедр. Залучення талановитої молоді до вітчизняної науки у рамках наукових шкіл, напрямів, навчання в аспірантурі, докторантурі сприяє формуванню наукового потенціалу академічних інститутів.

Засвоєння й розвиток пізнавальних традицій наукових шкіл стає важливим механізмом самовизначення особистості науковця. Формування міцних зв'язків з науковими школами та вітчизняними науковими напрямами сприяє професійній ідентифікації у вигляді адаптації до вітчизняного професійного середовища. Дедалі більше відбувається залучення кафедр до проєктної діяльності, приєднання наукової роботи кафедр до міжнародної співпраці, яка може реалізовуватись у рамках міжнародного співробітництва, участі в міжнародних проєктах, реалізація програм академічної мобільності. Це сприяє формуванню механізмів професійної ідентифікації вітчизняної наукової спільноти у межах розвитку інтеграційних процесів до європейської та світової наукової спільноти, а також зростанню привабливості професійної ідентифікації молодих учених до вітчизняного професійного середовища. Але не всі форми міжнародної інтеграції однаково сприяють професійній

ідентифікації молоді до вітчизняного професійного середовища. Інколи відбір молодих кадрів і залучення їх до наукової діяльності у рамках певних грантів стає механізмом відбору найкращих молодих науковців для подальшого продовження їх наукової діяльності в інших країнах.

Розвиток пізнавальної діяльності та її вплив на самопізнання, самоусвідомлення себе творчою особистістю, що формується, стає важливим когнітивним механізмом, що визначає напрям професійної ідентифікації до певного професійного середовища. Формування потреби самореалізації особистості науковця стає важливим чинником професійної ідентифікації. Якщо молода людина відчуває, що вона може досягти вагомих для неї результатів у науці у рамках вітчизняного професійного середовища, то за наявності впливових соціокультурних чинників, пов'язаних з вихованням молоді особистості, вона може здійснити вибір у напрямі професійної ідентифікації, який буде вагомим не лише для неї самої, а й для розвитку вітчизняної науки.

У деяких сферах науки дослідження здійснюються переважно не в межах лабораторій. Це, насамперед, соціогуманітарне знання та розвиток гуманітаристики, теорія управління тощо. Розвиток пізнавальної діяльності, яка дедалі більше впливає на самопізнання та самовизначення, відбувається головним чином у рамках проєктної діяльності, залучення до грантів, а також у процесі здійснення індивідуальної дослідницької діяльності при написанні дисертації. За таких умов вплив контексту світової науки на формування професійної ідентифікації здійснюється у рамках міжнародного співробітництва та входження в науковий дискурс.

Специфіка гуманітарних досліджень, пов'язана з розвитком пізнавальної діяльності, спрямована на дослідження об'єктів і постановку проблем, актуальних насамперед для вітчизняного суспільного контексту, або постановку та висвітлення таких проблем, які є актуальними для світової науки, але з найбільшою гостротою проявляються саме у вітчизняному контексті. Висвітлення актуальних для суспільного контексту проблем і знаходження шляхів їх вирішення, важливих для суспільного контексту, сприяє зрос-

тання впливу пізнавальної діяльності у процесі наукового дослідження на формування тіснішого зв'язку молодого фахівця із суспільним середовищем і вітчизняною професійною спільнотою. Це значно посилює вплив пізнавальних процесів і дослідницької діяльності на самоусвідомлення зв'язку із суспільним середовищем і формуванням відповідної професійної ідентифікації.

Використання історії науки у процесі формуванні механізмів професійної ідентифікації може здійснюватись як у напрямку як дослідження розвитку наукових шкіл та вітчизняної наукової спільноти, так і залучення історії розвитку світової науки безпосередньо у навчальний процес. Залучення пізнання історичних особливостей світової науки реалізується насамперед у викладацькій діяльності, а також під час вивчення філософських засад розвитку певної науки як системи знання чи науки в цілому. Вивчення генези постановки наукових проблем і шляхів їх розв'язання створює майданчик для порівняння механізмів пізнавальної діяльності на різних етапах розвитку науки. Це збільшує ефективність пошуку нових шляхів постановки й вирішення проблем і генерації нових ідей. Історичний досвід науки інтегрується таким чином у сучасні механізми пізнавальної діяльності. Важливим напрямом використання історії науки для поглиблення професійної самоідентифікації майбутнього фахівця стає вивчення особливостей наукової кар'єри та наукової діяльності видатних діячів і творців науки й техніки.

Бібліографічний метод дає можливість розглянути певний етап розвитку науки, публікаційну активність видатних учених. Виявляється можливість перейти від розгляду загального розвитку системи наукового знання до аналізу впливу певних наукових праць на розвиток науки. Це дає змогу показати майбутнім фахівцям зв'язок розвитку науки з кар'єрами видатних особистостей. Такий підхід сприяє професійній ідентифікації. У деяких випадках, коли студенти не бажають пов'язувати свою кар'єру з певним професійним середовищем, моделювання потенційної професійної кар'єри може стати ефективним чинником професійної ідентифікації.

Нині біографістика посідає значне місце у дослідженні впливу творчої діяльності особистості на розвиток різних сфер суспільного життя. Це стосується, насамперед, формування механізмів сприяння професійної ідентифікації тих, хто планує займатися науковою діяльністю у сфері природничих, технічних, а також історичних, політичних та інших наук. Біографічний підхід розширює сферу своєї дії, виходячи за межі психологічних досліджень. Він формує нове бачення творчою особистістю шляхів розвитку певної сфери, виявляє суспільні механізми цього розвитку, а також зростає значення впливу науки й наукових досліджень на трансформації у різних сферах суспільного життя. Біографічний підхід сприяє розкриттю розвитку науки через внесок у науку результатів наукової діяльності творчої особистості. Це дає також змогу поєднати розкриття видатних наукових досягнень із розглядом особистісних властивостей професійної кар'єри та життєвого шляху. Наука у реальних обличчях стає живою, зримою, привабливою силою, що привертає увагу та впливає на формування професійної ідентичності.

Розвиток сучасної біографістики пов'язує особистісні досягнення з інноваційними процесами у різних сферах професійного життя. Введення науки та історії науки у систему навчальної та виховної діяльності дає можливість поряд з розвитком системи знання та інновацій ввести у розгляд видатні персоналії, які сприяли розвитку технологій та інновацій. Зростає значення впливу особистісного виміру на вибір професійного шляху та кар'єри.

У сучасних дослідженнях здійснюється перехід від розгляду суб'єктивної ідентичності до особистої та колективної ідентичності як соціальної конструкції [7, с. 100]. Особиста ідентичність розкривається через дискурс самоінтерпретації [6].

Особиста ідентичність постає з точки зору моральних зобов'язань і формування етики ідентичності [16] відносно до культури. Значення особистісного виміру у професійній ідентичності пов'язано з етичним виміром. Зростання значення морального виміру пов'язане зі становленням гідності [15]. Відчуття гідності

та самоповаги виявляє особистий вимір ідентичності, «це її гідність – бути собою» [9, с. 282].

Особистісний вимір професійної ідентичності та ідентифікації пов'язаний з екзистенційними та феноменологічними вимірами поставання майбутнього фахівця. Покликання є найвищою формою розвитку особистісного виміру професійної ідентичності. Воно стає вираженням моральної зрілості особистості та вагомим результатом її особистісного зростання. У процесі формуванні покликання рефлексія майбутнього фахівця щодо ступеня оволодіння ним професійними навичками й досвідом сприяє насамкінець формуванню життєвого смислу професійної ідентичності. «Покликання людини визнають, маючи на увазі сенс того, що вона робить для спільноти, мотивацію та цілісність її буття у світі. Та передовсім покликання дає самій особистості відчуття сенсу і повноти її власного існування» [9, с. 204].

Професійна ідентичність дедалі менше розглядається лише як процес і результат оволодіння професійними компетенціями та дослідницькими функціями, які формуються під час навчального процесу та під час перебування в мережевому освітньому просторі. Питання про необхідність доведення розгляду професійної ідентичності до рівня покликання для більшості професій, для яких сьогодні когнітивний компонент (пов'язаний з оволодінням дослідницькими компетенціями) є важливим і вимагає подальшого вивчення. Однак проблеми професійної ідентичності для студентів, які повною мірою оволоділи когнітивним компонентом дослідницької діяльності, є важливими, оскільки зростає затребуваність таких фахівців на ринку праці.

Дослідження основних напрямів зростання ролі науки й наукових досліджень у професійній ідентифікації майбутніх фахівців дає змогу поставити питання про вплив наукового знання і сучасних технологій на процеси формування професійної ідентичності майбутнього фахівця, на становлення його прагнення пов'язати свою професійну діяльність, кар'єру та життя з науковою чи іншою сферою науково-технічної діяльності. Розкриття процесуального підходу до впливу науки на формування про-

фесійної ідентичності майбутніх фахівців дає змогу ввести у розгляд процес професійної ідентифікації тих, хто навчається у закладах вищої освіти, виокремити й дослідити його окремі напрямки. Це, насамперед, роль наукових досліджень і сучасних технологій у процесі формування професійних компетентностей майбутнього фахівця; дослідження впливу вивчення системи наукового знання, сучасних наукових теорій та методологій на професійну ідентифікацію; дослідження впливу популяризації історії науки в освітньому середовищі та розкриття методологічних засад, які сприяють зростанню впливу історії науки на процес професійної ідентифікації.

Виокремлення цих напрямів впливу науки на професійну ідентифікацію дає змогу дослідити професійну ідентифікацію як діалектичний, складний і нелінійний процес. Це процес, у якому відбувається становлення цілісної особистості майбутнього фахівця, що передбачає оволодіння нормами, методами і стандартами професійної діяльності та формування тісного зв'язку з професійним середовищем; формування орієнтації на продовження кар'єри, пов'язаної з реалізацією дослідницьких компетенцій у різних сферах професійної діяльності; бажання інтегруватися в професійну спільноту, стати частиною вітчизняної та міжнародної професійної спільноти, сприяти модернізації професійної діяльності та імплементації технологічних інновацій.

ЛІТЕРАТУРА

1. Андрушко Я. С. Професійна ідентичність особистості як психологічний феномен. *Актуальні проблеми соціології, психології, педагогіки*. 2013. Вип. 19. С. 104–110.
2. Бистрицький Є. Ідентичність, спільнота і методологія визнання. *Незалежний культурологічний часопис <І>*. URL: http://www.ji-magazine.lviv.ua/anons2013/Bystryckyj_identychnist_spilnota.htm
3. Гібернау М. *Ідентичність націй* / пер. з англ. П. Тарашука; ред. Л. Марченко. Київ : Темпора, 2012. 303 с.
4. Гнатенко П. І., Павленко В. М. *Ідентичність : філософський та психологічний аналіз*. Київ : «АРТ-ПРЕСС», 1999. 466 с.

5. Декомб В. *Клопоти з ідентичністю* / пер. В. Омелянчика. Київ : Стило, 2015. 281 с.
6. Донскіс Л. *Збентежена ідентичність і сучасний світ*. Київ : Факт, 2010. 312 с.
7. Йосипенко О. Парадокси концепту ідентичності: минуле та сучасність. *Філософська думка*. 2019. № 5. С. 90–102.
8. Мазур Л. І. *Самоідентичність особистості як філософсько-антропологічна проблема*. Львів : Вид-во Львів. політехніки, 2012. 432 с.
9. Мулярчук Є. *Філософія і педагогіка покликання*. Київ : Дух і літера, 2019. 344 с.
10. Самоідентифікація особистості: філософський аналіз : монографія / Г. Ф. Хоружий, Л. О. Боровська, Ю. І. Кулагін, М. В. Ліпін; заг. ред. Г. Ф. Хоружого. Київ : Київ. нац. торг.-екон. ун-т, 2018. 192 с.
11. Соколова І. В. Професійна ідентифікація майбутнього фахівця у вищому навчальному закладі. *SWorld*. June 2014. С. 17–28. URL: <https://www.sworld.com.ua/konfer35/241.pdf>
12. Старовойтова І. І. Ідентифікація як філософська і соціологічна категорія. *Вісник ОДУ*. 1999. Вип. 2. Т. 4. С. 74–77.
13. Степико М. Т. *Українська ідентичність у глобалізованому світі*. Х. : Майдан, 2020. 258 с.
14. Степико М. Т. *Українська ідентичність: феномен і засади формування*. Київ : НІСД, 2011. 336 с.
15. Фукуяма Ф. *Ідентичність. Потреба в гідності й політика скривдженості* / пер. з англ. Т. Сахно. Київ : Наш Формат, 2020. 192 с.
16. Appiah K. A. *The Ethics of Identity*. Princeton, New Jersey : Princeton University Press, 2005. 587 p.
17. Esposito R. *Communitas. The Origin and Destiny of Community*. California: Stanford University Press, 2010. 155 p.
18. Mead G. H. *A Reader* / ed. F. Carreira da Silva. Published by Routledge December 11. 2012. 368 p.

REFERENCES

Andrushko, Ya. S. (2013). Professional identity of the individual as a psychological phenomenon. *Aktualni problemy sotsiologii, psykholohii, pedahohiky (Actual problems of sociology, psychology, pedagogy)*, 19, 104-110. [In Ukrainian].

Bystrytskyi, Ye. (2013). Identity, community and methodology of recognition. *Nezalezhnyi kulturolohichniy chasopys <Yi> (Independent Cultural Journal <Yi>)*. URL: http://www.ji-magazine.lviv.ua/anons2013/Bystryckyj_identyc_hnist_spilnota.htm [In Ukrainian].

Hibernau, M. (2012). *Identity of nations*. P. Tarashchuk (Trans.). L. Marchenko (Ed.). Kyiv. [In Ukrainian].

Hnatenko, P. I., Pavlenko, V. M. (1999). *Identity: a philosophical and psychological analysis*. Kyiv. [In Ukrainian].

Dekomb, V. (2015). *Concerns with identity*. V. Omelianchyk (Trans.). Kyiv. [In Ukrainian].

Donskis, L. (2010). *Troubled Identity and the Modern World*. Kyiv. [In Ukrainian].

Yosypenko, O. (2019). Paradoxes of the concept of identity: past and present. *Filosofska dumka (Philosophical Thought)*, 5, 90-102. [In Ukrainian].

Mazur, L. I. (2012). *Self-identity of the individual as a philosophical and anthropological problem*. Lviv. [In Ukrainian].

Muliarchuk, Ye. (2019). *Philosophy and pedagogy of vocation*. Kyiv. [In Ukrainian].

Khoruzhyi, H. F., Borovska, L. O., Kulahin, Yu. I., & Lipin M. V. (2018). *Self-identification of the individual: philosophical analysis*. H. F. Khoruzhiy (Ed.). Kyiv. [In Ukrainian].

Sokolova, I. V. (2014). Professional identification of a future specialist in a higher educational institution. *SWorld*, June, 17-28. URL: <https://www.sworld.com.ua/konfer35/241.pdf> [In Ukrainian].

Starovoitova, I. I. (1999). Identification as a philosophical and sociological category. *Visnyk ODU (Bulletin of OSU)*, 2(4), 74-77. [In Ukrainian].

Stepyko, M. T. (2020). *Ukrainian identity in a globalized world*. Kharkiv. [In Ukrainian].

Stepyko M. T. (2011). *Ukrainian identity: phenomenon and principles of formation*. Kyiv. [In Ukrainian].

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

Appiah, K. A. (2005). *The Ethics of Identity*. Princeton, New Jersey : Princeton University Press.

Esposito, R. (2010). *Communitas. The Origin and Destiny of Community*. California: Stanford University Press.

Mead, G. H. (2012). *A Reader* / edited by F. Carreira da Silva. Published by Routledge December 11.

Irina Kuznetsova

Post-Graduate Student, National Technical University of Ukraine "Igor Sikorsky Kyiv Polytechnic Institute", Kyiv, Ukraine; e-mail: kuzn201509@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1800-1733>

Increasing the role of science and scientific research in forming the future specialist's identity

Abstract

The article deals with the cognitive component of identity and professional identity associated with the growing role of science and scientific research in forming a future specialist. The main directions of the scientific influence and research on creating a professional identity in higher educational institutions are identified. The interrelation between professional identity and identity is revealed. A philosophical analysis of identity studies in the national and global dimensions is carried out. Identity's role in forming the future specialist standard is clarified. The role of the educational environment, teaching and educational practices in creating a positive image of science in preparing future specialists are considered. The growing role of scientific research in the educational process contributes to the mastery of new technologies. Future specialists learn to work in modern laboratories. Publication of the results of scientific research brings the training of specialists closer to international standards. The cognitive component of professional identification is growing. The study shows the increasing influence of the cognitive component on the formation of the professional identity of the future specialist. The introduction of cognition and self-knowledge into the cognitive component plays a growing role in the formation of the personality of a student of higher education. Estab-

lishing the relationship between cognition and self-knowledge makes it possible to create a closer connection between cognitive activity and personality formation. The research shows the growing importance of cognition and self-knowledge in forming a professional identity. The importance of the personal dimension of professional identification is emphasized. The connection between the personal dimension and the ethical and phenomenological dimensions of self-designing personal and professional self-realization is revealed.

Keywords: *identity, professional identity, educational environment, science, scientific research, cognition, self-knowledge, cognitive component of professional identity.*

УДК 1(373.2:316.454.3+316.628+32.019.5)
DOI 10.35423/2078-8142.2023.1.1.5

Н. А. Фіалко,
кандидат філософських наук,
старший викладач кафедри соціально-гуманітарних дисциплін
Національного університету фізичного виховання і спорту України,
м. Київ, Україна
e-mail: fialo4ka.tasha@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2010-1071>

КОЛЕКТИВНІ ЕМОЦІЙНІ СТАНИ ЯК ЧИННИК ЛЕГІТИМАЦІЇ І МОТИВАЦІЇ: ПРИРОДНІ ЗАСАДИ І СОЦІАЛЬНІ ГОРИЗОНТИ

Колективні емоційні стани раніше досліджували переважно як чинники соціальної аномії, тоді як соціальну норму асоціювали насамперед із втіленням понять у соціальні норми. Цей підхід останні роки зазнає суттєвих коректив: українські та закордонні дослідники розглядають колективні емоційні стани як соціальну норму і постійну основу для досягнення стійкого раціонального консенсусу. Більше того, дослідники вже не так протиставляють емоції з інтелектом, як виявляють дедалі більше взаємозв'язків і взаємозалежностей між ними. Це змінює уявлення про сутність легітимації та статус мотивації у перебігу соціальних процесів. Мотивація постає не стільки як надто мінлива суб'єктивна психологічна характеристика, скільки як постійна колективна характеристика соціальних спільнот. Мотивація зумовлює соціальну ідентичність через постійне спрямування людей як членів соціальних спільнот до досягнення певних спільних бажаних цілей. Легітимація також постає як процес постійного визнання людьми одне одного під час встановлення спільно визнаних соціальних норм. У такому визнанні колективні емоції відіграють вирішальну роль. Біологічні основи емоційної поведінки людей не так редукують їхню поведінку до біологічних чинників, як емоції сприяють сублімації цих біологічних чинників до соціально прийнятних цілей. Емо-

ційна основа утвердження національної ідентичності має свої негативні і свої позитивні сторони: якщо негативний вплив емоцій може призвести до загострення радикального націоналізму, то позитивний вплив емоцій сприяє згуртуванню нації у ситуації екзистенційних викликів – таких, як війна. Легітимація справедливої війни є одним з головних завдань спрямування колективних емоцій, зокрема праведного гніву, на мотивацію до соціальної мобілізації нації до противу збройній зовнішній агресії.

Ключові слова: колективні емоційні стани, легітимація, мотивація, природні засади, соціальні горизонти.

Легітимацію нерідко редукують до її кінцевого результату, а саме – факту визнання певних норм або їхнього соціального втілення. Саме так легітимацію схильні розглядати з прагматичного погляду. Однак, у такому випадку вона у своєму значенні наближається до легалізації – з тією лише відмінністю, що її можуть отожднювати не лише з правовими нормами, а і з нормами інших соціальних систем – політики, релігії, науки, мистецтва, моралі тощо [21]. Іншим, здавалося б, більш адекватним підходом до легітимації є її редукція до процедур її досягнення – тоді нібито легітимацію пояснює і гарантує певний продуманий механізм визнання норм [17]. У кращому разі тоді легітимацію намагаються розділити на ідеальну і реальну, і хоча б у такий спосіб намагатися наблизитися до реальних обставин набуття легітимації. Саме тут з'являється філософський інтерес до поняття мотивації, адже воно пояснює, чому люди підтримують ті чи інші норми: не заради самих норм, а додає до них ще дещо, що, на перший погляд, безпосередньо з цими нормами не пов'язано – наприклад, ті емоційні стани, які спонукають людей ухвалювати ті чи інші рішення [9; 13]. Так, у сфері політичної легітимації французька філософія Шанталь Муф спеціально досліджувала емоційну основу прийняття політичних рішень, зокрема у процесі політичної боротьби [23]. Саме у сфері політичної легітимації, зокрема у процесі формування і виховання національної ідентичності [4; 18] якнайкраще проявляють себе деякі закономірності функціонування емоційної сфери люди-

ни, зокрема ті, які отримали назву емоційного інтелекту [16]. Місце емоцій серед чинників людської поведінки стало предметом уваги також і українського філософа Михайла Бойченка [2].

Іншим, незалежним джерелом інформації про емоції як чинник людської поведінки постають дослідження біологічних засад людської поведінки. Ці дослідження засвідчують, що емоції нерозривно пов'язані з функціонуванням людського організму і багато у чому підпорядковуються законам його функціонування. Це дослідження поведінки людей Конрада Лоренца як високорозвинених тварин [19], дослідження генетичної зумовленості людської поведінки популяризатора науки Річарда Докінза [10] та американського лікаря-біолога Сідхартхи Мукерджі [14], а також аналіз біології людської поведінки, який здійснює американський дослідник Роберт Сапольскі [15].

У цій статті буде здійснено спробу охарактеризувати колективні емоційні стани як визначальну складову мотивації поведінки людей, а тому як не лише стійкий, а й базовий чинник легітимації.

Філософське осмислення колективних емоцій

Значну, якщо не вирішальну роль відіграють емоційні настрої і почуття у періоди соціальних драм, різких зламів суспільного порядку, які охоплює поняття революції. У сучасних розвідках революція постає як пошук або відновлення соціальної ідентичності, чи як елемент якогось іншого процесу самоідентифікації. Такі погляди зустрічаємо, зокрема, у дослідженні української філософині Алли Гужви, яка розглядає революцію у контексті дослідження суспільних екстатичних станів і демонструє, що революційні періоди у житті суспільств пов'язані з набуттям спільнотою нової соціальної ідентичності, які вона характеризує як гострий суспільний екстатичний стан [9, с. 121–127]. Отже, легітимація нового суспільного порядку, встановленого через революційні події, у основі свого формування містить саме емоційний чинник, який спонукає до нових соціальних статусів-кво. У цілому поняття «суспільний екстатичний стан», яке запропоновано у дослідженні Гужви, містить зв'язок із солідаризацією та процесами ідентифіка-

ції людини [9, с. 93]. Так, за півроку воєнної агресії росії проти України у 2022 р. чітко ідентифікували свої українську ідентичність значно більше громадян України, ніж у попередні роки [8] – і це явно пов'язано з тими драматичними переживаннями, які згуртували українську націю у її протистоянні російським агресорам. У драматичні періоди суспільного розвитку, яким є і сучасна війна росії проти України, значущість суспільних екстатичних станів не лише зростає, а й стає очевидною для всіх членів суспільства, а не лише науковців [1].

Утім, не менш значущою, хоча й менш помітною є роль колективних емоцій, якщо вони і не проявляють себе у суспільних екстатичних станах – це дослідив ще раніше Мішель Маффесолі за допомогою поняття соціальної атмосфери: «Категоричному кантівському імперативу, імперативу моралі, дії і розуму наслідуює, за словами Ортеги-і Гассета, «імператив атмосфери», який можна вважати естетичним середовищем, де має значення лише безособова, колективна, та навіть комічна атмосфера» [13, с. 27]. Але Маффесолі йде набагато далі Ортеги-і-Гассета, хоча це, здавалося б, годі навіть уявити: «Суспільне життя насамперед є емоційним, природним, племінним та стадним. Стадність не може не шокувати, але над нею слід замислитись» [13, с. 26].

Легітимація як результат дії колективних емоцій і як процедура їх мотиваційного спрямування

Коли німецький соціолог і філософ Ніклас Луман звертається до теми мотивації, він розглядає її як важливу, хоча й зовнішню спонукальну силу щодо системної поведінки особистості: для соціальної системи байдуже (буквально – індіферентно), як саме людина буде вмотивована виконувати потрібні для функціонування системи дії – головне, щоб така мотивація була [21]. Ця мотивація може бути у цьому стосунку цілком функціонально еквівалентно замінною [12]. Наприклад, для політично лояльної поведінки такою мотивацією може бути не лише патріотизм, а й загальна конформність поведінки, або особисті особливості характеру (до того

ж неважливо – рішучість чи боязкість, щирість чи потайна вдача тощо).

Утім, тема системної мотивації порушує питання організованих форм мотивації людей до певного роду поведінки – саме тут з'являється можливість для виявлення необхідного зв'язку мотивації з легітимацією. Луман, утім, схильний розглядати саме формальні організації джерелом узгодження і спрямування емоційної мотивації людей – через надання їй організаційного оформлення, упорядкування через правила поведінки, соціальні ролі тощо [20]. Тоді як нам видається, що необхідно, аби у людей вже заздалегідь була в наявності певна налаштованість, готовність прийняти ці правила і ролі. Певною мірою це може пояснити концепція передсудів та інших наперед-налаштованостей, яку розробив у своїй концепції філософської герменевтики Ганс-Георг Гадамер [5], спираючись на онтологічну концепцію розуміння, запропоновану видатним німецьким філософом Мартином Гайдеггером [6]. Те, що Гайдеггер розглядав як індивідуальні екзистенціали, Гадамер почав об'єднувати у спільні для цілих поколінь традиції, які знаходять свій прояв у мові, мистецтві та інших колективних культурних практиках. Також тут може стати в нагоді концепція культурних фігурацій німецького філософа Норберта Еліаса. Хоча у цих мислителів домінує більш понятійно-раціоналістичне пояснення виникнення і функціонування таких колективних налаштованостей, однак вони впритул наближаються до теми колективних емоцій як основи і причини виникнення соціальних феноменів.

Важливий внесок у розуміння механізму утворення колективних емоцій здійснив німецький філософ Юрген Габермас – у своїй концепції комунікативного досягнення консенсусу [17]. Він показує, як саме узгодження колективних дій зумовлює виникнення того ґрунту, на якому згодом зможуть виникати соціальні організації. Однак, Габермас, як і Луман, також недооцінює емоції – хоча й не виносить їх за межі легітимації, однак доволі жорстко підпорядковує емоції. Таким чином, Габермас у своїй комунікативній філософії та концепції мотивації ще ближче підходить до витлумачення колективних емоційних станів і як причини легітимації, але

все ж принципово редукує дію цих станів до їх артикульованих і відрефлексованих дериватів – дуже подібно до концепції Георга Гегеля щодо зняття чуттєвого у понятійному [7].

Якщо Габермас налаштований надмірно раціоналізувати процедуру легітимації, особливо у політичній сфері, то спеціальну увагу емоціям як основі досягнення консенсусу приділила його послідовний критик французька філософія Шанталь Муф [23]. Надмірному прагненню Габермаса за будь-яку ціну уникнути конфлікту Муф протиставить здорову змагальність політичної конкуренції, яка є продуктивною формою політичного конфлікту, на відміну від антагоністичної моделі конфлікту «друг-ворог», яку вважав засадничою для політики німецький теоретик Карл Шміт [24].

Біологічна зумовленість колективних емоцій

Свого часу австрійський етолог Конрад Лоренц висунув гіпотезу, суть якої полягала у тому, що люди у своїй поведінці переважно керуються тими самими законами, що й тварини, але надають їм вторинні, невластиві їм імена. Наприклад, агресію називають злом [19]. Із цього Лоренц робив висновки, що війни між людьми є чимось не лише неминучим, а й цілком нормальним – як одне з основних втілень внутрішньовидової боротьби за виживання. Свого часу за такі ідеї, які, зокрема, вибілювали злочини нацизму, його врешті позбавили Нобелівської премії, яку раніше присудили. Утім, цей урок не всі добре вивчили. Дещо подібне до біологізаторства Лоренца намагається робити і сучасний англійський популяризатор науки Річард Докінз, який вважає, що не особистості відповідають за вчинки, а гени [10]. Суттєву поправку до цієї тези робить сучасний американський генетик індійського походження Сідхартха Мукерджі, який зауважує, що людина, на відміну від тварини, докладає максимум зусиль, щоб нейтралізувати або мінімізувати одні природні впливи і посилити інші – до того ж досягає у цих зусиллях невпинного, хоча й поступового прогресу [14]. Здається, в аналізі біологічної основи емоцій відомий американський біолог Роберт Сапольскі ближчий до позиції Мукерджі, ніж Докінз і Лоренца.

Природна схильність людей милуватися недосяжними зірками і рефлексувати над моральними ідеалами інколи помилково стає підставою аж надто відриватися від природного плину біологічного життя та його ритмів. Звісно, абстрактне мислення, високий інтелект і здатність осмислювати своє минуле і майбутнє принципово вирізняють людські спільноти серед багатоманітності світу живих організмів, але природні процеси у центральній нервовій системі не такі вже й унікальні, а складна соціальна організація є властивою таким видам ссавців, як кити, дельфіни, слони та інших примати, які, за висловом Роберта Сапольскі, входять до складу «зіркової команди соціально складних видів» [15, с. 45].

На рівні людської природи, вчені-природознавці і філософи різними шляхами доводили, що емоційні вияви та розумові акти мислення є нероздільними, вони знаходяться у складному взаємозв'язку, який забезпечує нормальне функціонування цілісного організму людської істоти у соціальному середовищі. Якщо не вдаватися в археологію питання опозиційності чи навпаки конструктивної взаємодії раціонального та емоційного начала людської істоти, то важливо відзначити, що починаючи з античності і до сучасних філософсько-інтелектуальних постмодерністських ноктюрнів, існує безумовне визнання їхнього впливу на соціальне життя і, що більш цікаво у нашому контексті, на легітимацію соціальних спільнот і інституцій.

Знаковим іменем у царині висвітлення впливу емоцій на суспільні і управлінські рішення є Деніел Гоулман, який запропонував концепт «емоційного інтелекту» [16], котрий виявився дуже затребуваним у теоретиків корпоративної і ділової культури. Особливістю сучасного стану дослідження емоційної складової людського життя є також наявність уваги вчених-біологів і фізіологів до екстраполяції експериментальних даних нейробіології на рівень цінісно-смыслового узагальнення, серед яких за рівнем філософування позитивно вирізняється праця Р. Сапольського «Біологія поведінки». Із оперттям на чималий науковий доробок у книжці продемонстровано, яким чином будова мозку і усієї центральної нервової системи причетна до злагодженої групової взаємодії і соціальної

організації людських істот. Відповідь така: справа у вивільненні певною частиною мозку нейромедіатора допаміну, який відповідальний за відчуття винагороди, задоволення і щастя. Допамін – тип нейромедіатора, який відіграє певну роль у тому, як людина відчуває задоволення; вивільняється на аксонних закінченнях нейрона, щоб подолати відстань через синапс і збудити сусідній нейрон, тобто для передавання повідомлень між нейронами. Численні експерименти довели, що низка результатів соціальної взаємодії, естетична насолода від споглядання чи прослуховування творів мистецтва, активують вивільнення цього нейромедіатора так само, як і різні природні стимули, пов'язані зі споживанням їжі, сексуальними стосунками тощо [15, с. 62–65]. Та частина мозку, яка відповідає за емоційні реакції, знаходиться у тісній взаємодії з ділянкою, яка ухвалює раціонально обґрунтовані рішення. Тож, на біологічному рівні, опозиції емоції та розуму не існує, оскільки обидві ділянки «нероздільні у своєму взаємозв'язку». І, як засвідчують дослідження, наведені Р. Сапольським, мірою ускладнення вимог до рішень, що ухвалюються людьми, коли зростає персональне ціннісне залучення до тієї чи іншої життєвої ситуації, то активність зон головного мозку, які відповідальні за емоційні і раціональні рішення стає синхронізованою [15, с. 55]. Ну що ж, як казав Г. Гегель, величні звершення супроводжуються пристрасстю [7]. Сучасні нейробіологи та нейроанатоми довели це. Соціальні горизонти не обмежують природні засади людських емоцій, але надають їм спрямування для більш потужної культурної сублімації біологічних чинників.

Упорядкування колективних емоцій завдяки політичній легітимації

Як підтвердження так би мовити синхронізації раціонального й емоційного постає становлення соціальних ідентичностей, насамперед таких, як національні. Фінські дослідники, на матеріалі історії Фінляндії XIX–XX століття, представили національність як переплетення особистого, соціального та колективного, «як пережитий досвід та емоції» [22, с. 1]. Яні Мар'янен (Jani Marjanen) до-

слідила термін «національне почуття», який виник наприкінці XVIII – на початку XIX ст. у кількох мовах одночасно – у фінській, німецькій, англійській та шведській [22, с. 61]. Як відзначила фінська дослідниця, національні почуття не були в центрі історії емоцій, мабуть тому, що досить важко уявити, про які саме емоції йдеться і чи існує таке явище взагалі. Однак, на її думку, саме це служить хорошим аргументом для критики універсалізаційного підходу до емоцій, який передбачає, що емоції є незмінними одиницями, які можна відокремити від слів, жестів чи інших виразів, що їх описують.

Розмова про емоції у контексті терміна «національні почуття» Мар'янен розглядає як емоційну практику, що склалася історично. І, до речі, досвід формування нації у Фінляндії є близьким до українського націотворення, оскільки обидві країни належали до імперських територій і тому початок розбудови нації мав би відбуватися схожими шляхами. Зрештою, саме емоційне схвалення національної ідентичності пересічними членами суспільства закріплює і легітимізує нову націю. Дослідниця Яні Мар'янен з'ясувала, що певний відхід від акцентації на емоційній забарвленості націотворення призвів до того, що як тільки нація стала чимось, що більшість фінів вважала реальністю, коли питання національності вже розглядалося як самоочевидне, а мовна боротьба отримала партії, які були більш або менш встановлено, волюнтаристське поняття національних почуттів стало майже застарілим [22, с. 81–82].

Це і добре, і погано водночас: позбувшись ірраціональної складової волюнтаризму, фіни та інші народи позбулися разом з тим і крайнощів нетерпимості до інших націй, але й втратили значну частину енергії мотивації до національного єднання. Утім, значною мірою ця енергія сублімувалася у спокійне і впевнене національне самоусвідомлення. Для мирних часів цього цілком достатньо і у цьому є маса переваг. Однак, останні воєнні події, спричинені агресією Росії проти України та усього цивілізованого світу засвідчили, що зарано відмовлятися від колективних емоцій як основи національного єднання. Праведний гнів, наприклад, у подібних ситуаціях є не лише морально виправданим, а й політич-

но прагматично рятівним: якщо не буде такого гніву, його місце може зайняти згубний політичний переляк і не менш згубна політична апатія. Обидва є смертельними для нації – як смертельною є втрата політичної волі.

Колективні емоційні стани є ще мало дослідженим феноменом, але вже зараз очевидно, що надто недооціненою є їхня значущість як потужного мотиватора людських вчинків, а отже, й одного з основних чинників легітимації суспільних процесів. Визнаючи біологічні основи функціонування емоцій, чим далі, тим більше дослідники виявляють не так редукцію соціального до біологічного, як соціальну природу усього живого. Особливі прояви такої соціальності на щабелі людського суспільства виявляються у тому, що емоційне у людини набуває глибокої раціональності і зростається з найбільш стійкими досягненнями людського інтелекту.

Колективні емоції утворюють не лише загальну атмосферу існування тієї чи іншої соціальної спільноти, а й слугують загальним фоном успішного функціонування усіх інституційних та організаційних утворень людства. Справою майбутніх досліджень буде виявити значущість як позитивних, так і негативних колективних емоцій у творенні драми суспільного життя. Легітимація справедливої війни є одним з головних завдань спрямування колективних емоцій, зокрема праведного гніву, на мотивацію до соціальної мобілізації нації до спротиву збройній зовнішній агресії.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бойченко М. Виправлення іменувань речей: примус війни у освіті і суспільному житті. *Філософія освіти*. 2022. № 28(1). С. 11–27. <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2022-28-1-1>
2. Бойченко М. Соціальні теорії і дискурсивні та недискурсивні соціальні практики: освітня проба. *Філософська думка*. 2020. № 5. С. 23–40. <https://doi.org/10.15407/fd2020.05.023>.
3. Габермас Ю. *До реконструкції історичного матеріалізму* / пер. з нім. В. Купліна. К. : Дух і Літера, 2014. 320с.
4. Габермас Ю. *Залучення іншого: Студії з політичної теорії* / пер. з нім. А. Дахній. Львів : Астролябія, 2005. 416 с.

5. Гадамер Г.-Г. *Истина і метод*: в 2 т. Т. 1: Істина і метод. Герменевтика І: Основи філософської герменевтики / пер. з нім. О. Мокровольського. Київ : Юніверс, 2000. 464 с.
6. Гайдеггер М. *Дорогою до мови* / пер. з нім. В. Кам'янця. Львів : Літопис, 2007. 232 с.
7. Гегель Г. В. Ф. *Феноменологія духу* / з нім. пер. П. Тарашук. К. : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2004. 548 с.
8. Гмиря А. Ідентичність: як зрозуміти, що я – українець? *Радіо «Свобода»*. 2022. URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/ukrayinska-natsia/31951984.html>
9. Гужва А. А. *Соціокультурні трансформації суспільних екстатичних станів* : дисер. ... канд. філос. н. Харків, 199 с. URL: http://philosophy.karazin.ua/ua/nauka/rada/guzhva_disser.pdf
10. Докінз Р. *Егоїстичний ген* / пер. з англ. Харків : Книжковий Клуб «Клуб Сімейного Дозвілля», 2018. 429 с.
11. Еліас Н. *Процес цивілізації. Соціогенетичні і психогенетичні дослідження* / пер. з нім. О. Логвиненка. Київ : Видавничий дім «Альтернативи», 2003. 672 с.
12. Луман Н. *Поняття цілі і системна раціональність: щодо функцій цілей у соціальних системах* / пер. з нім. М. Бойченка та В. Кебуладзе. Київ : Дух і Літера, 2011. 336 с.
13. Маффесолі М. (2018). *Час племен. Занепад індивідуалізму у постмодерному суспільстві* / пер. з фр. В. Плющ. Київ : ВД «Києво-Могилянська академія», 2018. 264 с.
14. Мукерджі С. *Ген. Надзвичайна історія* / пер. з англ. Харків : Книжковий Клуб «Клуб Сімейного Дозвілля», 2017. 768 с.
15. Сапольскі Р. *Біологія поведінки. Причини доброго і поганого в нас* / пер. з англ. О. Любенко. Київ : Наш Формат, 2022. 672 с.
16. Goleman D. *Emotional intelligence: Why it can matter more than IQ*. London : Bloomsbury, 2020. 352 p.
17. Habermas J. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, Bd. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, 1981. 533 S.
18. Kivimäki V., Suodenjoki S., & Vahtikari, T. (Eds.). *Lived nation as the history of experiences and emotions in Finland, 1800–2000*. Springer International Publishing AG, 2021. 397 p.
19. Lorenz K. *Das sogenannte Böse zur Naturgeschichte der Aggression*. Vienna : Dr. G. Borotha-Schoeler Verlag, 1963. 388 S.

20. Luhman N. *Funktionen und Folgen formaler Organisation*. 3. Aufl. Berlin : Duncker & Humblot, 1976. 427 S.
21. Luhmann N. *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1984. 675 S.
22. Marjanen J. National Sentiment: National Building and National Language in Nineteenth-century Finland. *Lived nation as the history of experiences and emotions in Finland, 1800-2000*. (Pp. 61–82). Springer International Publishing AG, 2021.
23. Mouffe Ch. *On the political*. New York : Routledge, 2005. 144 p.
24. Schmitt C. *The Concept of the Political* / trans. by G. Schwab. Chicago : The University of Chicago press; Enlarged edition, 2007. 126 p.

REFERENCES

- Boichenko, M. (2022). Correcting the names of things: the coercion of war in education and social life. *Philosophy of Education* 28(1), 11-27. <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2022-28-1-1>. [In Ukrainian].
- Boichenko, M. (2020). Social theories and discursive and non-discursive social practices: an educational sample. *Philosophical thought*, 5, 23-40. <https://doi.org/10.15407/fd2020.05.023>. [In Ukrainian].
- Habermas, J. (2014). *To the Reconstruction of Historical Materialism*. Kuplin, V. (Trans.). Kyiv: Duh I Litera. [In Ukrainian].
- Habermas, Yu. (2005). *Involvement of the Other: Studies in Political Theory*. Dakhniy, A. (Trans.). Lviv: Astrolabia. [In Ukrainian].
- Gadamer, H.-G. (2000) *Truth and method: in 2 volumes. V.1: Truth and method. Hermeneutics I: Basics of philosophical hermeneutics*. Mokravskyi, O. (Trans.). Kyiv: Universe. [In Ukrainian].
- Heidegger, M. (2007). On the road to language. Kamianets, V. (Trans.). Lviv: Chronicle. [In Ukrainian].
- Hegel, G. V. F. (2004). Phenomenology of spirit. Taraschuk, P. (Trans.). Kyiv: Publishing House of Solomia Pavlychko “Osnovy”. [In Ukrainian].
- Hmyria, A. (2022). Identity: how to understand that I am Ukrainian? *Radio Svoboda*. Retrieved from <https://www.radiosvoboda.org/a/ukrayinska-natsia/31951984.html>. [In Ukrainian].

- Guzhva, A. A. (2018). Sociocultural transformations of social ecstatic states. (Candidat dissertation). Manuscript. Kharkiv. Retrieved from http://philosophy.karazin.ua/ua/nauka/rada/guzhva_disser.pdf. [In Ukrainian].
- Dawkins, R. (2018). *The selfish gene*. Kharkiv: Book Club “Family Leisure Club”. [In Ukrainian].
- Elias, N. (2003) *The process of civilization. Sociogenetic and psychogenetic studies*. Logvinenko, O. (Trans.). Kyiv: “Alternative” publishing house. [In Ukrainian].
- Luhmann, N. (2011). *The Concept of Goal and Systemic Rationality: Regarding the Function of Goals in Social Systems*. Boichenko, M. & and Kebuladze, V. (Trans.). Kyiv: Duh I Litera. [In Ukrainian].
- Maffesoli, M. (2018). *Time of the Tribes. Decline of Individualism in Postmodern Society*. Ivy, V. (Trans.). Kyiv: VD “Kyiv-Mohyla Academy”. [In Ukrainian].
- Mukherjee, S. (2017). *Gene. An Intimate History*. Book Club “Family Leisure Club”. [In Ukrainian].
- Sapolsky, R. (2022). *Biology of behavior. Reasons for good and bad in us*. Lyubenko, O. (Trans.). Kyiv: Nash Format. [In Ukrainian].
- Goleman, D. (2020). *Emotional intelligence: Why it can matter than IQ*. London: Bloomsbury.
- Habermas, J. (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, Bd. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung.
- Kivimäki, V., Suodenjoki, S., & Vahtikari, T. (Eds.). (2021). *Lived nation as the history of experiences and emotions in Finland, 1800-2000*. Springer International Publishing AG.
- Lorenz, K. (1963). *Das sogenannte Böse zur Naturgeschichte der Aggression*. Vienna: Dr. G. Borothea-Schoeler Verlag.
- Luhman, N. (1976). *Funktionen und Folgen formaler Organisation*. 3. Aufl. Berlin: Duncker & Humblot.
- Luhmann, N. (1984). *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Marjanen, J. (2021). National Sentiment: National Building and National Language in Nineteenth-century Finland. *Lived nation as the history of experiences and emotions in Finland, 1800-2000*, 61-82. Springer International Publishing AG.

Mouffe, Ch. (2005). *On the political*. New York: Routledge.

Schmitt, C. (2007). *The Concept of the Political*. Schwab, G. (Trans.). Chicago: The University of Chicago press; Enlarged edition.

Natalia Fialko

Candidate of Philosophical Sciences, Senior Lecturer, Department of Social Sciences and Humanities, National University of Physical Education and Sport of Ukraine, Kyiv, Ukraine; e-mail: fialo4ka.tasha@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2010-1071>

Collective emotional states as a factor of legitimation and motivation: natural basis and social horizons

Abstract

Collective emotional states were previously studied mainly as factors of social anomie, while the social norm was associated mainly with the embodiment of concepts in social norms. This approach has undergone significant corrections in recent years: Ukrainian and foreign researchers consider collective emotional states as a social norm and a permanent basis for achieving stable rational consensus. Moreover, researchers are not so much contrasting emotions with intelligence as they are discovering more and more relationships and interdependencies between them. This changes the idea of the essence of legitimation and the status of motivation in the course of social processes. Motivation appears not so much as a too changeable subjective psychological characteristic, but as a permanent collective characteristic of social communities. Motivation determines social identity through the constant direction of people as members of social communities to achieve certain common desired goals. Legitimation also appears as a process of constant recognition by people of each other during the establishment of jointly recognized social norms. Collective emotions play a decisive role in such recognition. The biological basis of

emotional behavior of people does not reduce their behavior to biological factors as much as emotions contribute to the sublimation of these biological factors to socially acceptable goals. The emotional basis of establishing national identity has its negative and its positive sides: if the negative influence of emotions can cause the exacerbation of radical nationalism, then the positive influence of emotions contributes to the unity of the nation in situations of existential challenges, such as war. Legitimization of a just war is one of the main tasks of directing collective emotions, in particular righteous anger, to motivate the social mobilization of the nation to resist armed external aggression.

Keywords: *collective emotional states, legitimation, motivation, natural foundations, social horizons.*

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

УДК 321.01

DOI 10.35423/2078-8142.2023.1.1.6

О. З. Калиновський,

*аспірант Київського національного університету імені Т. Г. Шевченка,
м. Київ, Україна*

email: a.kalinovskiy@proton.me

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5762-4020>

НЕЗДАТНІСТЬ ПОППЕРА ПОЯСНИТИ ПЛАТОНА: СЛАБКІСТЬ ЛІБЕРАЛІЗМУ В АНАЛІЗІ ДІАЛЕКТИКИ ПОЛІТИЧНОГО ПЛАТОНІЗМУ

Опинившись на початку ХХІ ст. у світовій глобальній кризі, яку політичні системи сучасності вирішити не здатні, у політичній філософії знов стало актуальним питання щодо того, якою насправді має бути політика. Усе виглядає так, що в конкуренції політичних систем модерну переможців немає, а лібералізм повторює історію своїх попередників. Водночас, одним із цікавих наслідків цих подій є зростання інтересу до політики античності, де власне і відбулася генеза вчення про державу і політику, а це, своєю чергою, призводить до відродження ідей неопаристотелізму (неоплатонізму) у політичній філософії. Як наслідок, філософсько-політична спадщина Платона природньо потрапляє у фокус дискусій, а сам Платон стає однією з центральних її фігур. Кожна зі сторін дискусії апелює до Платона, намагаючись “скористатись” його спадщиною у власних цілях. Із цієї причини, у Платона є як безліч послідовників, так і значна кількість критиків, голоси яких вже у ХХ ст. почали звучати дедалі голосніше, серед яких найбільшу популярність набув Карл Поппер. Завданням цієї роботи є спроба проведення аналізу критики Поппером Платона, яку він переважно виклав у своїй книзі “Відкрите суспільство та його вороги”, а також представити альтернативну точку зору “захисників” Платона з

подальшим порівнянням думок та підходів обох сторін з метою розкриття окремих елементів сучасного політичного неопаристотелізму та розуміння важливості платоново-аристотелівського підходу до політики у ХХІ ст. У цілому, думка Поппера стосовно “Держави” Платона багато в чому виявилась помилковою, а детальний аналіз цих помилок розкриває проблеми лібералізму. Водночас, проявляється політичне вчення античності в його новому розумінні. Сьогодні воно опосередковане знаннями всієї подальшої за античністю історією філософії та політичною практикою (пост)модерну, а розкриття окремих елементів цього вчення і є найважливішим результатом цієї роботи.

Ключові слова: Поппер, Платон, “Держава” платона, поняття “*das politische*”, лібералізм, діалектика, неоплатонізм, неопаристотелізм, глобальна криза, соціум модерну та постмодерну.

Із метою неупередженого аналізу ходу думок Поппера ми звернулися до його оригінального англomовного тексту, який був перевиданий у 2013 р. під назвою “*The Open Society And Its Enemies*”, а щоб повніше викласти протилежну точку зору, ми скористалися напрацюваннями переважно німецьких платонознавців. Для зручності роботи з текстом Поппера ми також надаємо посилання на україномовний переклад названого твору. Цитати з україномовного перекладу Платона надаються тут в авторському перекладі.

1. Поппер проти Платона (критика Платона)

Із тексту першоджерела “Відкрите суспільство і його вороги” можна виокремити напрями критики Платона:

1) Поппер критикує базові основи філософії Платона – вчення про ідеї та діалектику. Але його увага зосереджена не так на цих вченнях, як на їх наслідках [7, с. 28–29; 2, с. 44–45], до яких вони призводять, якщо брати їх в якості передумови мислення.

Уся подальша критика, викладена нижче, є висновками, до яких дійшов Поппер, осмислюючи названі моменти філософії Платона, які і стануть головним предметом нашого дослідження.

2) Поппер вважав, що поліс Платона не вирішує класових суперечностей, а навпаки пояснює необхідність існування домінуючого класу і затверджує перевагу цього класу над іншими [7, с. 45; 2, с. 61–62].

Такий висновок випливає з того, що Платон описує свій ідеальний поліс як дещо єдине, що складається з трьох суспільних прошарків – філософів, варті, і третього стану (всіх інших), які, в розумінні Поппера, є трьома класами – правителі, їхні збройні помічники (або воїни) та робітники.

На думку Поппера, Платон ототожнює державу з правлячим класом, а збереження державності зводить до збереження єдності цього класу, оскільки тільки за ним закріплене монопольне право на владу. Решта населення, яке в тексті “Держави” вбачається йому як якесь людське стадо, перебуває під повним контролем, з-під якого вийти неможливо [7, с. 46; 2, с. 63].

3) Поппер також вважав, що Платон є апологетом колективізму на шкоду індивідуальності. Під колективістським суспільством він розумів будь-яке суспільство, що підпорядковує окремого індивіда інтересам цілого (міста, роду, раси, класу або будь-якого іншого колективу) [7, с. 96; 2, с. 118].

На доказ своєї точки зору Поппер наводить низку фрагментів з тексту “Держави”, які вказують на колективістський характер Платонівського поліса, один з яких: «Ти знову забув, мій друже, що закон ставить своєю метою не благоденство однієї якоїсь верстви населення, а благо всього полісу» (Res 519e).

Таке прагнення Платона до колективізму Поппер пояснює соціально-політичними проблемами того періоду (особливо Пелопоннеські війни) і бажанням привести суспільство до стабільного (постійного і передбачуваного) життя, яке Платон пов'язував з племінним колективізмом (трібалізмом) [7, с. 75–76; 2, с. 97]. Поппер вважав, що вже тоді проникливий Платон вірно

побачив в індивідуалізмі головного ворога колективізму, здатного зруйнувати “закрите суспільство” зсередини [7, с. 97; 2, с. 120].

4) На думку Поппера, Платон обґрунтовує необхідність расової переваги одних людей над іншими, пропонуючи євгеніку як засіб виведення домінуючої раси, яка пригнічує решту суспільства [7, с. 79 (Див.: 13); 2, с. 100].

Основний аргумент Поппера, який вказує на расизм Платона, – це міф, у якому Платон розповідає про три види металу, з яких бог створив усіх людей (Res. 415b). Поппер однозначно розумів це як міфологічну форму обґрунтування переваги одних рас над іншими, оскільки тут присутні метали як більш, так і менш благородних сумішей.

5) Поппер вважав неприпустимим систему освіти Платона, де монопольне право на навчання має виключно правлячий клас/раса [7, с. 583; 2, с. 319].

Те, що описав Платон у “Державі” як систему освіти, він скоріше задумував в якості процесу відбору і навчання майбутніх лідерів, який веде до правління мудрих [7, с. 121; 2, с. 147–148]. Виходить, що платонівська система освіти є затвердженням влади пануючого класу (раси), оскільки *неосвічені не здатні судити про тих, чиє завдання – давати освіту або керувати тими, хто краще їх* [7, с. 123–124; 2, с. 151].

6) Ще один елемент “закритого суспільства”, який зустрічає Поппер у Платона, – це заохочення цензури, брехні і пропаганди з метою закріплення панування правлячого класу над іншими [7, с. 51; 2, с. 87].

Бажання Платона відфільтровувати “правильні” міфи в освітніх цілях (Res. 377e-378c) [7, с. 542; 2, с. 264] Поппер вважав замахом на найцінніший вид свободи, а саме на інтелектуальну свободу [7, с. 104].

7) У творі “Відкрите суспільство...” Поппер критикує всіх філософів (від Парменіда і Геракліта до Гегеля і Маркса, включаючи Платона), пов'язаних з розвитком теорії історизму. Цей термін належить самому Попперу, і під ним він розумів усі соціально-філософські теорії, засновані на вірі в історичну

необхідність (історичний детермінізм), які орієнтовані на відкриття в історії тенденцій і законів розвитку, а також претендують на здатність передбачати майбутнє) [7, с. 40; 2, с. 54].

Якщо розглядати винятково історизм Платона, то, на думку Поппера, спрямованість цього вчення розвитку суспільства і соціальних змін у цілому є *гниттям, розпадом та виродженням* [7, с. 18; 2, с. 32]. Найбільш важливим для Поппера посиланням на такий історизм Платонового мислення став докладний опис деградації державних форм правління в Книзі VIII «Держави» (Res 543–569s).

Критика Платона в історизмі тісно пов'язана з іншими двома моментами, які з неї випливають і які слід окремо відзначити:

- будь-який рух / розвиток у філософії Платона є лише деградацією і розпадом;

- «ідеальний поліс» Платона – це застигле суспільство, налаштоване проти змін.

Поппер дійшов такого висновку, спостерігаючи за спробами Платона уникнути подібної деградації власного суспільства, що вилилося в теоретичне обґрунтування зупинки будь-яких політичних змін, результатом яких повинна була стати *держава, що знаходиться в затриманому, зупиненому стані* [7, с. 20 (Див.: 14); 2, с. 34]. Тобто, для *стабілізації поліса він повинен стати справжньою копією божественної форми або ідеї поліса* [7, с. 136 (Див.: 15); 2, с. 166], яка є нерухомою і незмінною. Більше того, у своїй концепції щодо платонівського “*political change arrest*” (недопущення політичних змін) Поппер визначає консервацію ідеального політичного режиму як основну мету Платона [7, с. 126; 2, с. 154].

У Поппера ми також зустрічаємо деяку критику, яку можна було б віднести до розряду менш важливих, але яку все ж слід відзначити, оскільки вона дає певний відтінок критики Поппера в цілому. Він відзначає, що:

- 8) Платон обґрунтовує «принцип фюрерства» (вождизм);

9) Платон, описуючи ідеальний поліс, насправді приховано обґрунтовує свої особисті претензії на владу;

10) Платон зраджує свого вчителя Сократа.

11) «Ідеальний поліс» Платона – тоталітарний.

У нашому аналізі ці моменти критики (8, 9, 10) та висновок (11) не будуть розглядатися.

II. Критика Поппера

1) Класова боротьба

По-перше, потрібно звернути увагу на ключову термінологію, яку Карл Поппер використовує у своїй праці. Для нього такі поняття, як стан, клас, раса і каста – взаємозамінні тотожності, але оскільки це все ж таки абсолютно різні поняття, відповідаючи на критику Поппера, вони будуть розмежовані.

По суті критики Поппера відзначимо, що хоч би яку теорію класового поділу ми взяли – всі вони пов'язують класи з наявністю капіталу і рівнем доходу. Із цієї причини, суспільство, яке Платон ділить на три складники, ніяк не може бути класовим, оскільки у цього поділу немає економічного підґрунтя. Якщо читач і хотів би побачити в цьому становому розподілі класове, то панівним класом виявився б «третій стан», що володіє всім капіталом, торгівлею і прибутком, бо двом іншим станам приватна власність і будь-яка діяльність з метою отримання прибутку заборонена.

Сучасна платонознавець Анна Шріфл (Anna Schriefl) присвятила велике дослідження питанню ставлення Платона до багатства у своєму творі “Критика грошей і багатства” [11], в якому, на підставі текстів Платона, описала його негативне ставлення до цих феноменів. Це означає, що Платон розумів проблему поділу суспільства на підставі капіталу і пропонував соціальну модель, яка навпаки повинна була вирішити класові конфлікти, а не затвердити їх (одна з таких пропозицій – усунення бідності та багатства (Res. 422–423b).

Навіть брат Платона Адімант на початку IV Книги «Держава», порівнюючи способи життя різних станів, засумнівався, що представники стану варти можуть бути

щасливими, а про їх перевагу і зовсім говорити не доводиться, адже вартові і філософи ведуть скромне існування без будь-яких надмірностей і працюють, на думку Адіманта, як найманці «за їжу», охороняючи «третій стан» від зовнішніх ворогів.

2) Колективізм

В якості опонування Попперу в цьому питанні можна навести кілька висловлювань сучасних дослідників античності. Наприклад, Барбара Ценпфенніг вважає, що відправною і кінцевою точкою всіх роздумів Платона залишається окрема особистість, а не колектив [12, с. 97]. Арбогаст Шмітт також відзначає у Платона примат індивіда над всією державою [9, с. 398–403].

Якщо звернутися до фрагментів тексту самого Платона, на які вказують ці сучасні платонознавці, то ми побачимо, яким невіглаством він називає чиясь віру в те, що моральні якості, які спостерігаються в державі, виходять від самої держави, а не від людини (Res. 435e).

В іншому місці Платон знову вказує, що колектив слідує за індивідуумом, а не навпаки, сумуючи і радіючи з кожним з них (Res. 462e).

Але чому в тексті Платона можна знайти фрагменти, які дають протилежні висновки залежно від поглядів і позицій тих чи інших дослідників?

Відповіддю є те, що сам Платон скоріше за все не дотримувався жодної з цих точок зору. Ключем до розуміння Платона є його метод, вершиною якого є діалектика. Суспільство для нього є чимось єдине-множинним, де єдиним виступає держава, а множинним – громадяни як безліч частин єдиного цілого. Платон описує державну єдність багатьох громадян як пряму взаємозалежність цілого (єдиного) і частин (множинності). У такому підході ні держава не домінує над індивідуумом, ні інтереси окремого індивіда не домінують над державними, а замість цього вони перебувають в такій єдності, за якої можливе досягнення загального блага. У другій гіпотезі діалогу «Парменід» Платон уточнює цю думку і доводить тотожність єдиного і

множинного, а також неможливість існування одного без іншого (Parmenides 142b-157a).

Через це “ідеальний поліс” Платона не можна назвати ні колективістським, ні індивідуалістським (ліберальним), бо він є і тим, і іншим одночасно.

3) Расизм

Томас Шольдерле спростовує звинувачення Поппером Платона у расизмі, звертаючись до платонівської теорії ідей, а також до інших текстів, в яких той прямо говорить про зворотнє.

Він пояснює, що платонівську «ідею» потрібно розуміти як *“дещо єдине у множинному і вічне в плинному”*. Таким чином, Шольдерле стверджує, що зі схожості людей повинна також слідувати ідея (або форма) людини як такої, до якої будуть віднесені всі люди, а не окремі раси [10, с. 182].

Відповідно, можна сказати, що завдяки теорії ідей, яка є основою філософії Платона, в «Державі» не може бути расової теорії. Ідея людини – не лише загальне ім'я для всіх людей, але також і загальні для всіх людей властивості, які роблять людину людиною. Таке розуміння суперечить расовій теорії, прийнятій Поппером, про нерівність, спричинну різною природою між панами і рабами, мудрими і неосвіченими.

Шольдерле звертає також увагу на фрагмент діалогу «Теетет», де Платон стверджує, що у кожної людини є безумовно *незліченні тисячі дідів і прадідів, серед яких не раз траплялися багатії і жебраки, царі і раби, варвари і елліни* (Theaetetus 175a). Той, хто пишається списком предків, посилається на благородне походження, і зводить свій рід до Геракла, вважається надзвичайно безглуздим, і завжди буває висміяний більшістю, оскільки така поведінка є ознакою неосвіченості і обмеженості поглядів (Theaetetus 175b). Тобто, на думку Платона, можливість зберегти чистоту «панівної раси» повинна здаватися досить абсурдною ідеєю [10, стр. 183].

Також можна додати точку зору Хьоффе щодо міфу «про метали» як основного аргументу Поппера, що свідчить про расизм Платона (Res. 415b). Хьоффе відзначає, що міф починається зі слів

«усі члени держави браття» (Res. 415a), і це правило засноване на консенсусі (узгодженості всіх громадян та станів) (Res. 432a-b), після чого робить висновок, що це навряд чи сумісно з твердженням Поппера про придушення третього стану [6, с. 276].

Автор же дотримується того погляду, що міф про метали продовжує логіку розповіді Платона про основні чесноти, що властиві душі і полісу.

У книзі IV “Держави” Платон описує ці чесноти, виділяючи чотири основні: мудрість, мужність, розсудливість і справедливість (Res. 427e). Такий суміш різноманітних металів слід розуміти як міфологічний спосіб опису людей, що володіють певною чеснотою завдяки розвиненості відповідних начал душі. Наприклад, ті, кому «бог [...] домісив при народженні золота» (Res. 415b) – це люди, у яких розвинені всі три начала душі і які володіють чеснотою мудрості. Навряд чи бажання мати мудрих правителів для своєї держави можна назвати расизмом.

4) Монополія правлячого класу на освіту

Оскільки вище вже було спростовано думку про те, що Платон конструює суспільство, де один клас або панівна раса пригнічує інші, стає зрозуміло, що поняття становості не взаємозамінні з поняттями “клас” або “раса”. Із цього випливає, що Платону не було потреби використовувати освітню систему як інструмент утвердження влади певної організованої групи осіб над іншими. Замість цього освітня система Платона формує (відбирає здатних і навчає) правлячий стан, який комплектується з дітей усіх громадян, незалежно від їх статусу, капіталу або станової належності.

Якщо ж до цього додати ще те, що критика монополії на освіту представлена у Поппера в публіцистичній формі без будь-яких доказів, то вже на цих підставах її можна було б назвати необґрунтованою.

У спільній статті «*Zur sozialen Gliederung der Polis*» [3, с. 76] Monique Canto-Sperber і Luc Brisson для аргументації своєї точки зору беруть, як і Поппер, той самий міф про метали, але розвертають його на 180 градусів на користь Платона. Також як і 102

Хьоффе вони зазначають, що Платон називає все суспільство братами, оскільки всі метали походять від однієї і тієї самої матері землі. Також вони посилаються на Платона, де він говорить про необхідність переходу з одного стану в інший, залежно від домішки того чи іншого металу. Із цього вони виводять, що у такій системі діти вищого стану можуть перейти до третього стану, і навпаки, *діти робітників можуть бути прийняті до класу варти* [3, с. 84].

Виходить, що станова система Платона не є спадковою або закритою на підставі будь-якого іншого принципу, а складається з людей різних чеснот, які система освіти виявляє і виховує. Таке завдання, що стоїть перед освітньою системою, вказує на необхідність її загального характеру (для всіх), а не лише для обраних, чого Платон і не передбачав.

5) Цензура, неправда і пропаганда

Платон у початкових книгах (II і III) «Держави» справді робить акцент на так звані “хибні комунікаційні елементи” (Res. 377), що були у ті часи представлені переважно міфологічними літературними творами. Згідно із Sautoy-Sperber і Brisson [3, с. 76], до типових об’єктів міфу зараховували п’ять груп: боги, демони, герої, мешканці Аїда і люди минулого. Фактично, міфи розповідали, серед іншого, про великі подвиги, які були здійснені людьми далекого минулого і пам’ять про яких була збережена в традиціях. Ці тексти повинні були подаватися вихованцям у самому юному віці, оскільки вже в цей період дорослішання формуються і вкорінюються різні риси характеру (Res. 377b-c). Тому міфологічні тексти мали бути підданими цензурі (Res. 377b-c) з метою надання вихованцям правильних прикладів “благородного життя” і нівелювання можливості виховання в дітях різних вад (Res. 392). Міфи, казки, пісні у переробленому після «цензури» вигляді повинні були відповідати потрібним для варти чеснотам, тобто виховувати в них розум, мужність і поміркованість.

З одного боку, справді може здатися, що Платон бажає контролювати ідеологічну сферу суспільства, використовуючи в

цілях індоктринації систему освіти, і що його цензура нічим не відрізняється від цензури будь-якого іншого “закритого суспільства”, де керівники самі вирішують, що є загальним благом для всіх. Адже у Платона лише правлячий стан знає, що таке благо, а решта громадян ніякої участі в його визначенні не бере.

Щоб зрозуміти цей момент вчення Платона, потрібно звернути увагу на мету (telos) його “хібних комунікаційних елементів” в освітніх програмах, якою є виховання чеснот, серед яких головною є розумне мислення (діалектика).

Ще в діалогах “Теетет” і “Софіст” Платон описував, що розумне мислення здатне відрізнити брехню від істини, а значить “брехня” використовується як елемент навчання, в результаті якого вихований розум брехні і пропаганді більше не підвладний. Тобто освічений громадянин “ідеального” поліса (діалектик) здатний відокремити брехню від істини та побачити їх єдність. Істина сама по собі, що розкривається в єдності буття і мислення, є кінцевою метою освітньої системи Платона. Наприклад, у Середньовіччі Фома Аквінський говорив, що: “Істина є збігом речі і думки” [1, питання 16.1], а в новітній час Гегель закінчив опис істини як загальної єдності суб'єкта та об'єкта (мислення і буття), що розкривається в трьох моментах: загального, одиничного і особливого [5]. Тобто вся подальша за Платоном філософія безперервно розвивала істину в якості основного предмета філософії. Із цієї причини приписати Платону, який був одним з перших засновників процесу пошуку істини і який цілком був зайнятий цією справою протягом усього свого життя, бажання насадити в суспільстві брехню та пропаганду просто неможливо.

6) Історицизм

Критика Платона в історицизмі, згідно з яким будь-яке суспільство рухається в напрямку деградації і саморозпаду, і бажання Платона заморозити суспільний розвиток, щоб уникнути такого саморозпаду Афін, заперечується сучасними платонознавцями в кількох напрямках:

(1) Відсутність реалізму

Чимало дослідників відзначають відсутність історичної реальності у платонівському викладі деградації політичних систем, який він описав в VIII Книзі «Держави».

Досить розглянути розвиток Афін, починаючи від Солона і до македонської епохи Філіпа й Олександра, щоб переконатися, що мета Платона навряд чи полягала в доведенні певної спрямованості історичного розвитку, оскільки політичні системи змінювали одна одну досить часто та хаотично, не вказуючи на певну закономірність таких змін [4, с. 195]. Тобто можна твердити, що історичні факти періоду життя Платона не давали йому підстав говорити про чітко окреслений історичний розвиток суспільства в бік занепаду політичних форм.

Інші діалоги Платона також не дають можливості стверджувати, що Платон чітко дотримувався логіки історичного детермінізму. У діалозі «Політик» він пропонує більш повний погляд на правильні (благі) і неправильні політичні системи. Платон виокремлює три правильні політичні системи: монархію, аристократію, демократію (правильну), і три неправильні: демократія (неправильна), олігархія, тиранія. Як можна помітити, у цьому підході послідовність деградації, яка описана в «Державі», порушена. З одного боку, правильна демократія (політія, за Арістотелем) – найгірша з благих політичних форм, а з іншого – незаконна (неправильна) демократія є найкращою з поганих політичних форм (Statesman 301c-303b).

Можна виокремити кілька причин відмови Платона від реальності, які він переслідував при описі такого суворого переходу від однієї політичної форми в іншу:

- Платона не цікавить опис реальних державних форм і причин переходу від однієї форми до іншої. Насамперед він демонструє аналогії між людською душею і державою [10, с. 177];

- Платон демонструє вплив чеснот (їх наявність або відсутність у суспільстві) на форму державного правління;

– Платон намагається зобразити сутність істинних тимократії, олігархії, демократії та тиранії так, начебто вони справді існували [4, с. 203];

– Платон описує різні варіанти несправедливості, розуміння якої потрібне для порівняння та розуміння її протилежності, а саме – справедливості. Так він хоче довести, що справедливе життя є вищим за несправедливе і що справедливий – щасливіший за несправедливого [11, с. 194].

(2) Ідеальний поліс не є ідеєю або копією ідеї

Думка Поппера про те, що деградація державних форм є поступовим відступом від первинної ідеї (форми) такого поліса, а отже, його теза, яку він приписував Платону, про необхідність зупинити будь-який розвиток, щоб залишатися справжньою копією божественної форми (ідеї) поліса, є помилковою.

Платонів поліс є досконалим не тому, що він схожий на ідею ідеального поліса, а тому, що, подібно до душі праведника, він причетний до ідеї справедливості [10, с. 176]. Тобто ідеальний поліс – це справедливий поліс, який володіє всіма необхідними для справедливого суспільства чеснотами. На противагу цьому, позбавлення поліса тієї чи іншої чесноти призводить до однієї з форм несправедливого поліса.

(3) У Платона немає теорії виродження

Через названі вище причини можна впевнено стверджувати, що теорії мінливості у вигляді виродження [7, с. 126], яка описує історизм, спрямований до деградації, у Платона немає, оскільки крім процесу деградації ідеального (справедливого) поліса в «Державі» Платон описує також і процес його становлення.

Становлення ідеального (справедливого) поліса відбувається через появу в ньому на кожному етапі розвитку однієї з основних чеснот, також як і позбавлення поліса однією з чеснот призводить до його деградації.

Така різноспрямованість суспільного руху, як у бік розвитку, так і в бік деградації, спростовує думку Поппера про історизм і вирождення суспільства у вченні Платона.

У вигляді історії про поступовий занепад від кращого стану до гіршого і навпаки Платон намагається виразити протиставлення справедливості і несправедливості [4, с. 193], що є центральною темою «Держави».

(4) Зупинити рух (розвиток / деградацію) поліса неможливо

Бажання Поппера побачити у вченні Платона спробу зупинити розвиток поліса суперечить не лише Платону, а й самому собі у праці «Відкрите суспільство...», в розділі, де він описує Геракліта і Платона, що сприймають весь видимий світ як дещо плинне і непостійне.

У «Державі» Платон описує свій погляд на космос, який складається з чотирьох рівнів реальності, котрим відповідає така сама кількість рівнів знання: діалектика (пізнання), розмірковування, віра, уподібнення (Res. 534). Перші два рівні – це мислення, останні два – думка. Думка стосується становлення (усього, що перебуває в непостійності і русі), а мислення – постійно тотожних собі сутностей (Res. 534). На самій вершині умосяжного знаходиться ідея блага (Res. 532).

Виходячи з цього вчення, Платон справді, як це описує Поппер, заперечує можливість зупинити рух будь-якого з явищ чуттєво сприйманого світу, а отже, твердження останнього про бажання Платона зупинити розвиток поліса є помилковим, оскільки філософія Платона не вважає це за можливе.

(5) Демонстрація діалектики єдиного й іншого

Ще одним завданням VIII Книги «Держави» скоріше за все стало бажання Платона продемонструвати на якомусь прикладі принципи діалектичного мислення, яке було потрібним, але відсутнім елементом в його “діалектичний” лінії оповіді (Платон розкриває в “Державі” кілька сюжетних ліній, тісно пов’язаних між

собою), після розповіді у попередніх книгах, що таке діалектика і як їй навчитися.

Прикладом для такої демонстрації Платон обирає державу (і людину), описуючи деградацію державних форм (форм душі) від ідеальної до гіршої. Принцип такий: якась норма (особливе благо), на якій заснована поточна державна форма правління, є також її головним пороком (містить у собі своє заперечення). Тобто особливе благо певної (кожної) державної форми є її внутрішня суперечність, яка призводить таку форму до самороспаду. Говорячи мовою Гегеля, будь-яке явище (форма держави) “через самозаперечення розвивається в своє інше” – нове явище (нова форма держави), “знімаючи себе попереднє в цьому іншому”.

Наприклад, багатства (гроші) як особливий вид блага олігархічного ладу, з одного боку, є елементом його становлення (переходу від тимократії) і існування, а з іншого – елементом, що заперечує себе самого (олігархію) і розвиває себе в своє інше, демократію, оскільки доведене до межі збагачення олігархів призводить до бунту протилежного йому класу.

Або ще один приклад Платона, в якому в якості особливого виду блага вже демократичного суспільства постає свобода. Прагнення до свободи від гніту олігархії є причиною становлення демократичного суспільства, а свобода, доведена до сваволі (як у випадку з бажанням збагачення при олігархії), є причиною загибелі демократії.

Отже, незважаючи на значний науковий внесок Поппера (особливо йдеться про його теорію фальсифікації, яка дуже важлива для емпіричних наук), його праця про Платона виявилася майже в усьому помилковою.

Звинувачення в класовому розподілі суспільного устрою зіштовхнулися з відсутністю класів в “ідеальному” полісі як таких та з негативним ставленням Платона до багатства в цілому.

Спроба звести суспільство Платона до колективістського, в результаті більш уважного дослідження, виявила, що платонівське суспільство є значно складнішим за своєю природою, яке об'єднує

в собі суперечності індивідуалізму і колективізму, будучи і тим, і іншим одночасно.

Теорія расової переваги виявилася несумісною з платонівською теорією ідей, яка виключає подібну можливість стратифікації людей. Згідно з теорією Платона, лише чесноти, пов'язані з певними початками душі, відрізняють одну людину від іншої.

Щодо основного висновку Поппера відносно держави Платона, мовляв вона є тоталітарною, наприклад, Кристоф Кварч вважає також помилковим та стверджує, що класика філософії цікавили питання іншого роду: 1) яким має бути хороше спільне проживання і 2) як організувати суспільство таким чином, щоб воно взагалі було хорошим [8, с. 112]. Тобто, на думку Кварча, Платон цікавило питання загального блага, а не побудова влади однієї частини суспільства над іншою.

Загальна система освіти, яка орієнтована передусім на навчання всіх громадян знанням і чеснотам (оскільки постановий розподіл суспільства відбувається на основі наявності різних чеснот), відіграє також важливу інституціональну роль, маючи на меті подальший постановий розподіл учнів залежно від їх рівня знань і чеснот. Така система не може бути закритою і обслуговувати інтереси лише правлячого прошарку, що виключає звинувачення Поппера у закритості платонівської освітньої системи.

Як наслідок, Платон бажає отримати суспільство, що складається з різних чеснот, де ідеальна держава є спільнотою людей, через яких у полісі присутні усі чесноти, а керують цим суспільством люди, що пройшли весь шлях навчання і володіють чеснотою розумного мислення.

На прикладі розвитку державних форм (від держави, що виникає (здорової держави (Res. 372e), або, за словами Главкона, – “міста свиней”), до держави достатку (або, яке лихоманить (Res. 373)), а як наслідок – і до ідеальної держави), які безпосередньо залежать від додавання різних чеснот, Платон бажає показати важливість розвитку чеснот кожного окремого індивіда.

У цьому полягає сенс ототожнення ним людської душі і поліса. Водночас, Платон вказує на несхожість індивідуумів та різності чеснот кожного з них, що означає необхідність один одного, а отже, і полісу.

Як результат такого критичного погляду на діалог “Держава” очима Поппера ми виходимо на моменти вчення Платона, які без подібної критики могли б бути непомічені та неосмислені. Центральним моментом Платона в його політичній частині держави є індивід, а не держава, як вважав Поппер. При цьому його цікавить не індивід сам по собі, залишений суспільством на “вільне” існування, а індивід добродісний і освічений, на що спрямовані всі сили держави. Саме для цілей усебічного розкриття особистості поліс і необхідний. Лише у державі індивід може розвинути себе до повної особистості.

Надалі погляди на особистість і державу будуть істотно доповнені Арістотелем і пройдуть крізь усю історію політичної філософії до наших днів. Сучасний занепад політичної теорії та практики демонструє наявність проблеми того, що політичні вчення Платона і Арістотеля, а також їх послідовників не отримали належного осмислення та адаптації політичними елітами у своїй повсякденній практиці. Важливість цього напряму думки полягає у тому, що саме повернення до античності, опосередковане всією історією філософії та політики, може бути вирішенням сучасних цивілізаційних суперечностей, в яких ми всі опинилися.

ЛІТЕРАТУРА ТА ПРИМІТКИ

1. Аквинский Ф. *Сумма теологии*: Часть I, Вопросы 1–43 / пер. А. А. Еремеева, А.А. Юдина. Киев : Эльга, Ника-Центр, Элькор-МК, Экслибрис, 2002.
2. Поппер К. *Відкрите суспільство та його вороги*. Т. I. У полоні Платонових чарів / пер. з англ. О. Коваленко. Київ : Основи, 1994.
3. Canto-Sperber M., Brisson L. Zur sozialen Gliederung der Polis. *Platon: Politeia* (Band 7, S. 71–87). Berlin : Klassiker Auslegen, 1997.

4. Frede D. Die ungerechten Verfassungen und die ihnen entsprechenden Menschen. *Platon: Politeia* (Band 7, S. 193–207). Berlin : Klassiker Auslegen, 1997.
5. Hegel G. W. F. Wissenschaft der Logik: Die Lehre vom Sein. *Philosophische Bibliothek* (B. 385). Hamburg : Meiner, 2008.
6. Höffe O. Vier Kapitel einer Wirkungsgeschichte der *Politeia*. *Platon: Politeia* (Band 7, S. 333–361). Berlin : Klassiker Auslegen, 1997.
7. Popper K. *The Open Society And Its Enemies*: New One-Volume Edition. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2013.
8. Quarch C. *Platon und die Folgen*. Stuttgart : J. B. Metzler Verlag, 2018.
9. Schmitt A. *Die Moderne und Platon: Zwei Grundformen europäischer Rationalität*. Stuttgart: 2. Auflage, 2008.
10. Schölderle T. Poppers Totalitarismusvorwurf gegenüber Platon. *ZPTh Jg. 1, Heft 2/2010*, 173–193.
11. Schriefl A. Platons Kritik an Geld und Reichtum. *Beiträge zur Altertumskunde* (Band 309). Berlin : de Gruyter, 2013.
12. Zehnppennig B. *Platon zur Einführung*. Hamburg : 3. Auflage.
13. Plato was [...] the first to proffer a biological and racial theory of social dynamics, of political history (2005).
14. “arrested state”.
15. “If the state is to be stable, then it must be a true copy of the divine Form or Idea of the State”.

REFERENCES

- Aquinas, T. (2002). *Summa Theologica*. Part I. Questions 1–43. Eremeeva, A. & Udina, A. (Trans.). Kyiv: Elga, Nika-Centr, Elkor-MK, Ekslibris.
- Popper, K. (1994). *The Open Society and Its Enemies*. Vol. I. Kovalenko, O. (Trans.). Kyiv: Osnovy. Original work published, 1966.
- Canto-Sperber, M. & Brisson, L. (1997). Zur sozialen Gliederung der Polis. *Platon: Politeia*, 7, 71–87). Berlin: Klassiker Auslegen.
- Frede, D. (1997). Die ungerechten Verfassungen und die ihnen entsprechenden Menschen. *Platon: Politeia*, 7, 193–207). Berlin: Klassiker Auslegen.
- Hegel, G. W. F. (2008). *Wissenschaft der Logik: Die Lehre vom Sein*. *Philosophische Bibliothek*, 385. Hamburg: Meiner.

- Höffe, O. (1997). Vier Kapitel einer Wirkungsgeschichte der Politeia. *Platon: Politeia*, 7, 333–361. Berlin: Klassiker Auslegen.
- Popper, K. (2013). *The Open Society And Its Enemies: New One-Volume Edition*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Quarch, C. (2018). *Platon und die Folgen*. Stuttgart: J. B. Metzler Verlag.
- Schmitt, A. (2008). *Die Moderne und Platon: Zwei Grundformen europäischer Rationalität*. Stuttgart: 2. Auflage.
- Schölderle, T. (2010). Poppers Totalitarismusvorwurf gegenüber Platon. *ZPTh Jg. 1, Heft 2/2010*, 173-193.
- Schriebl, A. (2013). Platons Kritik an Geld und Reichtum. *Beiträge zur Altertumskunde* (Band 309). Berlin: de Gruyter.
- Zehnpfennig, B. (2005). *Platon zur Einführung*. Hamburg: 3. Auflage.

Oleksandr Kalinovskyi

Post-Graduate Student, Taras Shevchenko National University of Kyiv; Kyiv, Ukraine; e-mail: a.kalinovskiy@proton.me; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5762-4020>

Popper's Inability to Explain Plato: the Weakness of Liberalism in the Analysis of the Dialectic of Political Platonism

Abstract

Having found ourselves at the beginning of the 21st century in a world global crisis that modern political systems are unable to solve, the question “what should politics really be” has become relevant again in political philosophy. Everything looks like there are no winners in the competition of modern political systems, and liberalism repeats the history of its predecessors. On the other hand, one of the interesting consequences of these events is the growth of interest in the political thought of antiquity, where the genesis of the doctrine of the state and politics actually took place, and this in turn leads to the revival of the ideas of Neo-Aristotelianism (Neoplatonism) in political philosophy. As a result, Plato's philosophical and political heritage naturally falls into the

focus of discussions, and Plato himself becomes one of its central figures. Each side of the debate appeals to Plato, trying to “use” his legacy for their own purposes. For this reason, Plato has both many followers and a significant number of critics, whose voices began to sound louder already in the 20th century, among whom Karl Popper gained the most popularity. The task of this work is an attempt to analyze Popper's criticism of Plato, which he mainly presented in his book “The Open Society and its Enemies”, as well as to introduce an alternative point of view of Plato's “defenders” with a further comparison of the opinions and approaches of both sides, with the aim of revealing individual elements of modern political neo-Aristotelianism and understanding the importance of the Platonic-Aristotelian approach to politics in the 21st century. In general, Popper's opinion regarding Plato's “Republic” turned out to be erroneous in many respects, and a detailed analysis of these errors reveals the problems of liberalism. On the other hand, the political teaching of antiquity in its new understanding is manifested. Today, it is mediated by the knowledge of the entire history of philosophy and political practice of (post)modernity, which follows antiquity, and the disclosure of individual elements of this teaching is the most important result of this work.

Keywords: Popper, Plato, Plato's 'Republic', the notion of 'das politische', liberalism, dialectics, neoplatonism, neo-Aristotelianism, global crisis, modern and postmodern society.

УДК 177.3

DOI 10.35423/2078-8142.2023.1.1.7

Д. В. Усов,

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

ДОЛЯ «НЕГАТИВНОЇ СВОБОДИ» У ПОЛІТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ Т. ГОББСА ТА Ж.-Ж. РУССО

Послідовно реконструюючи філософію свободи Т. Гоббса та Ж.-Ж. Руссо автор спирається, по-перше, на думку Ю. Габермаса, який обґрунтовано вважає, що без Гоббса та Руссо цілісний образ європейського філософського дискурсу розважливої свободи не буде довершеним. По-друге, – на ту важливу обставину, що започатковані в політичній філософії Гоббса та Руссо образи свободи та справедливості віднайшли своє продовження в творчості таких відомих філософів як Ю. Габермас, Дж. Грей, А. Гонет, О. Гьофе, Ч. Тейлор. По-третє, розкриваючи сутність тлумачення Гоббсом «негативної свободи», автор прагне уникнути її спрощеного, «карикатурного» (якщо скористатися висловом Ч. Тейлора) бачення та наголосити на актуальності цього концепту та власного йому «суворого портрету людської природи» для нашого трагічного сьогодення. Доведено значущість ідей Гоббса про людину та її свободу для філософії Руссо, а також розвинуто тезу про те, що саме Гоббс прагнув усебічно осмислити вкорінені в залежності свободи від безпеки взаємини держави та громадянина, суверена та підданого та доповнити своє бачення «негативної свободи» розумінням її і як свободи совісті, як «права людини і громадянина» на їх визнання державою. До того ж саме в роздумах Гоббса зароджується ідея (розвинена далі в працях Руссо) про взаємозв'язок тлумачення свободи та природи людини. Розкрито

також сутність важливого для Руссо поняття згоди, завдяки якій ми добровільно стаємо частиною спільноти: «завершений і самотній» індивід, відмовившись від своєї суверенності на користь якого цілого перетворюється на його частину, залишаючись вільним. У статті зроблено висновок про те, що започаткована Гоббсом та Руссо дискусія про долю «негативної свободи» так і не віднайшла свого остаточного вирішення, незважаючи на спроби таких класиків сучасної філософії, як Ч. Тейлор. Його прагнення продемонструвати помилки, «негаразди» зтеоретизованої Т. Гоббсом «негативної свободи» не перетворили його на прихильника свободи «позитивної» через приховану в ній небезпеку тоталітарного насильства. А роздуми Тейлора про градацію переходів на шляху до свободи не набувають глибини ідей Гоббса, зумовленої трагічними соціальними контекстами його життя.

Ключові слова: свобода, угода, згода, негативна свобода, позитивна свобода, Т. Гоббс, Ж.-Ж. Руссо.

Дискусії про «сутінки свободи», про велич та злиденність, а також боротьба за неї, знов і знов актуалізують власне філософські дискурси свободи від Т. Гоббса та Ж.-Ж. Руссо до О. Гьофе, який, постійно звертаючись насамперед до Гоббса, вже у «Політичній справедливості» [7] ставить питання про межі та справедливість державного примусу щодо індивіда та всебічно осмислює феномен свободи у «Критиці свободи» [8].

Започатковані в політичній філософії Т. Гоббса та Ж.-Ж. Руссо моделі свободи та справедливості віднайшли своє продовження у творчості таких знаних філософів, як Ю. Габермас, Дж. Грей, А. Гонет, О. Гьофе, Ч. Тейлор. На переконання Ю. Габермаса, без Гоббса та Руссо цілісний образ європейського філософського дискурсу розважливої свободи не буде довершеним. Зasadничою філософія свободи Гоббса стала і для А. Гонета, зокрема для його ґрунтовної праці «Про право свободи», особливо розділу «Негативна свобода та її конструкція угоди» [9, с. 44–57]. Тут Гонет цитує думку Т. Гоббса про свободу як відсутність зовнішнього спротиву [9, с. 44], що й стає алгоритмом визначення поняття негативної свободи для Гонета. Важливими також для розуміння акту-

альності обраної теми стали подальші звернення дослідників до творчого доробку Т. Гоббса та його впливу на європейську політичну філософію. Йдеться і про дослідження останніх років, зокрема Л. Марінофа [12], який вже 2019 р. наголошує на значущості ідей Гоббса про людину та її свободу для філософії Руссо, а також на актуальності для сьогодення гоббсового «суворого портрету людської природи».

Безперечно, не лише філософів, а й будь-якого сучасного уважного читача «Левіафана» вражає пристрасно змальований Гоббсом сумний образ самотнього, короткочасного людського життя, а також притаманне людині в її «первісному стані» почуття страху та взаємної небезпеки. Проте, як наголошує Гоббс, кожна «маленька» людина є витокom як персональної, так і інституційної свободи та справедливості, укладаючи передусім угоду із собою, зі своїми прагненнями та сумлінням, а вже потім – з іншими людьми та державою. А держава, своєю чергою, повинна виконувати роль механізму, який знаходить своє «право» і свою «істину» тільки в собі самому. Індивід може і повинен (ось ключ до розуміння сучасних обмежень свободи) жертвувати правом та частиною свободи, спираючись на здатність розрізнення добра та зла. Саме у працях Гоббса сформульована здогадка про зовнішню покору при непокорі внутрішній, що дає можливість привести Гоббса, а згодом і Руссо до ідеї свободи совісті як «права людини і громадянина», до розуміння індивідуальної незалежності, яку держава не просто дозволяє, а й визнає.

На думку Гоббса, взаємопов'язані між собою добро і зло залежать від людини, яка предмет свого прагнення називає добром, «натомість об'єкт своєї ненависті та відрازی вона називає злом, а об'єкт своєї зневаги – низьким і дріб'язковим» [2, с. 100]. Визначаючи основні типи добра та зла, Гоббс наголошує, що «будь-які прагнення, бажання й любов супроводжуються більшою чи меншою насолодою, а всілякі ненависть та відраз – більшим чи меншим незадоволенням та неприємністю» [2, с. 101]. Не оминає своєю увагою Гоббс і сумну для людини відсутність співчуття та солідарності, чеснот, які є наслідком та засадою справедливості:

зневагу до інших людей можна вважати жорстокістю, яка походить від упевненості у власній персоні, а поєднання засмученості людини через багатство та шану інших людей – з намаганням знищити суперника чи стати йому на перешкоді, – це заздрість.

Перед тим, як окреслити щастя як істотну (разом зі свободою) складову фундаментальних питань політичної філософії, Гоббс зупиняється на таких чеснотах, як чесність та гідність, «гідність людини – річ, відмінна від її вартості чи цінності, а також від її заслуг і полягає в особливій спроможності чи здібності до того, гідною чого цю людину вважають» [2, с. 132]. Визначаючи щастя як постійний рух від одного об'єкта до іншого Гоббс наголошує, що тут часто-густо йдеться про перевагу такої загальної людською схильності, як «вічне й невинне бажання дедалі більшої й більшої влади, бажання, що його уриває тільки смерть» [2, с. 132].

Яка ж головна причина такої схильності? Йдеться, на думку Гоббса, не так про прагнення дедалі більшої насолоди, якою супроводжується влада, як про те, що більша і більша влада забезпечує належний рівень вже існуючої влади та добробуту. А людей безправних до покори владі спонукає прагнення спокою та захисту. Більше того, «страх зазнати утисків примушує людину заздалегідь шукати допомоги суспільства, бо не існує іншого шляху для збереження людиною свого життя і свободи» [2, с. 135]. Уже тут Гоббс окреслює перехід від антропологічної складової до теорії угоди, чому особливо мусить слугувати його тлумачення влади. Це тлумачення є досить актуальним і для сучасності: йдеться не просто про необмежене прагнення матеріальних благ, останні стають приналежними до феномена влади, коли розпочинається їх розподіл серед чисельних друзів та слуг.

«Природа зробила людей рівними у здібностях тіла і розуму, і якщо навіть інколи і знайдеться хтось, тілом набагато міцніший або розумом швидший за всіх інших, усе ж таки на загал ця відмінність однієї людини від іншої не настільки значна, щоб одна якась людина могла на цій підставі претендувати на якесь благо для себе, на яке так само не могла б претендувати й інша людина»

[2, с. 150–151] і найслабші можуть вбити найсильнішого, об'єднавшись між собою. Продовжуючи свої роздуми, Гоббс наголошує на тому, що рівність стає засадою недовіри, а остання вмотивовує прагнення влади: «Через цю невпевненість одне в одному ніхто немає розумнішого засобу охоронити себе, ніж запобіжними заходами, тобто силою та хитрістю, утримувати у покорі тих, кого можна, доти, доки не побачить він іншої влади, достатньо потужної, щоб становити для нього небезпеку» [2, с. 150–151].

Тож люди відчують велику гіркоту від перебування у суспільстві без влади, а в самій природі людини ми знаходимо, на думку Гоббса, суперництво, невпевненість та прагнення слави. «Звідси очевидно, що впродовж того часу, коли люди живуть без загальної влади, яка б усіх тримала у страху, вони перебувають у становищі, яке називається війною, і це війна всіх проти всіх» [2, с. 153], якій властиві не лише застій в усіх сферах суспільного життя, а насамперед – постійний страх і небезпека насильницької смерті, що перетворює життя людини на самотнє, бідне й коротке. Саме постійний страх і небезпека насильницької смерті та прагнення спокійного життя навертають людей до миру і стають засадами мирної угоди. Для розуміння останніх Гоббс знов звертається до визначення свободи як відсутності перешкод до вільного та розважливого використання влади. Із такого усвідомлення влади й виникає можливість подолання стану війни, здатність та необхідність для людини «відмовитись від свого права на всі речі й вдовольнитися тією мірою свободи у ставленні до інших людей, яку б вона визнала за іншими людьми стосовно себе. Бо доки кожен утримує за собою право робити все, що він забажає, доти всі люди перебувають у стані війни» [2, с. 156].

Таким чином, описуючи природний стан через констатацію прагнення (рівних щодо насильницької смерті) людей до самозбереження, щастя та влади, Гоббс наголошує: слово є занадто слабким приборкувачем людських пристрастей і не може аж ніяк порівнятися зі страхом перед сильною, уповноваженою на примус владою. Через цю слабкість одного лише слова для примусу людей до виконання своїх угод у людській природі існує, наголошує

Гоббс, лише два засоби посилити останній: «По-перше, страх людини щодо наслідків порушення нею свого слова; по-друге, бажання слави чи гордість, яка виявляє себе відсутністю в людини навіть потреби порушувати своє слово» [2, с. 165].

Лише в контексті укладеної угоди можна говорити про справедливість та несправедливість. Актуалізує ж означені поняття не лише укладення та дотримання угод, а й вихід з природного стану та заснування держави. «Ось чому, перш ніж слова справедливе та несправедливе можуть означитись, повинна бути якась примусова влада, яка завдяки страху перед покаранням більшим, ніж користь, очікувана людьми від порушення своєї угоди, присилувала б їх рівною мірою до виконання своїх угод й утвердила власність, яку люди за взаємним договором отримують як компенсацію за те універсальне право, якого вони зрікаються. Така влада може з'явитись завдяки заснуванню держави» [2, с. 167]. Остання стає власне засадничою для власності та справедливості: «Отже, природа справедливості полягає в дотриманні дійсних угод, але дійсність угод починається лише з настановленням цивільної влади, достатньої для того, аби примусити людей дотримуватися своїх угод, і це також початок власності» [2, с. 167].

Гоббс також стверджує, що основні принципи суспільної угоди та прагнення людини діяти справедливо та неупереджено впливають не з безумовно-загальних структур розуму, а з умовно-категоричної, конвенційної згоди на відмову, заборону брати участь у згубному загальному соціальному конфлікті. Більше того, заснований на такій згоді принцип справедливості не є власне метафізичним, універсалізуючим справедливість, а лише тимчасовим принципом, який потребує (для його ж дотримання) подальшої державно-політичної легітимації. То ж завдяки Т. Гоббсу була сформульована важлива для здійснення справедливості настанова модерного світу – взаємна відмова від свободи мусить відбуватися в певних, спільно визнаних межах. На цю, швидше правову, а не моральну силу суспільної угоди і звертає увагу О. Гьофе у праці «Політична справедливість» [7, с. 47].

Як же Гоббс відповідає на запитання про те, що означає бути вільною людиною? Для цього знов звертаємося до його «Левіафану», насамперед до розділу «Про свободу підданих», який він розпочинає з того, що «вільна людина – це та, котрій ніщо не перешкоджає робити бажане, бо за своїми фізичними і розумовими здібностями вона здатна це робити. Але застосовувати слово свобода до речей, які не є тілами, – це зловживання словом, адже те, що не має здатності рухатися, не може зустрічати опору. Тому, коли (наприклад) кажуть, що дорога вільна, мають на увазі свободу не дороги, а тих людей, які по ній рухаються без перешкод» [2, с. 216]. Іншими словами, продовжує Гоббс, свобода людини полягає в тому, що вона чинить так, як вказують їй її воля та бажання. До того ж, на його думку, страх і свобода є також сумісними, а дії людини зі страху перед законами є також добровільними, бо вона може від них утриматися. Таким чином, Гоббс прагнув усебічно осмислити вкорінені, на його думку, в залежності свободи від безпеки взаємини держави та громадянина, суверена та підданого, перетворюючи (але вже згодом, через творчість Локка та Руссо) ландшафти спотвореного егоїстичним інтересом політичного буття на порівняно справедливий політичний простір.

Навіть досить побіжна реконструкція філософії свободи Т. Гоббса яскраво засвідчує її важливу філософсько-антропологічну складову. Гоббс переконаний, що саме конкуренція, недовіра та марнославство призводять до насильства та несправедливих домагань життя та власності інших людей, до вимоги, хоча нерідко й незаслуженого, визнання. Особливо суттєвим є аналіз Гоббса війни всіх проти всіх, в умовах, коли в державі «буде скільки завгодно людей, але якщо кожен із них керуватиметься лише особистими міркуваннями і прагненнями, то таке суспільство не може сподіватися на вбереження і захист ні від спільного ворога, ні від несправедливості, завдаваної в його межах один одному» [2, с. 185]. А страх перед ближнім буде руйнувати насамперед чуття внутрішньої безпеки, а потім і безпеки соціальної. І згода діяти людяно можлива лише завдяки силі, яка спрямовує дії людей в річище загального, спільного блага, насамперед – з метою забезпе-

чення їх життя та здоров'я. Проте від цієї тези Гоббс зробив наступний, ще молододосліджений поступ.

До того ж Гоббс окреслив низку свобод підданих, які не заборонені законом: свобода господарювати, торгувати, одружуватися, виховувати дітей, обирати місце свого проживання. Люди, за Гоббсом, вільні робити те, що розважливо вважають найвигіднішим для себе. Важливість для Гоббса цих переважно господарських свобод зумовлена тим, що на їх обширах виникає, проступає можливість формування прав та свобод уже не підданих, а громадян. Саме така можливість жити власним розумом, мати власність, права стає засадою в тлумаченні свободи не лише Гоббсом, а й Руссо.

Проте для поглиблення цього гоббсового концепту варто було зробити наступний крок: вважати людей добрими і милосердними, надати їм (а не лише переважно державі) необхідні права і свободи, обмежити владу держави навіть тоді, коли вона слугує безпеці своїх громадян. До того ж, саме Руссо «утверджує свободу як природжений, природний атрибут людини: «людина народжується вільною, проте скрізь вона у кайданах». Тобто бути вільним – це *природне право* людини, так само, як дихати, жити» [1, с. 12].

На думку Руссо, «відмовлятися від своєї свободи – все одно що відмовлятися від себе як людини, від прав людської природи і навіть від її обов'язків. Кожен, хто відмовляється від усього, не може розраховувати на будь-яке відшкодування втрат. Така відмова несумісна з природою людини. Позбавити людську волю свободи все одно що позбавити людські вчинки моральності. Нарешті, домовленість позбавлена сенсу і суперечлива, якщо передбачає для однієї з сторін абсолютну владу, а для іншої – необмежену покірність» [3, с. 15]. Відповіддю на запитання про те «як обмежити силу і свободу, ці найперші засоби самозбереження, притаманні кожній людині, не завдаючи їм шкоди і не зневажаючи того, котре кожна людина повинна виявляти щодо себе» [3, с. 20] й стає суспільна угода як можливість та необхідність подолати перешкоди на шляху несправедливого обмеження свободи. Але навіть такі кроки

у напрямі демократії не додали Руссо оптимізму та не зробили його роздуми в цьому річизні сильнішими за здогадки Гоббса. Осердям останніх було прагнення (розвинуте згодом І. Кантом в його роздумах про природу Просвітництва) захистити «свободу підданих» як здатність користуватися власним розумом.

Політична та соціальна філософія Руссо загалом та особливо його тлумачення свободи та гідності людини стають у подальшому підґрунтям новітніх філософських дискурсів свободи. Зокрема, А. Гонет звертається саме до творчого спадку Руссо у спробі аналізу патологій нашого буття та «злиденності нашої свободи». До того ж філософські дискурси свободи та визнання Руссо стали також предметом усебічного дослідження Фр. Ньюхаузера у ґрунтовній праці під назвою «Патології самозакоханості. Свобода та визнання у Руссо» [13], саме до якої часто звертається Гонет, аналізуючи філософію свободи та визнання Руссо у розділі «Від Руссо до Сартра: визнання та втрата себе» [11, с. 24–80]. У власній «спробі систематичного підсумку» методологічного принципу синтезу життєвого світу, свободи та визнання Гонет наголошує на тому, що в межах дослідження ним трьох національних культур ми маємо наступну відмінність визнання людини іншими людьми. У Франції не лише за доби модерну, а й до сьогодні головне – «це небезпека втратити себе, що є наслідком постійного прагнення до соціального статусу чи суспільно убезпеченого, заможного існування» [11, с. 190]. Іншими словами, це прагнення поваги, шани, або, щонайменше, – заможного життя, що втілюється, частково, «в жазі досягти переваг над іншими людьми, а також у прагненні бути легітимним членом соціальної спільноти» [11, с. 183]. Для англійців визнання також є важливим, проте тут йдеться «не так про переваги над іншими людьми, як про прагнення стати органічно визнаним членом спільноти» [11, с. 184].

В означеному контексті виникає й ще одна важлива обставина творчості Руссо, відзначена до сьогодні лише Ч. Тейлором. Йдеться про моральне чуття особистості, на якому засноване не лише індивідуальне, а й соціальне буття, розбудова його як буття справедливого. «Руссо, – наголошує Тейлор у праці «Етика автен-

тичності», – часто представляє проблему моральності як проблему нашого слідування голосу природи всередині нас. Цей голос найчастіше глушать пристрасті, спричинені нашою залежністю від інших, з яких головне є «*amour propre*» або гордість. Наше моральне спасіння залежить від відновлення автентичного морального контакту із собою» [4, с. 26]. Отже, з уважного вивчення тексту основної праці Руссо випливає, що він не лише вважає свободу сутнісною ознакою людини, а й послідовно обґрунтовує тезу про розширення людської свободи та досліджує шляхи та способи такого розширення.

Для Руссо, на відміну від Гоббса, природний стан – це стан миру та людської взаємодії. Головне ж завдання правових норм та цінностей – приборкувати прагнення, жагу людей до влади над іншими людьми, які мусять визнавати справедливими лише ті правила суспільного життя, які є втіленням загального, спільного інтересу. Лео Штраус у своїй праці «Вступ до політичної філософії» [6] говорить про «три хвили сучасності». Перша – це Гоббс, Макіавеллі. Друга починається з Руссо, третя – це Ніцше. Що нового у Руссо – це уявлення про історію, що робить людину людиною. Головне, епохальне відкриття політичної філософії Руссо (на думку Штрауса): моральні закони як закони свободи не вважаються природними, людина радикально звільняється від опіки природи, яку замінює розум. Ця ідея набула всебічного розвитку у працях Руссо, незважаючи на його симпатію до природного стану та критику Гоббса у «Дискурсії про походження й підстави нерівності між людьми» за спробу приписувати останньому вади громадянського стану.

Упродовж своїх роздумів Руссо зосереджується на прагненні пов'язати право людини та її інтерес, користь та справедливість. Йдеться про евристично плідне парадоксальне поєднання ідеалів античного полісу та новочасового індивідуалізму, принципів чеснот та спільноти як засад справедливого суспільного ладу з доктриною природного права, вкоріненого, як відомо, в ідеї власного Я та розумінні держави як захисника приватного інтересу. На його думку, слід зрозуміти, що саме спільний інтерес конститує за-

гальну волю, а «рівність між громадянами, встановлена суспільним пактом, передбачає, що усі вони приймають зобов'язання на одних і тих же умовах і повинні користуватися одними і тими ж правами» [3, с. 39].

Тому важливим у цьому сенсі стає для Руссо і поняття згоди, завдяки якій ми добровільно стаємо частиною спільноти. До цього, як наголошує Руссо, індивід є, певною мірою, «завершеним і самотнім цілим», а після, відмовившись від своєї суверенності на користь цілого, – перетворюється на частину останнього, залишаючись вільним, індивід одночасно зникає в обширах нової спільноти. Про це детальніше йдеться у другій книзі «Теорії», де зазначається, що саме спільний інтерес творить загальну волю, і це «варте захоплення узгодження інтересу та справедливості», вкорінене в природі суспільної угоди, яка творить справедливі міжлюдські взаємини через свою внутрішню, спільну для всіх справедливість та корисність, адже її метою є лише спільне благо, свобода та рівність громадян. Визначаючи рівність не через рівний для всіх громадян доступ до багатства та влади, а через свободу, яка втілюється, зокрема, в тому, що влада мусить бути втіленням не так насильства, як закону, а багатство та бідність не повинні сягати принизливих для бідних, обтяжених деструктивною заздрістю, відмінностей. На ймовірні закиди щодо утопізму таких розмислів Руссо слушно зауважував: саме через руйнування рівності в буденному житті, законодавство мусить тяжіти до її забезпечення. Руссо знов і знов навертає увагу читачів до наведеної вище тези про справедливість суспільного ладу як про можливість за певних однакових умов володіти однаковими правами. Та й демонструє наступну перевагу контрактуалістичного засновку своєї політичної філософії: стан, в якому опиняються люди через суспільну угоду, не лише не веде до самозречення індивідів, а надає їм простір необхідної безпеки та бажаної свободи.

Завдяки критичному переосмисленню політичної філософії Гоббса та нових суспільних реалій Руссо доходить до необхідності принципової зміни розуміння свободи та рівності: місце забезпе-

ної безправної рівності в абсолютній монархії мусить заступити *вільна рівність усіх перед законом*.

Принципово важливими для філософії свободи Руссо є поняття «природного та громадянського» станів. У межах першого люди, наділені повною свободою, живуть, зазвичай, ізольовано або ж у «малих сім'ях», позбавлені взаємних зобов'язань та загально-визнаної моралі. Ця абсолютна свобода всіх обертається цілковитою негарантованістю від зазіхань на майно і загроз особистій безпеці й життю кожного індивіда. Тут панують пристрасті, які майже завжди переборюють у нерозвиненому і грубому розумі природних людей слабкий голос природного закону, який схиляє до доброти і людяності в стосунках. Життя за природного стану Руссо називає «жалюгідним», а перехід від природного стану до стану суспільного зумовлений зростанням потреб, які неможливо задовольнити без допомоги інших людей; а спілкування, котре посідає місце колишнього індивідуалізму, виявляється хаотичним і заснованим виключно на індивідуальному інтересі.

А громадянський стан вже виникає шляхом об'єднання окремих індивідів і «малих сімей» у єдину асоціацію («велику сім'ю») через укладання «суспільної угоди». Це – справжній простір для розвитку людини. Крім того, учасники громадянського стану, які передали свою свободу суспільству як спільноті, отримують свободу діяти у законодавчо визначених межах, а також гарантії особистої і майнової безпеки, що забезпечуються всією сукупною силою об'єднання.

Разом із законами виникають моральність, обов'язки, власність тощо. Так зване «загальне суспільство», тобто гармонійні міжлюдські стосунки, що виникають, нібито, через природну потребу у допомозі інших, не може бути реалізоване. До того ж воно забезпечує винятково індивідуальні інтереси і тому не утворює власне суспільства у повному сенсі. Потрібен громадський стан, законодавче регулювання міжлюдських стосунків, для отримання останніми міцних та визначених засад. Руссо не просто тяжіє до внутрішнього морального закону і надає перевагу тлумаченню державного ладу як вільного, а не відчуженого підпорядкування

індивідів певному верховному моральному закону, який отримує назву загальної волі. Дотримуюсь такої угоди, індивіди, наголошує Руссо, перебирають на себе відповідальність керуватися у свої діях лише розумом.

В означеному контексті особливе місце належить тлумаченню Руссо феномена *моральної свободи*. Соціально-етична доктрина Руссо, яка мала за мету подолання морального відчуження людей стала противагою атомізації. Добро і зло Руссо тлумачить як соціальні стосунки, що можуть бути усвідомленими лише з позиції розуміння стосунків власності. Протилежність панів та рабів виступає джерелом насильства та зради, в результаті чого люди втратили віру в чесноти. Тож Руссо акцентує увагу на вроджених суспільних чуттях індивіда, які, на відміну від фізичних, не роз'єднують, а об'єднують людей. Руссо обґрунтовує демократичну республіку як царство конкретних чеснот, солідарності та любові до батьківщини, де кожна людина може віднайти себе у загальній суспільній справі. Людина може піклуватися про себе, лише піклуючись про інших, але не використовуючи інших як знаряддя, а ставлячи їхнє благо метою для себе. Усі повинні підкорятися закону, який є священним для всіх, оскільки постає результатом виявлення спільної волі.

Таким чином, можемо зробити висновок про те, що саме Гоббс прагнув усебічно осмислити вкорінені, на його думку, в залежності свободи від безпеки взаємини держави та громадянина, суверена та підданого, перетворюючи (але вже згодом, через творчість Локка та Руссо) ландшафти спотвореного егоїстичним інтересом політичного буття на порівняно справедливий політичний простір. До того ж саме в роздумах Гоббса зароджується ідея (розвинена далі і в працях Руссо) про взаємозв'язок тлумачення свободи та природи людини.

Руссо переконаний у конструктивному сенсі голосу сумління, який вказує на несправедливі людські вчинки. Хоча ці та інші твердження не усувають внутрішньої суперечності його філософії моралі – про те, що людина як набуває моральних рис у суспільстві, так і втрачає їх у ньому. На окрему увагу заслуговує й

прагнення Руссо сформулювати теорію справедливого суспільства та віднайти засади визнання сили та примусу справедливими. Його теорія слушно прагнула більшого – обґрунтування усвідомлення індивідом обмеження власного егоїзму та свободи заради колективної волі більшості. Йдеться про спроби обґрунтування (насамперед через поняття людської гідності, «вири та мілини визнання») такого дискурсу свободи, який спромігся б поєднати свободу колективну та індивідуальну. А започаткована Гоббсом та Руссо дискусія про долю «негативної свободи» так і не віднайшла свого остаточного вирішення, незважаючи на спроби таких класиків сучасної політичної філософії, як Ч. Тейлор. Його прагнення послідовно продемонструвати помилки, «негаразди» зтеоретизованої Т. Гоббсом «негативної свободи» [5], не перетворили його на прихильника свободи «позитивної» через приховану в ній небезпеку тоталітарного насильства. До того ж роздуми Тейлора про градацію перешкод на шляху до свободи [5, с. 609] постають набагато найвісшими за роздуми Гоббса, який жив у так зрозумілі нам сьогодні трагічні воєнні часи.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бистрицький Є. К. *Пропедевтика поняття свободи*. Проблеми сутності свободи: методологічні та соціальні виміри: Матеріали науково-теоретичної конференції 26 жовтня 2007 р. К., 2007. С. 8–29.
2. Гоббс Т. *Левіафан, або Суть, будова і повноваження держави церковної та цивільної*. Київ : Дух і Літера, 2000. 606 с.
3. Руссо Жан-Жак. *Про суспільну угоду, або принципи політичного права* / пер. з фр. та ком. О. Хома. Київ : Port-Royal, 2001. 349 с.
4. Тейлор Ч. *Етика автентичності* / пер. з англ. Київ : Дух і літера, 2002. 128 с.
5. Тейлор Ч. *Що негаразд із негативною свободою*. Лібералізм: Антологія. Київ : Смолоскип, 2002. 916 с.
6. Штраус Лео. *Введение в политическую философию*. М. : Логос, 2000. 364 с.
7. Höffe O. *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1987. 525 s.

8. Höffe O. *Kritik der Freiheit. Das Grundproblem des Moderne*. München : C. H. Beck, 2015. 398 s.
9. Honneth A. *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin : Suhrkamp, 2012. 628 s.
10. Honneth A. *Die Armut unserer Freiheit*. Aufsätze 2012-2019. Berlin: Suhrkamp, 2020. 350 s.
11. Honneth A. *Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte*. Berlin: Suhrkamp, 2018. 238 s.
12. Marinoff L. *Thomas Hobbes: A grim portrait of human nature*. 2019. URL: <https://www.the-tls.co.uk/articles/public/thomas-hobbes-footnotes-to-plato>
13. Neuhauser Fr. *Patologien der Selbstliebe. Freiheit und Anerkennung bei Rousseau*. Berlin : Suhrkamp, 2012. 380 s.

REFERENCES

- Bystrytsky, Ye. (2007). *Propedeutics of the concept of freedom*. In: Problems of the Essence of Freedom: Methodological and Social Dimensions: Materials of the scientific and theoretical conference, October 26, 2007. [In Ukrainian].
- Hobbes, T. (2000). *Leviathan*. Kyiv: Dukh i literatura. [In Ukrainian].
- Rousseau, J-J. (2001) *On social contract or the principles of political law*. Kyiv. [In Ukrainian].
- Taylor, Ch. (2002). *Ethics of authenticity*. Kyiv: Dukh i literatura. [In Ukrainian].
- Taylor, Ch. (2002). *Shcho neharazd iz nehatyvnoiu svobodoiu*. In: Liberalizm: Antolohiia. Kyiv: Smoloskyp. [In Ukrainian].
- Strauss, L. (2000). *An Introduction to Political Philosophy*. Moscow: Logos; Praxis. [In Russian].
- Höffe, O. (1987). *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [In German].
- Höffe, O. (2015). *Kritik der Freiheit. Das Grundproblem des Moderne*. München: C.H.Beck. [In German].

Honneth, A. (2012). *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin: Suhrkamp. [In German].

Honneth, A. (2020). *Die Armut unserer Freiheit*. Aufsätze 2012-2019. Berlin: Suhrkamp. [In German].

Honneth, A. (2018). *Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte*. Berlin: Suhrkamp. [In German].

Marinoff, L. (2019). *Thomas Hobbes: A grim portrait of human nature*. Retrieved from: <https://www.the-tls.co.uk/articles/public/thomas-hobbes-footnotes-to-plato>. [In English].

Neuhausser, Fr. (2012). *Patologien der Selbstliebe. Freiheit und Anerkennung bei Rousseau*. Berlin: Suhrkamp. [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>

The fate of “negative freedom” in the political philosophy of T. Hobbes and J.-J. Rousseau

Abstract

Consistently reconstructing the philosophy of freedom of T. Hobbes and J.-J. Rousseau, the author relies, first of all, on the opinion of Y. Habermas, who justifiably believes that without Hobbes and Rousseau, the integral image of the European philosophical discourse of prudent freedom will not be completed. Secondly is the important fact that the images of freedom and justice, initiated in the political philosophy of Hobbes and Rousseau, found their continuation in the work of such famous philosophers as Y. Habermas, A. Honneth, O. Höffe, Ch. Taylor. Thirdly, revealing the essence of Hobbes's interpretation of “negative freedom”, the author seeks to avoid its simplified, “caricatured” (if to use Ch. Taylor's expression) vision and to emphasize the

relevance of this concept and its characteristic “grim portrait of human nature” for our tragic present. The significance of Hobbes's ideas about man and his freedom for Rousseau's philosophy is proved, and the thesis is developed that it was Hobbes who sought to comprehensively understand the relationship between the state and citizen, sovereign and subject, rooted in the dependence of freedom on security, and to supplement his vision of “negative freedom” with an understanding of it and as freedom of conscience, as “human and citizen rights” to be recognized by the state. In addition, the idea (further developed in Rousseau's writings) of the relationship between the interpretation of freedom and human nature was born in Hobbes's thoughts. The essence of the concept of consent, which is important for Rousseau, thanks to which we voluntarily become a part of the community, is also revealed: the “complete and solitary” individual, giving up his sovereignty in favor of the whole, becomes a part of it, remaining free. The article concludes that the debate about the fate of “negative freedom” started by Hobbes and Rousseau has not yet found its final solution, despite the attempts of such classics of modern philosophy as Ch. Taylor. His desire to demonstrate the errors, “disadvantages” of “negative freedom” theorized by T. Hobbes did not turn him into a supporter of “positive” freedom due to the hidden danger of totalitarian violence. And Taylor's reflections on the gradation of obstacles on the way to freedom do not acquire the depth of Hobbes's ideas, due to the tragic social contexts of his life.

Keywords: *freedom, contract, consent, negative freedom, positive freedom, T. Hobbes, J.-J. Rousseau.*

УДК 141(37-11+4-15) “2/13”
DOI 10.35423/2078-8142.2023.1.1.8

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 третя – закінчення

У цій історіософській за «жанром» статті досліджуються особливості ставлення до платонізму й арістотелізму у «власне візантійській філософії» (В. Лур'є) святоотчого традиціоналізму. Автор виходить з того, що в цій духовно-ідейній течії філософська полярність платонізму й арістотелізму постає як у звичній, так і в незвично-перетвореній формі полярності містичного («платонічного») і раціонально-дискурсивного («арістотеліан-ського») способів пізнання. Показано, що в центрі візантійської культури була Церква, вченням якої було богослів'я, його “служницею” – філософія, а їх найголовнішою проблемою – богопізнання, яка, по-різному досліджувалася і вирішувалася в католицизмі і православ'ї. Західне християнство усвідомлювало себе у схоластиці, а східне – в ісіхазмі; там – у слові (в грандіозних “сумах”), тут – в ісіхії, в мовчанні; там – за допомогою раціональних міркувань, тут – спираючись на “третій вид пізнання” – містичний. Вдаючись до історико-богословсько-філософських екскурсів, автор обґрунтовує бачення ісіхазму як власне східно-християнського способу богопізнання і містичного ядра, “серця” православ'я. Обстоюється теза, за якою наявність містиків у католицизмі – це одне, а

містичне східно-християнське богослів'я, містична Православна Церква – істотно інше. Доводиться, що на тодішнє головне філософсько-богословське питання – чи може християнин не лише вірити в свого Бога, а й знати його – ісіхастично, а за ними і Візантійська Церква, давали ствердну відповідь. Обґрунтовується думка про те, що за боротьбою (часом доречною, часом недоречною) візантійської влади з платонізмом ховається врешті-решт щось прямо протилежне, але непомічене тоді – зустріч платонічно-неоплатонічної традиції з ісіхазмом, отже, і з православ'ям, оскільки богослов-філософ у ісіхазмі, з одного боку, філософ-богослов у платонічно-неоплатонічній філософії – з іншого, перетнулися, перетворившись на одне й те саме – на містиків, яких об'єднувала спільна мета (єднання з божественним) і спосіб її реалізації (містичний), що увиразнює внутрішню спорідненість “візантинізму” саме з платонізмом, і аж ніяк не з альтернативним містицизмом арістотелізмом.

Ключові слова: Візантія, східна патристика, платонізм, арістотелізм, неоплатонізм, ісіхазм, містицизм.

Ця стаття продовжує розгортання задуму, засад і концептуальних уявлень попередніх двох розвідок [див.: 8] про особливості взаємодії платонізму та арістотелізму в західному та східному християнстві доби Середньовіччя. На цей раз йдеться про засадничу специфікацію філософсько-богословської думки власне візантійсько-православного святоотчого традиціоналізму. При цьому тут, як і раніше, спираємося на твори філософів Античності (передусім Платона, Плотіна, Арістотеля), патристики (насамперед східної) та на напрацювання доступних нам провідних візантиністів – С. С. Аверінцева, Ж. Л. де Гоффа, Ж. Даграна, П. Лемерля, О. Ф. Лосева, В. М. Лур'є, Г. Г. Майорова, о. І. Меєндорфа, о. Г. Флоренського, С. Б. Сорочана, Ю. П. Чорноморця та ін., здобутки яких уможливають і цю, очевидно, все-таки першу спробу скільки-небудь системного з'ясування підмуркової для внутрішньої форми візантійської культури взаємодії двох базових філософських вчень: 1) зосередженого на пошукові чогось більшого, ніж чуттєво-матеріальний світ і фізично-тілесна людина платонізму та

2) зосередженого вресіті-ресіті, за всіх можливих застережень, на земному світі та на земній людині арістотелізму, а відтак – і знаходження, зокрема, відповіді на сформульовану С. Аверінцевим проблему: “... чи вірно те, що стверджував Іван Кіреєвський в минулому (XIX-му. – В. Б.) столітті та О. Лосєв у цьому столітті, а саме, що арістотеліанським може бути тільки католицизм, і аж ніяк не православ'я?” [5, с. 732].

Докладніше засадово-методологічні основи цього циклу публікацій викладені раніше й залишаються чинними і для цієї статті.

Схід це не Захід. Той завжди був і є чимось іншим, ніж цей. Візантія, як зауважує Ж. Дагран, поєднала їх у собі. Вона – теж Європа, але не тільки Європа, бо в кращій своїй порі розташовувалася “порівню” і в Європі, і в Азії. Ігноруючи “фатальну відмінність між двома континентами”, Візантія “створила на цій основі унікальну політичну систему і культуру. Її столиця, що виросла на “правильному” боці Босфору, була водночас “Новим Римом” і “Новим Єрусалимом”. Саме тут велась витончена гра на протиставленні та взаємодоповненні Сходу і Заходу, Європи і Азії [16, с. 533]. Поєднавши батьківщину філософії (“Афіни”) та батьківщину релігії (“Єрусалим”), ментальність грецьких філософів та східну споглядальність, Візантія проявила “інший тип християнського життя та іншу історію християнства” [16, с. 536], а зрештою – й інший, ніж латинська схоластика, тип християнського філософування. Візантія, наполягає І. Меєндорф, “відкрила щось фундаментально істинне про людську природу і про її відношення до Бога” [34, с. 9] і зробила “неминуший внесок в історію людства” [34, с. 8].

Смислосучим ядром цивілізації є культура, її духовним осердям у Середньовіччі – релігія, її базовою інституцією – Церква, її вченням – Писання і богослів'я, його служницею – філософія, а найголовнішою проблемою обох – богопізнання.

Латинське християнство засвоїло собі назву *кафолічного* (від грецького *καθολικός* – загальний, вселенський), грецьке – *православного* (від грецького *ὀρθόδοξος* – правовірний). Питання про те, чим воно є по суті, “не має догматично затвердженої відповіді” й

припускає різне висвітлення [15, с. 189]. За М. Бердяєвим, православ'я є найбільш *інтравертним* християнством і “Церквою передання” (на відміну від католицької “Церкви авторитету” та протестантської “Церкви віри”) [7, с. 415]. Православ'я бачать Церквою ап. Іоана, а католицизм – Церквою ап. Петра. Той – містик, цей – організатор.

Найпекучішу у богослів'ї проблему богопізнання католики й православні вирішували дещо по-різному. В офіційному католицизмі були великі сумніви (щоб не сказати більше) щодо спроможності людини ще за земного життя знати трансцендентного Бога. Натомість православні, не заперечуючи цю трансцендентність, приймали за аксіому можливість зустрічі християнина “тут і тепер” “із Незвіданим як Богом Живим...” [34, с. 24]. А “головна течія візантійського богослів'я” йшла ще далі й наголошувала на тому, що людина покликана “*стати Богом*” [див.: 34, с. 9–10]. А це означало: *бути православним – це бути містиком*. Тому Візантія “ніколи не знала ані зіткнення, ані навіть протиставлення між богослів'ям і тим, що Захід називає “містицизмом” [34, с. 25]. І як могло бути інакше, коли саме це богослів'я наскрізь містичне. І одне з найгрунтовніших його опрацювань, книга В. Лоського, цілком слушно названа “Нарис містичного богослів'я Східної Церкви”.

Християнська містика – це містика Христа, Сина Божого, Христа-посередника, бо “...Єдиний Бог, Єдиний і Посередник між Богом і людьми, Чоловік Христос Ісус”, – вчить ап. Павло [1 Тим. 2:5]. У Христі трансцендентний Бог “став іманентним нам і доступним причасництву” [36, с. 143]. Звідси відповідна православна антропологія: людина “лише тоді є воістину людиною, коли бере участь у Божественному житті” [36, с. 11], реалізуючи при цьому Божий задум про неї – суджене їй *обожнення*. Ця виключно *досвідно-містична* за походженням ідея була, як свідчать твори патристики, фактом внутрішнього життя св. отців [див.: 37, с. 62]. І насамперед вона істотно відрізняє православ'я і його філософію від католицизму і схоластики: “...доктрина *θέωσις* – тобто процесу, через який у Христі людина відновлює свій первісний зв'язок з Богом

і зростає в Бозі... – центральна тема візантійського богослів'я й самого східнохристиянського досвіду” [34, с. 319].

Яке богослів'я – така й філософія. У Візантії, як доводить В. Лур'є й як уже було показано раніше, було дві філософії: “антична і власне візантійська” [31, с. 11]. Християнський Захід не знає такого, бо схоластика була синтезом обох найголовніших культуротворчих чинників Середньовіччя – християнства і античної філософії. Візантійська ситуація була складнішою і заплутанішою. З одного боку, візантійська цивілізація зберегла наступність щодо античної культури, а з іншого – ніколи не могла досягти однастайності щодо відношення православного богослів'я до античної філософії [див.: 35, с. 425–426]. А на межі зрілого й пізнього Середньовіччя (XI–XII ст.) тут посутньо заблокували їх повноцінний синтез, що призвело до закріплення їх окремоті та до подвоєння візантійської філософії. “Арістотель і Платон (саме в такій послідовності) залишались основою філософської освіти і в Візантії, де їх продовжували переписувати, вивчати, коментувати й розвивати їх думки” [31, с. 11] носії традиції фахового філософування – інтелектуали і гуманісти. Але вони не могли застосувати ідеї та методи філософії в богослів'ї, на якому була сфокусована увага всього суспільства. Антична філософія вважалась корисною для “вивчення небогословських предметів”, але зовсім непридатною “для пізнання фундаментальних істин про Бога, людину та всесвіт” [31, с. 11–12]. Тому, за пізнішим підсумовуючим свідченням гуманіста Д. Кідоніса, “наш народ ніколи не проявляв допитливості” до філософських блукань “лабіринтами Арістотеля і Платона” [34, с. 152] і для візантійців “немає нічого ганебнішого, ніж філософ” [47, с. 220]. Гуманісти, як продовжувачі традицій античної філософії, “філософи”, були, як правило, приречені на становище “ностальгуючих інтелектуалів-одинаків” [35, с. 428], бо православ'я, на основі якого формувалося відчуття самоідентичності візантійців, усвідомлювало себе не в гуманістах і не в тій філософії, ентузіастами якої вони були, а “у великих чернечествуючих богословах” [35, с. 428], у яких було своє розуміння філософії й своє ставлення до античних філософів.

Візантійська цивілізація тео- і христо-центрична. Найголовнішою проблемою візантійця була гармонізація стосунків з Богом. А “основні елементи людського буття – власність, праця, знання, людські зв’язки і саме життя – або зовсім не були цінними з точки зору візантійця, або були вельми відносними цінностями. Істинний ідеал лежав у зовсім іншій сфері – в смиренні і благочесті, у відчутті власної грішності, у фізичному подвигу (піст, утримання, нічні бдіння), в роздумах про божество”, – стверджує О. Каждан [38, с. 486]. Такий умонастрій православних передбачає переживання *несправжності* земного світу й, вочевидь, перегукується через християнство з платонізмом.

Тому на увагу і пошану візантійців могла претендувати лише філософія, злита з християнством, невіддільна від святоотчого традиціоналізму; та, яку В. Лур’є називає власне “візантійською філософією”, філософія-“служниця”, яка не мала права “сама собі ставити завдання” [31, с. 12]. Філософія, в якій протилежність вчень Платона й Арістотеля на внутрішніх рівнях постає в перетвореній формі протистояння містичного (суголосного з платонізмом) й раціонально-дискурсивного (спорідненого з арістотелізмом) способів пізнання, а назовні – у вигляді оборони містиків від філософів, ісихастів від гуманістів, Г. Палами – від Варлаама Калабрійського.

Ця філософія була досить незвична. Її творцями буди ченці, ігумени, єпископи, ті, кого за святість життя і правдивість називали “вчителями” й “отцями” Церкви, а сукупність їх вчень – *патристикою*. У ній вперше в історії європейської думки, зазначає О. Столяров, маємо справу з таким типом християнської рефлексії, який за більшістю параметрів відповідає поняттю власне “релігійної філософії”, що “за основними інтуїціями та засновками тотожна релігії”, за об’єктом рефлексії – теології, а за раціональними методами – “чистій філософії” [48, с. 74]. Дехто з “чистих філософів” заперечує право *християнської філософії* на існування, але даремно. У будь-якому разі Європа впродовж півтори тисячі років “не знала іншого способу філософування, ніж той, у межах якого “раціональні методи мислення посідають підлегле, службово-технічне

становище щодо надрозумових висхідних засновків та кінцевих цілей” [48, с. 72].

Настав час, мабуть, задуматися і над тим, що феномен Христа і його вчення, з одного боку, християнська релігія – з іншого, це не обов'язково і не завжди одне і те саме. Оскільки Церква монополізувала вчення Христа (і все, що з ним пов'язане), нас привчили вважати, що воно – релігія і тільки релігія. Але це не так, принаймні не зовсім так. Вчення Ісуса Христа – це, хоча і незвичайна, але філософія, яку перетворили на релігію. Те саме можна сказати і про духовне вчення Будди. Але мудрий Схід давно вже розпізнав у ньому Філософа. А Захід все ще вагається. Однак, щирі шукачі істини, візантіїці включно, віддавна “намащували” за “релігією Христа” його духовну філософію.

Оскільки Ісус – містик, візантійська Церква та її богослів'я містичні, то й візантійська філософія теж містична. І, як наперед можна передбачити, переважно платонічна. Бо *арістотелізм – це філософська альтернатива містики*.

Німецький філософський словник Брокгауза, де “християнська філософія” вшанована окремою статтю, відзначає існування в Середньовіччі “радикального способу філософування”, за якого основою вирішення світоглядно-методологічних проблем слугує “вже не розум”, а “фундаментальний досвід християнина – вільної особистості, до якої звернене Откровення Абсолюту” [10, с. 374]. За цим самим словником, містика, починаючи від Томи Аквінського, визначається як “досвідне пізнання Бога (*cognitio Dei experimentalis*)”, як “безпосередній досвід присутності вищої реальності, що перевершує буденну свідомість та розсудкові форми пізнання” [10, с. 206]. Досвід, без якого були б неможливі ні релігії, ні релігійні філософії, ні високі культури Сходу (індуїстська, буддистська, ісламська) та Заходу (християнська).

Загалом, підмурковою підвалиною містичного світогляду є вчення про притаманність “внутрішній людині” чогось (“частинки”, “іскри”, “променя” тощо) від Божого єства; про первісно-вихідну єдність сотвореної духовної істоти зі своїм Творцем та про

її відпадиння від нього у той стан, у ту форму буття, в якій ми всі нині перебуваємо і з якою зрештою ніхто й ніколи не зможе змиритися, будучи приреченим через нетутешність ества “внутрішньої людини” – мріяти й добиватися повернення в свою первісну справжність (див.: 37, с. 48-49). Це та канва, на якій вишивають свої візерунки містики різних часів та народів. Прикметним для містицизму є його, як зазначалось, *внутрішньо-досвідний* (а не теоретично-розмірковуючий) характер та поза- і надемпіричний та поза- і надраціональний, ще не зовсім зрозумілий, “третій вид пізнання” [11, с. 303], *почасти* відомий кожному з нас у вигляді інтуїції.

Власне християнська містика пов'язана з православним вченням про *обоження* людини через відновлення нею прямого досвідно-містичного зв'язку з Божою реальністю. Класичними “формулами” містичного контакту богослів'я й філософії у православ'ї вважається свідчення ап. Павла: “... я співрозп'явся Христові, і вже не я живу, а живе в мені Христос” [Гал. 2:19-20], який, отже, може зажити в кожному з нас, і теза Афанасія Олександрійського (яку подаю за І. Мейендорфом): Бог “зробився людиною, щоб людина в Ньому стала Богом” [36, с. 124].

Каменем спотикання для християнських містиків була трансцендентність Бога, яку Афанасій Олександрійський розтлумачив як *різноприродність* Творця і сотворення (тварі), їх *дуалізм*. А оскільки їх поєднання, як не подивитися, передбачає щось спільне для них, якусь *одноприродність*, *монізм*, то візантійські мислителі будуть битися над цим поєднуванням непокінчено аж до Г. Палами.

Враховуючи названі загальні світоглядно-методологічні особливості візантійської святоотчої богословсько-філософської думки, поглянемо, але, через обмеження за обсягом, лише схематизуючи, конспективно-пунктирно, на деякі з її історичних проявів.

Християнство Сходу породило чотири філософсько-богословські синтези, або системи: *Оригена* (бл. 185 – бл. 254), *Псевдо-Діонісія Ареопажита* (V – початок VI ст.), *Максима Сповідника* (бл. 580 – 662) та *Г. Палами* (1296–1357). Три з цих синтезів є

надбанням грецької патристики. Два перших з них можна вважати “християнськими варіантами грецької філософії” [34, с. 38], до того ж платонічно-неоплатонічної. А за Г. Майоровим, Ю. Чорноморцем та ін., і третій, Максима, майже не відрізняються в цьому аспекті від тих. Усі чотири системи містичні й розбудовують *динамічну антропологию* в контексті ідеї обоження людини, тобто “становлення її Богом”, уможливленого тим, що “Бог став людиною”.

Ориген, за свідченням Євгенія Памфіла, “жив завжди Платоном...” [21, с. 256] і вважав, що не можна бути ні справжнім християнином, не будучи філософом, ні справжнім філософом, не будучи християнином. Ориген є творцем першої в Європі найґрунтовнішої християнської філософсько-богословської системи, яка на віки стала підмурковою для всього християнського богословствування і філософствування. Космологія й антропология мислителя ґрунтується на онтології неперервності між Творцем і сотвореним й відтворює ту канву містиків, про яку йшлося раніше. Наприкінці космоеволюційного циклу, пише Ориген у “Коментарі на *Послання до Римлян*”, “взагалі не буде людини”, “всі стануть богами” [цит. за: 44, с. 335]. Ориген знав якесь інше, ніж канонічне, християнство: *християнство моністичної спорідненості Бога і людини*.

Другу половину IV ст. історики вбачають “золотим віком” патристики. Це доба св. Афанасія Олександрійського, св. Василя Великого, св. Григорія Богослова та св. Григорія Ніського – узасаджувачів засад тріадології та христології. Усі вони зазнали значного впливу неоплатонізму. Григорій Богослов близько десяти років вивчав грецьку філософію та літературу в Афінах (де ще діяла Академія платоніків), там же вдосконалював свою вченість і Василій Великий, який, за С. Аверінцевим, “добре знав Плотіна” [1, с. 73]. Григорій Богослов та молодший брат Василя Григорій Ніський – це платоніки за натурою. Останнього вважають навіть “найголовнішим серед християнських платоніків свого століття” [1, с. 73]. Продовжуючи традицію Оригена, Григорій Богослов вчив про наявну в людині нетварну “Божественну частинку”, або “частинку Божества”, домішану “до найгіршого” в нас – до плоті, фізи-

чного тіла [13, с. 217, 309] і прагнув жити й мислити, відокремлюючись, по можливості, в душі і думці “від тіла або, говорячи за Платоном, від гробу” [13, с. 633]. Наполягав, разом із Платоном, на тому, що “любов дає відання” ліпше, ніж “шлях розуму та його тонкощів” [13, с. 238]. Будучи великими шанувальниками Оригена, Василій та Григорій склали підбірку творів цього визначного християнського неоплатоніка – “Добротолюбіє Оригена”.

Corpus Areopagiticum так і не розпізнаного за 500 років автора, що заховався за ім'ям Діонісія, нібито учня ап. Павла, є творами скоріше споглядача, ніж мислителя [див.: 52, с. 100], сповіданням “віри всієї візантійської містики і філософії” [27, с. 153], “філософською підвалиною всього візантійського світогляду” [27, с. 167] і, водночас, вершиною християнського неоплатонізму, “живим і головним (але не єдиним) джерелом “платонізму”, тобто неоплатонізму в Середніх віках” [52, с. 99].

Бог Псевдо-Діонісія, вважає П. Мінін, “будучи трансцендентним”, є водночас “іманентним буттю”, а космологія проявляє “деякий ухил” у бік “динамічного пантеїзму” Плотіна [37, с. 82]. Смисловий фокус Ареопагітик – богопізнання. Наголошується, що Бог перебуває “поза межами всього, що сприймається почуттями та думками” (*Послание 5*; цит. за: 17), тобто поза можливостями емпіричного та раціонального пізнання. *Невимовний пізнається невимовно* – через досвідне “незнання шляхом перевищуючого ум єднання” (Бож. імена VII, 3).

Між Оригеном і Псевдо-Діонісієм, з одного боку, Максимом Сповідником – з іншого, пролягає водорозділ погромних антиязичницьких заходів імператора-філософа Юстиніана (правив з 527 до 565). Він не лише закрив квітучу тоді Академію в Афінах, а й настирливо, двічі, в 543 р. і в 553 р. на V Вселенському соборі, ініціював анафемування Оригена та оригеністів (Євагрія, Дідіма Сліпця). Що Юстиніан (і соборні отці, які пішли за ним) протиставляв платонікам? Посутньо, принаймні в антропології, арістотелізм. Людина, за Платоном, це душа в тілі, а за Арістотелем – душа і тіло. Так і за Юстиніаном: “... як тіло без душі не є людина, – наго-

лошував він, – так і душа без тіла” [цит. за: 36, с. 65]. Але ж, за християнським вченням, душа існує і після смерті тіла. Отже, от-нологічно вони “нерівноправні”.

Максим Сповідник поєднував у собі хист мислителя і містика. Він був, за О. Лосевим, одним “із найглибших умів усього середньовіччя” [27, с. 167], хоча ментально, на думку С. Аверінцева, більше належав “християнській античності” [4, с. 623]. Вчення Максима специфікує певний *компроміс* між платонізмом і аристотелізмом, прагнення вирішити проблему обоження людини на ґрунті теїстичного *дуалізму* Творця і тварі [див.: Амбигвы, 1221 А; тут і далі цит. за: 32]. Світ і людина в Максима створені для обоження: Бог задумав “... Самому стати Людиною... і людину зробити богом через поєднання з Собою” [33, с. 63]. Тому “розділив віки”, призначивши одну епоху для Боговтілення (вона закінчилась з народженням Ісуса), а іншу – для зростання від “віку плоті” до “віку духу” й поступового *обоження людства*, а через нього – і всієї тварі [33, с. 63].

Максим Сповідник – останній визначний творець доби патристики. Крім усього іншого, це була доба розробки церковно-християнської догматики (передусім тринітаризму й христології) й затвердження її на семи Вселенських соборах. Її творцями, як почасти зрозуміло зі сказаного, були платоніки. Тому вона не вміщається в закони формальної логіки Арістотеля.

Християнська догматика описує реальність принципово іншим способом, ніж цей філософ, зазначає В. Лур'є. Логіка догматики нагадує ту, на яку спирається принцип доповняльності в квантовій фізиці, яка, своєю чергою, перегукується з діалектикою протилежностей Платона. Логіка принципу доповняльності передбачає неможливість “для нашого розуму схопити дві несумісні картини реальності. Будучи взяті в окремості... кожна з цих двох несумісних картин істиною бути не може. Істинні вони лише в поєднанні одна з другою і саме тому, що вони не сполучні” [31, с. 232]. Тому Ісус Христос христології є людиною, будучи Богом; обожений святий, будучи Богом з благодаті, залишається людиною; три в тринітар-

ному догматі є одиниця ($1+1+1=1$); іпостась – це часткове, яке водночас є “вмістилищем” загального і т. ін. [див.: 31, с. 95, 85].

Усе це цілком прийнятне для “платонізуючої” Церкви Сходу і, як виглядає, не зовсім прийнятне для “аристотелізуючої” Церкви Заходу. Троїстий догмат і до сьогодні лишається “дивиною” для західної людини. Англійський історик релігії Карен Армстронг свідчить: “Розбіжність у питанні про *filioque* вочевидь засвідчила, що Східна і Західна Церкви розробляють досить несхожі уявлення про Бога. У західній духовності Трійця ніколи не займала того центрального місця, яке відводили їй греки... У багатьох відношеннях християни Заходу взагалі не сповідують Триіпостасність. Вони скаржаться на цілковиту незрозумілість доктрини Трьох Осіб у Єдиному Бозі, навіть не підозрюючи, що для греків саме в ній і полягає головний сенс християнської віри” [6, с. 236].

А якщо догматика вибудована наближеніше до діалектичної логіки Платона і *точно* не за формальною логікою Арістотеля, то і все християнське богослів'я, розроблене в відповідності з догматикою, буде скоріше “платонізуючим” і точно не “аристотелізуючим”. Православне богослів'я це підтверджує. Якою мірою відповідає неаристотелівській логіці догматів “аристотелізуюче” латинсько-схоластичне богослів'я – це питання. Але не для цієї статті.

Але платонізм православної богословсько-філософської думки – це платонізм внутрішньої сутнісної форми візантійської Церкви. А на поверхні, в суспільному житті, все виглядало іноді зовсім інакше. Коли в XI ст. на хвилі піднесення захоплення грецькою культурою, передусім класичною філософією, з'явилися усвідомлюючі свою окремість гуманісти (М. Псел та його учні), для яких богослів'я стало чимось другорядним, а антична філософія – першорядною і дехто з них наважився навіть поправляти богословів, спираючись на філософів, візантійська влада провела “червону лінію”, за яку філософи не сміли переступати.

У 1082 р. Константинопольський собор піддав анафемі “єретики” платоніка І. Італа: вчення Платона про ідеї, передіснування і “переселення” душ і взагалі – тих, хто вивчає філософію Платона

й Арістотеля “не тільки для освіти”, а намагається засобами раціонального мислення (“діалектичними словами”, “з власного розуму”) тлумачити церковну доктрину [див.: 25, с. 863–864]. Ця судова справа була, наскільки відомо, першою, але не останньою. У 1117 р. аналогічна доля спіткала учня І. Італа, коментатора творів Арістотеля Євстратія Нікейського, звинуваченого у застосуванні арістотелівської силогістики в христології [див.: 40, с. 257]. Загалом, за правління Комнінів було проведено, за дослідженням Р. Броунінга, біля 35-ти процесів у справах “інтелектуальної ересі” [див.: 40, с. 258]. Все вказувало на те, що “Грецька за мовою і культурою Візантія ... зайняла найбільш заперечну позицію щодо грецької філософії, ніж це коли-небудь робив Захід. Напередодні того історичного періоду, коли Захід звернувся до філософії древніх і вступив у велику епоху схоластики, Візантійська Церква офіційно відкинула будь-яку думку про новий синтез між грецьким духом і християнством, залишаючись вірною лише тому синтезу, що був досягнутий у патристичний період” [34, с. 92].

Це означає, що в XI–XII ст. *Візантія заблокувала базову умову народження повноцінної схоластики* (як типово середньовічної форми філософування). Бо де немає синтезу грецької філософії та християнства, там немає в строгому сенсі слова і схоластики, про яку у Візантії можна говорити хіба що з застереженнями, як це робить, зокрема, С. Аверінцев [див.: 2, с. 142–143].

Що ж її замінило у східному християнстві? Те, в чому воно усвідомило себе – *містика чернечого ісіхазму*.

Християнський Схід – батьківщина чернецтва. Коли ще досить пошуково-експериментальне навіть у межах Церкви християнство перетворилося на державну релігію Східної Римської Імперії, почався стихійний вихід у “пустелю”, в безлюдні місцевості тих, хто відчували загрозу змирнення Церкви й прагнули до життя за строго євангельськими засадами. В одному зі своїх аспектів то був рух за християнство, вільне від необхідності оглядатися на “владу від світу”, що “лежить у злі” [1 Ін. 5:19]. Виокремлюючись із соціуму, чернецтво, принаймні на початках, нерідко відокремлю-

валося водночас і від священства [див.: 51, с. 279] і перетворилося на *окреми́й стан* у суспільстві, який перебував до самого падіння Візантії “в постійній напрузі й суперництві з Імперією” [51, с. 279]. І не лише з нею. Конфліктними були час від часу стосунки чернецтва і з єрархами офіційної Церкви. Визначний діяч кіновійного чернецтва Феодор Студит (759–826), як відзначає І. Мейєндорф, “двічі розривав стосунки з патріархами”, противлячись їх поблагливості щодо колишніх іконоборців та царських забаганок Візантійська історія знає чимало подібних ексцесів. Урізноманітнивши з часом форми своєї життєдіяльності, монашество за всіх них зберігало й посилювало свою євангельську авангардність у Церкві, пов'язану з максималізмом його ідеалів. Знаково, що свою філософію і богослів'я чернецтво розпізнало в ученнях довершених християнських платоніків – Оригена і його alter ego у середовищі монахів Євагрія. Їх бачення людини як присутньої *духовної істоти*, що тимчасово опинилася у фізичному тілі в матеріальному світі, якнайкраще ладувало з духоцентрично-аскетичними настроями й орієнтаціями ченців. Оригенізм міняв старозавітно-лінійне “сприйняття духовного життя як очікування прийдешнього Царства на вертикальне” – на пошук “звільнення насамперед від матерії” [36, с. 57], від ув'язнення розумної душі оземлюючими її пристрастями і потребами плоті й націлював на поєднання з Богом не “десь і колись”, а “тут і тепер”. Величезний, маловивчений і досі, унікальний досвід чернецтва істотно поглиблював уявлення про можливості людини, про світ і про християнство. “Треба прямо сказати, – пише О. Шмеман, – що на сьогодні монашество являє нам єдину у своєму роді, досвідно перевірену, тисячами прикладів підтверджену – практичну “удачу” християнства... у ньому явлений безперечний успіх хоча б одного шляху... Упродовж віків над усім християнським світом вивищувався й світив лик Преподобного” [57, с. 136–137]. Шанували чернецтво і візантіїці. Воно перетворилося на впливову *духовну владу* в Церкві та суспільстві.

Візантійська Церква – це, за І. Мейєндорфом, Церква переважно чернецтва [34, с. 13], яке від початку посіло “центральне мі-

ще в релігійному житті християнського Сходу” [36, с. 130], відігравало “вірішальну роль в долі візантійського християнського світу” [34, с. 94], а чернече богослів'я не раз було “найдинамічнішою й найбільш творчою течією візантійської думки в цілому” [34, с. 94].

Справжній монах, на відміну від пересічного вірянина, завжди є, або поки що потенційний, або вже реалізований містик. Бо той, до кого чернець лине серцем і розумом і з ким хоче зазнатися, перебуває поза матеріальним світом і не може бути досягнутий за допомогою ефективних у ньому засобів пізнання. Монах може розраховувати лише на загадковий для нього (все ще і для нас) “третій спосіб пізнання”. Поза містичним досвідом, наголошує В. Лоський, “немає духовного життя у справжньому сенсі цього слова” [29, с. 110] і “немає богослів'я”, ... не випадково передання Східної Церкви зберегло найменування “богослов” лише за трьома духовними письменниками: перший з них – святий Іоан Богослов, найбільш “містичний” з чотирьох євангелістів, другий – святий Григорій Богослов, автор споглядальних поем, і третій – святий Симеон, названий “Новим Богословом”, що оспівав єднання з Богом. Таким чином, *містика розглядається в даному разі як досконалість, як вершина всякого богослів'я*” [28, с. 10. Розрядка моя. – В. Б.).

Чернецтво – це стан, який був *соціальною базою містики* і, як побачимо далі, нігілістичного ставлення до язичницької філософії. Саме у чернецтві зародився й монашим подвигом був виплеканий *ісіхазм як містичне осердя православ'я*.

Зазвичай ісіхазм пов'язують з чернечо-усамітненим молитовно-споглядальним способом життя, з практикою неперервної “Ісусової молитви” і паламїтським богослів'ям, що цілком слушно з огляду на історичні й “технічні” аспекти ісіхазму. Але посутньо він є чимось більшим і ціліснішим – *православно-християнським способом богопізнання* (досвідним причасництвом до “Божого єства” (2 Пет. 1:4), баченням “Божого світла” й переживанням “Божої Присутності”) та богословською апологією цього способу.

Співтворцями ісіхазму були, звісно, і Ориген, і Псевдо-Діонісій, і Максим Сповідник, і Каппадокійці та ін. Але безпосередніми творцями ісіхазму були насамперед отці-пустельники і афоніти. Вузлові пункти його історії пов'язані головним чином зі здобутками *Псевдо-Макарія Єгипетського* (IV ст.), *Євагрія Понтійського* (345–389), *Симеона Нового Богослова* (949–1022), *Григорія Синаїта* (1268–1346) та *Григорія Палами* (1296–1359). Передусім завдяки їм і через них *візантійське православ'я остаточно визначилося в середині XIV ст. в ісіхазмі* [див.: 2, с. 140]. Усі вони – містики, і вже навіть через це іманентизатори догматичної трансцендентності християнського Бога. В Євагрія ця тенденція набула навіть крайньої форми у вигляді *моністичної ноології*, але типовішим було, як уже зазначалося, балансування між теїстичним дуалізмом і монізмом. Найвизначнішим містиком серед них був багатіючий теофаніями Симеон Новий Богослов. Він був певен, що всупереч доктринальній трансцендентності Бога, єднався з “Божим єством”, але не знав, як це православно пояснити. Симеон гранично загострив проблему, яку, як вважається, розв'язав Г. Палама.

Він зробив це, передусім, у своїх *“Триадах на захист безмовних”* (1337–1341), в яких спирається насамперед на власний досвід і досвід афонітів, а також на богослів'я енергій отців-Каппадокійців, Псевдо-Діонісія і Максима Сповідника. У своєму вченні Палама: 1) розрізняє сутність Бога і його енергії, 2) вчить про нетварність енергій і 3) про абсолютну недоступність сутності Бога і доступність божественно-нетварних енергій, 4) через які Бог проявляється для людини у вигляді “нетварного світла”, 5) яке, однак, доступне не для тварно-раціонального пізнання людини, як вона є, а для загадкового бачення “духом, а не умом і не тілом” (*Триады* I. 3, 21; тут і далі цитую за: 39) тих, хто вивищився до “життя в Христі”. Рішення святителя було за межами логіки Арістотеля й пропонувало, як зауважує С. Аверінцев, щось третє між теїзмом і пантеїзмом, оскільки поняття “нетварного світла” “імплікує парадокс іманентного саморозкриття самої Божої трансцендентності” [4, с. 631]. Іншими словами, богобачення, за Пала-

мою, здійснюється в людині, але не нею. Не людина бачить Бога й долучається до нього, а Бог дивиться на себе через неї й долучає її до себе, зберігаючи при цьому трансцендентність, але проявляючи водночас і свою людино-розмірну іманентність. Оминаючи складності й деталі паламічного богослів'я, можна сказати, що врешті-решт воно узасаднює *доступність для людини досвідного знання самого Бога*, “завершує, творчо оновлює найспоконвічніше православне розуміння християнства”, за яким ми досягаємо Бога, “поєднуємося з Ним не шляхом абстрактних умовиводів, не “філософськи”, а *онтологічно*. Тут – у цьому захисті реального поєднання з Богом – смисл паламістського вчення про “божественні енергії”, – стверджує О. Шмеман [57, с. 262–263].

Підтримавши паламізм у суперечках між тяжіючим до раціоналізму гуманістами та ісіхастами й легітимізувавши соборно (в 1341, 1347, 1351 і 1368 рр.) ісіхазм як канонічно-загальноправославне вчення, Візантія вчинила справжню *епістемологічну революцію* – вперше й востаннє в Європі *узаконила* на найвищому державному рівні *містичний спосіб пізнання* як єдино доступний для людей спосіб її поєднання з Богом, відтак – і “спасіння”. Це істотно відрізняло Східне християнство від Західного й суперечило духу й логіці арістотелізму.

Магістральним для католицизму було богопізнання через *слово*, а для православ'я – через *мовчання* (грец. ἡσυχία – спокій, безмов'я). У фокусі схоластичного теологізування – прагнення теоретично досягнути істини Бога, а в центрі чернечо-ісіхастського подвижництва – “новий шлях” “посвятительного таємничого мовчання” (розуму і почуттів), закріпившись в якому “ум в ісіхії... злітає вище всього сотвореного” (*Триады* I. 3, 46) й *відкривається Істині* (Богові), що дає ісіхасту можливість і самому *стати Істиною*. А хто покладається на слово, наголошує Г. Палама, буде спростований, бо “неможливо винайти слово, яке перемогло б остаточно” (*Триады* I. 1, 1). Інша справа – *досвід*. Теологія Сходу теж теоретизує, але в контексті духовно-досвідного Богоспоглядання святих. У Візантії істинним “богословом був той, хто бачив

і випробував сутність свого богослів'я", долучившись, за тодішнім загальним переконанням, до Божої реальності [34, с. 18]. Саме це має на увазі Євагрій, коли наголошує: "Якщо ти богослов, ти будеш молитися істинно, а якщо істинно молишся, то ти – богослов" [*О молитве*. 61; цит. тут і далі за: 18]. А істинно моляться тоді, "коли [ум осягається] Світлом Святої Трійці" [17; див.: 18] і стає "світлоподібним". Резюмуючи суть православно-богословської позиції щодо цієї специфіки східного богослів'я, В. Лоський пише: "... немає богослів'я поза досвідом... Щоб пізнати Бога, треба до нього наблизитися; не можна бути богословом і не йти шляхом поєднання з Богом" [28, с. 32].

Те, про що віддавна ісіхастуючі отці, зазвичай, мовчали, або говорили пошепки, Симеон Новий Богослов та Григорій Палама говорять у повний голос: *Бога можна знати, бачити*, безпосередньо-чуттєво – невідомо як – *перебувати в його трансцендентній реальності*. Ми, стверджує Г. Палама від імені афонських ісіхастів, "здобуємо в самих собі Бога й у власному сенсі бачимо Його" (*Триади* II. 3, 15), але не в сутності, а "в Його божественному проявленні, співмірному людській здатності бачити" (*Триади* I. 3, 4). Ми, запевняє Симеон Новий Богослов, "говоримо не те, чого не знаємо", а свідчимо про те, "що знаємо": Бог є світло "і ті, які сподобилися углядіти" Бога, "всі бачать Його, як світло" [45, с. 318]. Світло, яке, за поясненням Палами, обгортає того, хто його бачить, "як коли б було якесь сонце,.. а в середині стояв би він сам, весь зробившись зором" (*Триади* I. 3, 21), будучи при цьому і сам світлом (див.: *Триади* II. 3, 38), яке сприймається як "буття", що "таємничо увібрало в себе всяке буття" (*Триади* I. 3, 22). І оскільки це світло переповнює ісіхастів блаженством *граничної повноти життя і знання*, то в подвижників не залишалось місця для сумнівів щодо реальності свого упричаснення до Бога. Більше того, ісіхасты певні: хто занурився в "Боже світло", той вивищився над собою як людиною й "зробився вже Богом з благодаті, єднається з Богом і через Бога бачить Бога" (*Триади* II. 3, 53).

Отже, авангард візантійського чернецтва досвідно дійшов висновку, що знати Бога можна лише в один спосіб – *ставши Богом* з “Божої благодаті”.

Звідси перетлумачення ісіхастами уявлень про філософію і філософа в контексті прийнятої у святоотчій традиції за умовчанням установки: *наш Філософ – Христос*. У цій традиції філософія розуміється софійно, а не епістемно, у річищі платонічного, а не арістотеліанського типу філософування. Філософія бачиться більшою від науки і, в ідеалі, тотожною з християнством – світоглядом “внутрішньої людини”, найпершою потребою якої є знати Бога, поєднатися з Ним. Латинська схоластика немислима без Органону Арістотеля. А ісіхастів це не цікавить. Навіщо логіка й методологія *теоретичних* міркувань тим, хто *досвідно* шукає богопізнання? Для них Органом було ісіхастське “умове ділання”, яке Філофей Синайський (IX – перша половина X ст.) і приймає за власне “філософію Христову” [50, с. 509]. Відтак, і “справжнім філософом” в оптиці ісіхастів постає, за Григорієм Синаїтом, той, хто “не лише знає (тобто має уявлення, бо читав чи чув щось. – В. Б.), а й випробовує “Божі речі” [14, с. 68]; “хто через діяльність (перший ступінь ісіхастського ділання. – В. Б.) і споглядання безпосередньо поєднавшись з Богом, зробився Його другом і називається таким” [14, с. 69]; хто “явно і безпосередньо в собі самому має надприродне поєднання з Богом” [14, с. 70]. Зрозуміло, що такий “істинний філософ” [14, с. 70] Григорія Синаїта нічим не відрізняється від істинного богослова Євагрія і не має майже нічого спільного з філософом латинської схоластики; що “новими філософами” в розумінні Григорія є він сам та всі, хто бачили і бачать “нетварне світло”, або в інший спосіб “затоваришували” з Богом.

Отже, латинська схоластика шукала Бога в “межах понять”, а Візантія – за цими межами (див.: 30, с. 293]. Там плекали синтез християнства з грецькою філософією, тут, у зрілому Середньовіччі, відкидали саму думку про такий синтез. “Поєднувати разом божественне Писання і філософські науки – обман”, – наголошує

Г. Палама (*Триади* II. 1, 36). І його можна зрозуміти. Якщо з Богом можна досвідно спілкуватися, то навіщо про нього теоретично філософувати? У ісіхастів був у ціні не той розум, що майстерно розмірковує, а той, що єднає з Богом. Таким, за загальним православним консенсусом, був “розум Христовий” (1 Кор. 2:16), а не арістотелівський, і взагалі – не дохристиянський. Г. Палама не розумів, навіщо і як можна поєднувати філософію, яка не знає “світла богопізнання”, з християнством, що дарує це богопізнання (див.: *Триади* II. 1, 36). У творах ісіхастів чітко проглядає інтуїція, за якою, задля того, *щоб бути справжнім християнином, треба не бути філософом* (у дохристиянському сенсі). Філософія ісіхастів полягає у вивищенні над рівнем розуму і свідомості язичницької філософії і в утвердженні *парадоксу “надфілософської” “Христової філософії”*.

Античні грецькі філософи великі в теоретизуванні, а Христос, за загальним переконанням, – у спасінні, у провідництві до “життя вічного”. Христорозум і його Істину вбачали такими, що перебувають *поза і над* істинами грецьких філософів, відтак – і відмінюючими їх цінність. Мої філософуючі опоненти, відзначав Палама, гадають, що святим отцям треба знати й застосовувати арістотелівські “прийоми розрізнення, умовиводу й розчленування і в досконалості володіти ними”, тобто намагаються “знову довести дійсність (дієвість. – В. Б.) скасованої (Христом. – В. Б.) мудрості” (*Триади* I. 3, 13). Але ж богобачення подвижників “незрівнянно перевищує будь-яке знання і будь-який умогляд, якщо тільки вірно, що немає нічого ні більш високого, ніж мешкання і проявлення Бога в нас, ні рівного, ні близького цьому” (*Триади* II. 3, 17). Хіба, запитує Г. Палама апологета філософії Варлаама Калабрійського, він не розуміє, “наскільки нижче цього всього все, що відноситься до багатозумної філософії...?” (*Триади* I. 3, 42). Той цього не розумів і не міг розуміти, бо не був, як Палама, містиком і не пережив його теофаній. А ті, що мали такий досвід, були твердо переконані, що завдячують йому зовсім не Арістотелю або Платону.

Чи заперечується цим висловлена раніше теза про платонізуючий християнський Схід? Гадаю, ні. Вирішальне значення має не те, що православні говорять, а те, чим православ'я є по суті і чим воно не може бути, допоки є православ'ям. А воно – це і догмати, і таїнства, і літургія, і пости, і сповідь й ще багато чого. Але якщо брати до уваги не засоби православ'я, а його найвищу мету й сенс існування, тобто – в граничності, відтак – в осередді, то маємо визнати, що православ'я – це *християнська містика духовно-досвідного пізнання* (за непохитним переконанням ісіхастів) *самого Бога й самоперевершення людини через обоження*. Коли Симеон Новий Богослов каже: “... я зробився Богом з благодаті божої, Сином за усиновленням” [46, с. 272–273], або “Христом” [46, с. 23], то це максимум, що може дати релігія. І православ'я на своїх вершинах, як виглядає, сягало цього максимуму, виправдовуючи цим сенс свого існування. Бо релігія, яка не єднає з Богом, це нонсенс, обман. Вона непотрібна.

А тепер запитаємо себе: яка філософська традиція суголосніша візантійському православ'ю – епістемна чи софійна, батька формальної логіки й засновника “власне наукової філософії” [53, с. 33] чи батька європейського містицизму, Арістотеля чи Платона? Відповідь, гадаю, очевидна, бо містична традиція і на Заході й на Сході спирається на платонічно-неоплатонічну філософію. Тому, коли відомий візантиніст Ф. Успенський, враховуючи факти боротьби візантійської влади з платоніками, дійшов висновку, що тамтешня Церква “засвоїла собі арістотелівський напрям і з кінця XI до кінця XIV століття вражала анафемою тих, хто на смілювався стояти за Платона” [49, с. 297], О. Лосєв категорично запротестував: “несподіване зарахування ісіхастів у арістотеліки, а всього православного вчення в арістотелізм... звучить просто жахливо” [25, с. 868]. І цей великий мислитель і православний чернець мав рацію. Ф. Успенський бачив факти, а О. Лосєв – їх невидиме коріння. Православ'я, звичайно ж, ні тоді, ні пізніше, не було і не могло бути арістотелізмом, як не може бути дерев'яним залізо. О. Лосєв тонко підмічає: борючись проти платонізму, віза-

нтійці не помічали, що їх мотивує при цьому “свій (власне ісіхастський. – В. Б.), так би сказати платонізм” [25, с. 865].

Сутність ніколи не збігається повністю зі своїм явищем. За доречною, а нерідко, за С. Аверінцевим, і недоречною боротьбою Церкви з платоніками приховувалася непомічена тоді ісіхастами *зустріч платонічно-неоплатонічної традиції з ісіхазмом*. Нагадаю деякі факти.

За документально не підтвердженим свідченням, Платон зазнавав в Афінах школу містерій. А за деякими античними джерелами існувало нібито “неписане” вчення Академії [див.: 12, с. 506–507; 59]. Відомий Платон, ймовірно, це не весь Платон. У своїх писаних творах він, “що ми знаємо точно,.. або край рідко і фрагментарно, або й зовсім ніколи (що сумнівно. – В. Б.) не викладав своє власне вчення”, – наполягає Т. Сідаш [43, с. 380]. Платон сам про це пише в *VII листі*: ті, “хто заявляє, що вони знають, над чим я працюю”, – “у цій справі зовсім нічого не смілять. У мене самого з цих питань немає жодного запису. Це не може бути виражено у словах, як решта наук; тільки якщо хто постійно займається цією справою і злив з нею все своє життя, в нього несподівано, як світло, що засяяло від іскри вогню, виникає в душі ця свідомість й сама себе там годує” (Пис. VII cd; цит. за: 41). Це, вочевидь, мова посвяченого, який говорить натяками про те, про що Платон не хоче і не може (через вірогідні обітничі) писати відкрито. Він був носієм не лише грецько-філософської традиції, а й давнішої, збереженої зороастрійцями й отриманої Піфагором, а через його учнів – Платоном, езотерично-містичної традиції. Про це знав Арістотель, а пізніше – Г. Плїфон [56, с. 183].

Основною проблемою Платона у відомих творах є поєднання ідеального світу (“світу ідеальних форм”) з чуттєвим, матеріальним. Їх взаємодія так само не вміщається у строгий раціоналізм, як і взаємодія “Царства Божого” із земним – у християнстві. Зосереджений на ідеальному світі платонізм спирався на “інший розум”, ніж той, що прив’язаний до земного. Тому релігійно-філософський дискурс платонізму, з одного боку, арістотелізму – з

іншого, істотно різні, відзначає Т. Бородай. Арістотель дає готові відповіді, а Платон вчить їх шукати всередині себе; арістотелізм загалом лінійний, а платонізм – сферичний, ходить колами навколо проблеми, не даючи остаточних відповідей. Це тому, що: “Філософія, за Платоном, повинна вказати шлях до того, що невимовне тільки словами” [9, с. 9]. Системно-раціональний виклад у діалогах Платона – це лише одне з кіл, за яким настає черга іншого, де раціонально невимовне переводиться на мову образів, метафор, міфів, а нібито вже доведена концепція повертає нас до висхідного пункту діалогу, “так що чим більше ви читаете Платона, тим менше розумієте” [9, с. 9]. “Платонізм, – вважає Е. Жільсон, – покладає містику природнім продовженням людського пізнання” [22, с. 430]. Платонівська діалектика, зазначає цей томіст, “закінчується якимось несподіваним контактом з Благим, або Єдиним, погляду якого наше мислення не може витримати і якого вона не в змозі одягнути в мовну форму... Осягнута таким чином діалектика приводить до незримого й невимовного, й саме завдяки цьому платонізм пропонує себе умоглядним містикам як інструмент, добре пристосований до їх цілей [23, с. 441].

Розпочате Платоном, продовжив Плотін і неоплатоніки. Плотін, очевидно, як і Платон, почував себе посередником “між відкритою для нього прозорою сферою божественного і вічного і божеством в нас, прихованим стихією людського й минушого” [58, с. 263]. Платон і Плотін писали про одне, бо мали, якщо не тотожний, то подібний внутрішній досвід, приблизно однаково споглядали, переживали і знали те, про що писали. За грандіозним спекулятивно-теоретичним конструюванням ідеального світу неоплатоніками ховається їх остання мета і сенс – задоволення потреби безсмертної душі “містично налаштованого суб'єкта вирватися з оков матерії” [26, с. 119], обірвати пути “прикрашеного трупа” – земного світу. “Тяжко й самотньо” вмираючий Плотін заповів через Євстахія, що навідався до вчителя незадовго до його кончини, те, що вважав сокровенною метою свого вчення: “Ставайтеся піднести божество в вас до божественного в усьому”

[58, с. 263].

Продовжуючи традицію платонівського бачення “філософії як істинної релігії” [42, с. 306] й виконуючи заповіт Плотіна, неоплатоніки стали приділяти велику увагу культовому аспекту своєї філософії й пропозиціям своїх варіантів “синтезу раціональної думки й практичного богоспівкування” [42, с. 212].

Словом, уже у Плотіна, який щонайменше чотири рази пережив, за свідченням Порфірія, стан теофанії, й остаточно в Ямвліха і Прокла *“філософія сама себе умиртвляє й філософ перетворюється на містика”* (Курсив мій. – В. Б.) [28, с. 205], який прагне того самого, що й ісіхаст – “затоваришувати” з Богом.

У чому ж полягає “справжня схожість між платонізмом і християнством?” – запитує П. Лемерль. І відповідає: в тому, що “Візантія створила відмінність між знанням *внутрішнім і знанням зовнішнім* й підпорядкувала останнє першому, як “служницю своїй господині” [24, с. 453]. У тому, додамо ми, виходячи з нашого дослідження, що богослов у православному ісіхазмі і філософ – у платонічно-неоплатонічній традиції перетворилися *на одне і те саме – на містиків*, яких об’єднує *спільність мети* (єднання з божественним) і *спосіб її реалізації* (містичного). Що й треба було довести.

Звичайно, за спільним ховалися і значні відмінності, але це спільне все ж увиразнює спорідненість православної богословсько-філософської думки саме з платонічною традицією, а не з арістотелізмом (з якого, зрозуміло, теж запозичувалися певні ідеї і поняття).

Захід плекав культуру раціонального богопізнання, а Візантія – культуру “платонізуючого” містичного “богобачення”. Людству потрібні і перше і друге. Важливість раціонального мислення – безперечна, містичного пізнання – все ще дискусійна. Але не варто забувати, що всі великі духовні вчителі, які, за К. Ясперсом, “задавали міру” (Крішна, Лао-Цзи, Будда, Мойсей, Ісус Христос, Мухамед та ін.), визначні філософи (Піфагор, Сократ, Платон, Плотін, Прокл, Я. Беме, Б. Паскаль, Г. Сковорода, В. Соловйов

та ін.), всі справжні священики і ченці – містики. Це цілком реальний, ще маловивчений, але законний (розглядуваний у кожній філософській енциклопедії і філософських словниках) “третій спосіб пізнання”. Він складніший від раціонального й тому приречений бути досягнутим *після нього*.

ЛІТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. С. Эволюция философской мысли. *Культура Византии IV-первой половины VII в.* / отв. ред. З. В. Удальцова. Москва : Наука, 1984.
2. Аверинцев С. С. Византийская философия. Аверинцев С. С. *София-Логос. Словарь* / ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. Киев : Дух і Літера, 2006. С. 138–144.
3. Аверинцев С. С. Православие. Аверинцев С. С. *София-Логос. Словарь* / ред. Н. П. Аверинцева и К. Б. Сигов. Киев : Дух і Літера, 2006. С. 349–350.
4. Аверинцев С. С. “Наша философия” (восточная патристика II–IX вв.). Аверинцев С. С. *София-Логос. Словарь* / ред. Н. П. Аверинцева и К. Б. Сигов. Киев : Дух і Літера, 2006. С. 729–738.
5. Аверинцев С. С. Христианский аристотелизм как внутренняя форма западной традиции и проблемы современной России. Аверинцев С. С. *София-Логос. Словарь* / ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. Киев : Дух і Літера, 2006. С. 729–738.
6. Армстронг К. *Тысячелетние искания в иудаизме, христианстве и исламе*. Киев – София – Москва : ИД “София”, 2004. 500 с.
7. Бердяев Н. А. Истина Православия. *Православие : pro et contra : антология*. 2-е изд., испр., доп. / сост., вст. ст., комм. В. Ф. Федорова, М. М. Шишовой. СПб. : НОКО, 2012. С. 415–422.
8. Білодід В. Д. Платонізм і аристотелізм як джерело відмінностей внутрішньої форми християнських традицій Західної Європи та Візантії доби Середньовіччя. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2021. Вип. 2. Т. I. С. 111–139.

9. Бородай Т. Ю. *Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона*. Москва : Изд. Савин С. А., 2008. 284 с.
10. Брокгауз. *Философия : Концепции, мыслители и понятия* / пер. с нем. СПб. : Амфора. ТИД Амфора : РХГА, 2010. 423 с.
11. Булатов М. О. *Філософський словник*. Київ : Стилос, 2009. 575 с.
12. Васильева Т. В. *Поэтика античной философии*. Москва : Академический Проект; Трикта, 2008. 735 с.
13. Григорий Богослов. *Творения*: В 2-х тт. Т. 2. Минск : Харвест; Москва : АСТ, 2000. 688 с.
14. Григорий Синаит. *Творения* / пер. с греч., примеч., послесл. еп. Вениамина (Милова). Москва : Новоспасский монастырь, 1999. 158 с.
15. Глубоковский Н. М. Православие по существу. *Православие : pro et contra*, антология. 2-е изд., испр., доп. / сост., вст. ст., комм. В. Ф. Федорова, М. М. Шишовой. СПб. : НОКО, 2012. С. 189–205.
16. Дагрон Ж. Размышление византинина о Востоке Европы. *Ното Historicus: К 80-летию со дня рождения Ю. Л. Бессмертного*: В 2-х кн. кн. I. / ред. А. О. Чубарьян. Москва : Наука, 2003. С. 529–539.
17. Дионисий Ареопагит. *Сочинения. Толкования Максима Исповедника* / пер. Г. М. Прохорова, СПб. : Алетейя, 2003. 864 с.
18. Евагрий Понтийский. *Слова о молитве*. Евагрий Понтийский. *Аскетические и богословские творения* / пер. с др-греч., вст. ст. и комм. А. И. Сидорова. Москва : Мартис, 1994. С. 76–93.
19. Евагрий Понтийский. *Умозрительные главы*. Евагрий Понтийский. *Аскетические и богословские творения* / пер. с др-греч., вст. ст. и комм. А. И. Сидорова. Москва : Мартис, 1994. С. 120–122.
20. Евагрий Понтийский. *Мысли*. Евагрий Понтийский. *Аскетические и богословские творения* / пер. с др-греч., вст. ст. и комм. А. И. Сидорова. Москва : Мартис, 1994. С. 123–128.
21. Евсевий Памфил. *Церковная история*. СПб. : Амфора; ТИД Амфора, 2005. 425 с.
22. Жильсон Э. *Избранное: Т. I. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского* / пер. с фр. Г. В. Вдовиной, отв. ред. С. В. Лезов. Москва – СПб. : Университетская книга, 1999. 496 с.
23. Жильсон Э. *Философия в средние века. От истоков патристики до конца XIV века* / общ. ред., послесл., примеч.

С. С. Неретиной. 2-е изд. Москва : Культурная революция; Республика, 2010. 678 с.

24. 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.

25. Лосев А. Ф. *Очерки античного символизма и мифологии* / общ. ред. А. А. Тахо-Годи, И. И. Маханькова. Москва : Мысль, 1993. 952 с.

26. Лосев А. Ф. Неоплатонизм. Лосев А. Ф. *Словарь античной философии*. Москва : Изд-во «Мир идей», АО ЛКРОН 1995. С. 118–139.

27. Лосев А. Ф. Историческое значение Ареопагитик. *Алексей Федорович Лосев: Из творческого наследия; современники о мыслителе* / под. ред. А. А. Тахо-Годи и В. П. Троицкого. Москва : Русский мир, 2007. С. 152–167.

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

29. Лосский В. Н. Богословие света в учении св. Григория Паламы. Лосский В. Н. *Богословие и боговидение* / общ. ред. В. Пислякова. Москва : Изд. Свято-Владимирского братства, 2000. С. 82–111.

30. Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности. Лосский В. Н. *Богословие и боговидение* / общ. ред. В. Пислякова. Москва : Изд. Свято-Владимирского братства, 2000. С. 289–302.

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

32. Максим Исповедник. *О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы)* / пер. с греч. и примеч. Архим. Нектария. Москва : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. 464 с.

33. Максим Исповедник. *Творения*. Кн. 2. Вопросыответы к Фалассию. Ч. I. Вопросы I–LV / пер. с др-греч. и комм. С. Л. Епифановича и Д. И. Сидорова. Москва : Мартис, 1993. 286 с.

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

35. Мейендорф И., протопр. Греческая философия и христианское богословие в древней Церкви. Мейендорф И., протопр. *Пасхальная*

Тайна: Статьи по богословию / пер. с англ., фр.; сост. И. В. Мамаладзе; пред. прот. В. Воробьева, Й. Ван Россума. Москва : Эксмо, Прав. Св.-Тихонов. гуманитар. ун-т, 2013. С. 415–429.

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

37. Минин П. *Мистицизм и его природа*. Киев : Пролог, 2003. 148 с.

38. *Мир Александр Каждана: К 80-летию со дня рождения*; сборник / отв. ред. А. А. Чекалова. СПб. : Алетейя, 2003. 620 с.

39. Палама Г. *Триады в защиту священно-безмолвствующих* / пер., посл., ком. В. Вениаминова. Москва : Канон, 1995. 384 с.

40. 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. Москва : Прав. Св.-Тихонов. гуманитар. ун-т, 2010. 630 с.

41. Платон. *Сочинения*: В 3-х т. Т. 3, ч. 2 / общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса. Москва : Мысль, 1972. Т. 2. 678 с.

42. Петров А. В. *Феномен теургии: Взаимодействие языческой философии и религиозной практики в эллинистически-римский период*. СПб. : Изд. РХГИ.

43. Сидаш Т. Г. Что есть эллинское христианство? (на примере философии Синезия Киренского). Сидаш Т. Г. *На Север от Солнца, на Запад от Луны*: В 2-х т. Т. I. СПб. : Изд. Проект “Квадриум”, 2006. С. 232–451.

44. Сидоров А. И. Комментарии. Евагрий Понтийский. *Аскетические и богословские творения* / пер. с др.-греч., вст. ст., комм. А. И. Сидорова. Москва : Мартис, 1994. С. 157–360.

45. Симеон Новый Богослов. Слово 79. Симеон Новый Богослов. *Творения*: в 3 т. Т. 2 / пер. еп. Феофана Затворника. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. С. 315–328.

46. Симеон Новый Богослов. *Божественные Гимны* / пер. иером. Пантелеимона (Успенского). Москва : Правило веры, 2006. 719 с.

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

48. Столяров А. А. *Патрология и патристика*. Москва : Канон +, 2001. 120 с.

49. Успенский Ф. И. Очерки по истории византийской образованности. Успенский Ф. И. *Очерки по истории византийской образованности. История крестовых походов* / сост. Ушаков И. В. Москва : Мысль, 2001. С. 7–316.

50. Филофей Синайский. Сорок глав о трезвении. *Добротолюбие*: В 5-ти т. Т. 3. Москва : АНО “Развитие духовности, культуры и науки”, 2004. С. 508–530.

51. Флоровский Г. Империя и пустыня. Антиномии христианской истории. Флоровский Г., прот. *Догмат и история*. Москва : Изд. Свято-Владимирского братства, 1998. С. 256–291.

52. Флоровский Г., свящ. Византийские Отцы V–VIII веков. Флоровский Г. прот. *Восточные отцы IV–VIII веков*. Репринт. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1999. С. 3–260.

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

54. Хоружий С. С. Богословие–исихазм–антропология. Хоружий С. С. *Исследования по исихастской традиции*: В 2-х тт. Т. 2. *Многогранный мир исихазма*. СПб. : Изд. Русской христианской академии, 2012. С. 264–275.

55. Чорноморець Ю. П. *Візантійський неоплатонізм. Від Діонісія Ареопажита до Геннадія Схолярія*. Київ : Дух і Літера, 2010. 568 с.

56. Шеррард Ф. Греческий Восток и Латинский Запад: Исследование христианской традиции / пер. с англ. Ю. Каннского. Москва : Фонд “Храм”, 2006. 303 с.

57. Шмеман А., прот. Исторический путь Православия. Москва : Православный паломник, 2003. 366 с.

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

59. *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons* / Hrsg. von J. Wippert. Darmstadt, 1973.

REFERENCES

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

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

Averintsev, S. S. (2006) The Orthodoxy. Averintseva, N. P. & Sigov, K. B. (Eds.). *Sofia-Logos. Dictionary*, 349-350. Kyiv: Dukh i Litera. [In Russian].

Averintsev, S. S. (2006) “Our philosophy” (Eastern patristics of the 2nd-9th centuries). Averintseva, N. P. & Sigov, K. B. (Eds.). *Sofia-Logos. Dictionary*, 729-738). Kyiv: Dukh i Litera. [In Russian].

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

Armstrong K. (2004) *Thousands years of searches in Judaism, Christianity and Islam*. Kyiv, Sofia, Moscow: Publishing House “Sofia”. [In Russian].

Berdyaev N. A. (2012) The Truth of Orthodoxy. *Orthodoxy: pro et contra: an anthology*, 415-422. Fedorova, V. F. & Shishova, M. M. (Eds). St. Petersburg: NOKO. [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(1), 111-139. [In Ukrainian].

Borodai, T. Yu. (2008). *The birth of an philosophical concept. God and matter in the dialogues of Plato*. Moscow. [In Russian].

Brockhaus, (2010). Philosophy: Concepts, thinkers and conceptions. SPb.: Amphora. TID Amphora: RKHGA. [In Russian].

Bulatov, M. O. (2009). Philosophical dictionary. Kyiv: Stylos. [In Ukrainian].

Vasilieva, T. V. (2008). Poetics of ancient philosophy. Moscow: Academic Project; Triksa. [In Russian].

Gregory the Theologian. *Works*. (2000). V. 2. Minsk: Harvest; Moscow: AST. [In Russian].

Gregory of Sinai. *Works* (1999). bis. Benjamin (Milov). (Transl. & Ed.).

Moscow: Novospassky Monastery. [In Russian].

Glubokovsky, N. M. (2012). Orthodoxy in essence. *Orthodoxy: pro et contra*, an anthology, 189-205). Fedorov, V. F. & Shishova, M. M. (Ed.), St. Petersburg: NOKO. [In Russian].

Dargon, J. (2003). Byzantinist's reflection on the East of Europe. *Homo Historicus: On the 80th anniversary of the birth of Yu. L. Bessmertny*, 529-539, Vol. I. Chubaryan, A. O. (Ed.). Moscow: Nauka. [In Russian].

Dionysius the Areopagite. (2003). *Works. Interpretations of Maximus the Confessor*. Prokhorova, G. (Transl.). St. Petersburg: Aleteyya. [In Russian].

Evagrius of Pontus. (1994). *Words about prayer*. Evagrius of Pontus. *Ascetic and theological essays*, 76-93. Sidorov, A. I. (Transl. & Ed.). Moscow: Martis. [In Russian].

Evagrius of Pontus. (1994). *Speculative chapters*. Evagrius of Pontus. *Ascetic and theological essays*, 120-122. Sidorov, A. I. (Transl. & Ed.). Moscow: Martis. [In Russian].

Evagrius of Pontus. (1994). *Thoughts*. Evagrius of Pontus. *Ascetic and theological essays*, 123-128. Sidorov, A. I. (Transl. & Ed.). Moscow: Martis. [In Russian].

Eusebius Pamphilus. (2005). *Church history*. St. Petersburg: Amphora; TID Amphora. [In Russian].

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

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

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

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

Losev, A. F. Neoplatonism. (1995). Losev, A. F. *Dictionary of ancient philosophy*, 118-139). Moscow: World of Ideas Publishing House, LKRON. [In Russian].

Losev, A. F. (2007). The historical significance of the Areopagitic. Alexey Fyodorovich Losev: From the creative heritage; contemporaries about the thinker, 152-167). Takho-Godi, A. A. and Troitsky, V. P. (Eds). Moscow: Russkiy Mir Publishing House. [In Russian].

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

Lossky, V. N. (2000). Theology of light in the teachings of St. Gregory Palamas. Lossky, V. N. Theology and God's visions, 82-111. Pisyakov, V. (Ed.). Moscow: St. Vladimir Brotherhood Publishing. [In Russian].

Lossky, V. N. (2000). Theological concept of human personality. Lossky, V. N. Theology and God's visions, 289-302). Pisyakov, V. (Ed.). Moscow: St. Vladimir Brotherhood Publishing. [In Russian].

Lourié, Basil. (2006). *History of Byzantine Philosophy. Formative period*. St. Petersburg. Axioma. [In Russian].

Maxim the Confessor. (2006). *About the various perplexities of saints Gregory and Dionysius (Ambigua)*. Archim. Nectary (Transl. & Ed.). Moscow: Institute of Philosophy, Theology and History of St. Foma. [In Russian].

Maxim the Confessor. *Works*. (1993). Book 2. Questions-and-Answers to Thallassios. Part. I. Questions I-LV. Epifanovich, S. L. & Sydorov, D. I. (Transl. and Ed.). Moscow: Martys. [In Russian].

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

Meyendorff, I. (2013). Greek philosophy and Christian theology in the ancient Church. Meyendorff I., rev. *Paschal Mystery: Articles on theology*, 415-429). Mamaladze, I. V., rev. Vorobiev, Rossum, Y. van (Transls. and Eds.); Moscow: St. Tikhon Orthodox Humanitarian University: Exmo. [In Russian].

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

Minin, P. (2003). *Mysticism and its nature*. Kyiv: Prolog. [In Russian].

The World of Alexander Kazhdan. (2003). On the occasion of the 80th anniversary of his birth; Almanac, Chekalova, A. A. (Ed.). St. Petersburg: Aleteiya. [In Russian].

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

Papadakis, A., Meyendorff, I. (2010). The Christian East and the Rise of the Papacy: The Church in 1071-1453. Levensky, A. V., Rakhnovskaya, U. S. & Chekh, A. A. (Transl.). Moscow: St. Tikhon Orthodox Humanitarian University: Exmo. [In Russian].

Plato. Works: (1972). In 3 volumes. Vol. 3, part 2. Losev, A. F. & Asmus, V. F. (Eds.). Moscow: Mysl. [In Russian].

Petrov, A. V. *Phenomenon of theurgy: Interaction of pagan philosophy and religious practice in the Hellenistic-Roman period*. SPb.: Ed. RCHI. [In Russian].

Sidash, T. G. (2006). What is Hellenic Christianity? (on the example of the philosophy of Synesius of Cyrene). In Sidash, T. G. *To the North from the Sun, to the West from the Moon*, 232-451). In 2 vol. Vol. I. SPb.: Ed. Project "Kvadrinum". [In Russian].

Sidorov, A. I. (1994). Comments. Evagrius of Pontus. *Ascetic and theological Works*, 157-360). Sidorov, A. I. (Transl. and Ed.) Moscow: Martis. [In Russian].

Symeon the New Theologian. (1993). *Word 79*. Symeon the New Theologian: *Works* : in 3 vol. Vol. 2, 315-328). bis. Theophan the Recluse. (Transl. and Ed.). Trinity Lavra of St. Sergius Publishing. [In Russian].

Symeon the New Theologian. (2006). *Divine Hymns*. Hieromonk Panteleimon (Uspensky) (Transl.). Moscow: Pravilo Very. [In Russian].

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

Stolyarov, A. A. (2001). *Patrology and patristics*. Moscow: Kanon +.

Uspensky, F. I. (2001). *Essays on the history of Byzantine education*. History

of the Crusades, 7-316). Ushakov, I. V. (Ed.). Moscow: Mysl. [In Russian].

Philotheus of Sinai. (2004). Forty chapters on sobriety. *Philokalia*: In 5 volumes. Vol. 3, 508-530). Moscow: ANO "Development of Spirituality, Culture and Science". [In Russian].

Florovsky, G. rev. (1998). Empire and desert. Antinomies of Christian history. Dogma and history. Moscow: St. Vladimir Brotherhood Publishing. [In Russian].

Florovsky, G. (1999). Byzantine Fathers of the V-VIII centuries. *Eastern Fathers of the IV-VIII centuries*, 3-260). Reprint. Trinity Lavra of St. Sergius Publishing. [In Russian].

Philosophical Dictionary: (2003). Founded by G. Schmidt. 22nd. Shishkoff, G. (Ed.), Malinin, V. A. (Transl. and Ed.). Moscow: Respublika. [In Russian].

Khoruzhy, S. S. (2012). Theology-Hesychasm-Anthropology. In Khoruzhy, S. S. *Research on the hesychast tradition*: In 2 vol. Vol. 2. *The many-sided world of hesychasm*, 264-275). SPb.: Russian Christian Academy. [In Russian].

Chornomorets, Yu. P. (2010). *Byzantine Neoplatonism. From Dionysius the Areopagite to Gennadius Scholarius*. Kyiv: Dukh i Litera. [In Ukrainian].

Sherrard, F. (2006). Greek East and Latin West: A Study of the Christian Tradition. Kannsky, Yu. (Transl.). Moscow: Khram Fund. [In Russian].

Schmemmann, A. rev. (2003). The historical path of Orthodoxy. Moscow: Orthodox pilgrim. [In Russian].

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

The problem of Plato's unwritten teaching. (1973). Wipperf, J. (Ed.). Darmstadt. [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 Three.

Abstract

This historiosophical article examines the peculiarities of the attitude of patristic traditionalism to Platonism and Aristotelianism. The author begins from the fact that in this spiritual-ideological trend the philosophical polarity of Platonism and Aristotelianism appears both in the usual and in the transformed form of the opposition between mystical ("Platonic") and rational-discursive ("Aristotelian") ways of cognition. It is shown that the Church was at the center of Byzantine culture. Its teaching was theology, its "handmaid" was philosophy, and their most important problem was the knowledge of God, which was investigated and solved in different ways in Catholicism and Orthodoxy. Western Christianity realized itself in scholasticism, and Eastern Christianity in hesychasm; there – in "words" (in grandiose "sums"), here – in hesychia, in silence; there – with the help of rational reasoning, here – based on the "third type of knowledge" – mystical. Resorting to historical-theological-philosophical excursions, the author justifies the vision of hesychasm as a proper Eastern Christian way of knowing God, its mystical core and the "heart" of Orthodoxy. It is argued that the presence of mystics in Catholicism is one thing, and the mystical Eastern Christian theology, the mystical Orthodox Church, is essentially another. It is proven that the hesychasts, and the Byzantine Church after them, gave positive answer to the main philosophical and theological question: can a Christian not only believe in God but also know him. The opinion is justified that behind the struggle (sometimes appropriate, sometimes inappropriate) of the Byzantine authorities with Platonism is the hidden meeting of the Platonic-Neoplatonic

tradition with Hesychasm, and therefore with Orthodoxy, since the theologian-philosopher in Hesychasm, on the one hand, and philosopher-theologian in Platonic-Neoplatonic philosophy on the other, intersected, turning into the same – into mystics, who were united by a common goal (unification with the divine) and a mystical way towards it. This demonstrates the internal affinity of “Byzantinism” with Platonism, and by no means with Aristotelianism which is an alternative way to mysticism.

Keywords: *Byzantium, Eastern patristics, Platonism, Aristotelianism, Neoplatonism, Hesychasm, mysticism.*

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

УДК 22.06:228

DOI 10.35423/2078-8142.2023.1.1.9

Bohdan Kuryliak,

*PhD student at the Faculty of Theology in the University of Zurich,
Zurich, Switzerland*

e-mail: bohdan.kuryliak@uzh.ch

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9947-8850>

THE NUMBER 666: HERMENEUTIC PRINCIPLES OF EARLY ADVENTISTS

The book of Revelation contains many unusual and symbolic images that convey the theological concepts of the author. In the central part of the book are passages about the Antichrist. The number 666 is one of his characteristics and has always attracted the attention of Christian commentators. Throughout church history, many different hermeneutic methods have been applied to determine the meaning of the number 666. The Seventh-day Adventist Church emerged in the 19th century from research into the prophetic texts of the apocalyptic books of Daniel and Revelation. The lack of a hermeneutic analysis of the interpretation of the number 666 among early Adventists necessitates this study. The article is devoted to the definition and analysis of the features of the hermeneutics of early Adventists in the interpretation of the number 666. In the first part of the study, I analyze the interpretation of the number 666 in the Millerite movement from 1833 to 1844, and in the second part – in the Adventist movement from 1844 to 1888. The hermeneutic of commentators from the Millerite and Adventist movements was based on historicism. They interpreted biblical prophecy in the context of specific historical events. Three main interpretations of the number 666 were formed: 1) 666 years; 2) 666 church organizations; 3) Title Vicarius Filii Dei. Through the influence of William Miller, it was widely believed among the Millerites that the number 666 meant a span of 666 years. 666 years was included in the chronological calculations of other prophetic periods from the biblical

apocalyptic books: 2300, 1260, 1290 and 1335. Early Adventists ignored William Miller's interpretation and popularized a second interpretation that the number 666 symbolizes the 666 church organizations that are part of spiritual Babylon. The third interpretation was introduced by Uriah Smith, who used the hermeneutical method of gematria. Uriah Smith popularized the interpretation that the Latin title of the pope, Vicarius Filii Dei, has a numerical value of 666.

Keywords: *number 666, number of the beast, book of Revelation, hermeneutics, Adventists, Apocalypse.*

The mysteries of the visions of the Book of Revelation have always attracted theologians and commentators. The last book of the New Testament is written in an apocalyptic style, which is characterized by symbolism. Christian writers faced difficulties in interpreting mysterious and non-standard images. Since one of the genres of the book of Revelation is prophecy, commentators often tried to decipher future events or connected John's vision with the religious and political events of his time. The book of Revelation reveals the struggle between good and evil and its plot ends with the final victory of God. In this struggle there are various enemies who despise and persecute God's people. Chapters 12-14 emphasize this theme, showing that the war began in heaven. The dragon, the beast from the sea, and the beast from the earth is a liar and a parody of God the Father, the Son, and the Holy Spirit. Christian writers interpreted the vision of Rev. 13 of the chapter as a description of the antichrist. One of the most interesting and at the same time confusing characteristics of the antichrist is the number of his name – 666 (Rev. 13:18). Today there are many interpretations of this mysterious number.

The Seventh-day Adventist Church arose as a movement based on interpretations of the apocalyptic books – Daniel and Revelation. The study of Bible prophecy and eschatological expectations were at the core of early Adventists. Ellen White, one of the founders of the Adventist Church, also paid attention to the interpretation of the Book of Revelation. She wrote that «there is need of a much closer study of

the Word of God; especially should Daniel and the Revelation have attention as never before in the history of our work» [23, p. 576].

There are few studies of the interpretation of the number 666 in early Adventism. LeRoy Edwin Froom, in the monumental series *The Prophetic Faith of Our Fathers* from the fourth volume of *New World Recovery and Consummation of Prophetic Interpretation*, examined the development of Adventist interpretation of Daniel and Revelation [6]. He mentioned in part, some of the interpretations of the number 666 that have been among Adventists since the great disappointment of 1844. Edwin de Kock devoted an entire book to the study of the number 666, *The Truth About 666 and the Story of the Great Apostasy*, which consists of three parts [11]. Kock consistently studied the reception of the number 666 in the history of Christianity and argued for the use of the gematria method. The commentator traced the adoption by Adventist pioneers of the traditional interpretation of the number 666, which is deciphered in the papal title *Vicarius Filii Dei* and its spread in the church.

It is worth noting that although the mentioned commentator analyzed the history of the interpretation of the number 666 in the Adventist Church, they did not use a comprehensive approach. In LeRoy Edwin Froom's book, the topic of the number 666 is only one of many, and he did not single it out. Edwin de Kock focused his attention on the method of gematria and the interpretation of *Vicarius Filii Dei*. Therefore, the lack of a hermeneutic analysis of the interpretation of the number 666 in early Adventism calls for a separate study of this topic. Therefore, I will reveal the characteristic features of the interpretation of the number 666 in the writings of early Adventists, as well as analyze their hermeneutic principles of interpretation. The purpose of the article is to determine and explore the hermeneutic principles of the early Adventists in the interpretation of the number 666. The realization of this goal involves solving the following tasks: a) to trace the history of the interpretation of the number 666 in the Millerite and Adventist movement; b) identify various hermeneutic approaches to the number 666; c) study the theological ideas of commentators.

Number 666 in the Millerite Movement (1833-1844)

666 Years

William Miller (1782-1849) – an American citizen who, due to certain circumstances, such as participation in the War of 1812, and the death of friends, converted to God and began to carefully study the Bible. Based on his own research in the books of Daniel and Revelation, he concluded that the Second Coming of Jesus Christ must soon take place. Beginning in 1831, he proclaimed the importance of preparation for meeting Christ [9, p. 38]. As a result, the Christian Millerite or Adventist movement was formed, which expected the coming of Christ in 1843-44 [18, p. 176-177].

William Miller interpreted the number 666 using the temporal hermeneutic principle – as 666 years. In the commentary on the book of Daniel 11:24, he wrote about the fourth beast and the antichrist, and claimed that the phrase «Even for a time» indicates «the time pagan Rome was to exist, which I shall hereafter show is 666 years» [15, p. 24]. In a commentary on Daniel 12, William Miller added a period of 666 years to his chronological calculations of the prophetic periods of 2300, 1260, 1290, and 1335. According to him, pagan Rome began to rule in 158 B.C. and finished his story in 508 A.D. [15, p. 31]. He then added 30 years for the transition from pagan to papal Rome based on the prophetic period of 1290 years and gives the year 538 as the beginning of the 1260-year reign of the antichrist. The commentator claimed: «Now add the remainder of the 1335 over and above 1290 which is 45 to A.D. 1798, and it will end in A.D. 1843 or add 1335 to A.D. 508 when pagan Rome was destroyed, or the daily sacrifice abomination was taken away, and you have the same A.D. 1843» [15, p. 31].¹

¹ Then William Miller added: «The fourth kingdom and the last of all earthly kingdoms, was divided into two parts, the first began 158 years B.C. and lasted 666 years to the end of the pagan daily sacrifice abomination, which was 508 A.D. The last number given in Daniel (viz.) 1335 carries us down to the resurrection and will end A.D. 1843. In this last number is included the reign of Antichrist; 1260 years beginning in A.D. 538

William Miller separately devoted chapter 4 to the analysis of the number 666, where he commented on the book of Revelation. The first beast (Rev. 13:1-10) is the political dimension of the antichrist, and the second beast (Rev. 13:11-18), according to Miller, symbolizes the church dimension [15, p. 32]. The commentator categorically declared that the number 666 belongs to the first beast – pagan Rome: «it is very evident that the beast he saw numbered is the one John calls the “first beast” of which Antichrist is the mark» [15, p. 32].² Miller gave several reasons why, in his opinion, John numbered Pagan Rome. The first reason is that this power could not manifest itself while the first existed. He referred to the words of the Apostle Paul in 2 Thess. 2:7 which says: «For the mystery of lawlessness is already at work. Only he who now restrains it will do so until he is out of the way». Miller also understood the command to calculate the number of the beast (Rev. 13:18) through the prism of Dan. 5:26 where it says that «God has numbered the days of your kingdom and brought it to an end» [15, p. 35].

The second reason is the parallel of Rev. 13:18 with Rev. 17:9,10. Since in Rev. 13:19 and 17:9 are similar appeals to wisdom, William Miller believed that John’s words about the existence of five beasts before his time, the sixth in his time and the seventh after him (Rev. 17:10) indicate the possibility of counting the beast only then, when this seventh beast will enter the world stage [15, p. 35]. The commentator claimed: «The explanation of which is, that Rome in its Pagan state, had seven different forms of executive government, viz: republican, consular, tribunitial, decemviral, dictatorial, and one is, imperial, the other is not yet come, that is kingly» [15, p. 36]. The unification of secular and ecclesiastical Rome will lead to the formation of the eighth power, which will absorb 7 forms of government and will last until the end of the world. At the time of writing Revelation, 5

and ending A.D. 1798; also the 1290 beginning A.D. 508, and ending A.D. 1798» [15, p. 31].

² William Miller repeated this thesis one more time, indicating its importance to him: «Now it is very evident that the beast spoken of in this passage, together with those in the 12th and 14th verses is the first beast, that existed before the image beast, and of which the last, or papal two horned beast renewed his mark and name» [15, p. 35].

forms of government had already passed, respectively «the beast, which would be wisdom to number, could not be the antichristian beast, for that he had not yet come into existence and did not until about 442 years afterwards» [15, p. 36].

The third reason is the fatal wound of one of the heads of the first beast (Rev. 13:3,12), which William Miller interpreted as a form of paganism. In his opinion, the Roman Empire used paganism as a tool of conquest [15, p. 36]. Accordingly, when 10 kings of the nations became Christians, paganism was dealt a death blow in the 5th century AD. However, due to papal power, paganism was revived again in the middle of Christianity and the wound was healed [15, p. 36].³

After William Miller provided evidence that the number 666 refers specifically to the first beast, he began to argue for a hermeneutic method of interpreting the number 666 as a time span. First, in Rev. 13 it referred to the beast a time period of 42 months (Rev. 13:5) and therefore, according to Miller, it is logical to assume that another time period will be given to indicate the chronological end of pagan Rome [15, p. 36-37]. The commentator also interpreted the word «calculate» through the prism of biblical texts, where it refers to time: Dan. 5:25; «also marginal reading in Job 16:22; Dan. 8:13» [15, p. 37].

Secondly, Miller interpreted the phrase «it is the number of a man» (Rev. 13:18) with the help of the biblical texts Job 14:5 and Ps. 90:12, which speaks of the days and years of human life [15, p. 37]. He believed that the number is associated with a person to once again indicate a period of time. William Miller concluded that «Thus from the considerations mentioned, I have come to the conclusion that this beast called Pagan Rome began when Rome became connected with the Jews, by league 158 years B.C. and lasted until 508 years after Christ making in all 666 years. Then by adding Daniel's 1335 years bringing us down to A.D. 1843» [15, p. 37].

³ William Miller concludes: «In this passage then, I understand John to number the first beast in the fourth kingdom, and has reference to the time that he should exist, before he would receive his deadly wound» [15, p. 36].

William Miller also putted forward a unique interpretation of a prophecy in Hos. 6:1-3. The prophet Hosea predicted that «After two days he will revive us; on the third day he will raise us up, that we may live before him» (Hos. 6:2). The commentator attributed two days to the period of suffering of the church from the fourth beast-kingdom, and the third day to the period of resurrection and reign with Christ. Miller used the principle of one day for 1,000 years (Ps. 90:4; 2 Pet. 3:8) and connected his interpretation also with the millennium in Rev. 20 [15, p. 37-39]. Miller concluded that the 2,000 years begins in 158 B.C. If you add 1842 years, you get 2000 years (two days). Accordingly, «the year 1843 being the first in the third thousand, agreeing with the 2300 in Daniel, and the 666 added to 1335 makes 2001 and ends in the year 1843-and the reader will now perceive that we have witnesses, all agreeing with the same point of time» [15, p. 39].

Other members of the Millerite movement also shared Miller's view of the number 666. Josiah Litch (1809-1886) – a Methodist minister and a physician, held a leading role in the Millerite or Second Advent movement [7]. He interpreted the number 666 in the same way as William Miller, but he used a different hermeneutic principle. Admitting that the number 666 is of great interest, Josiah Litch attributed it to: «1. “The number of the beast,” with seven heads and ten horns. 2. The number of the name of the beast» [12, p. 182]. In the first case, he repeated Miller's arguments that the number of the beast is the number of a man, which in his opinion indicates the days and years of life. Accordingly, the number 666 symbolizes the time span of the beast's existence [12, p. 182-183]. The commentator used the gematria method to reveal the second aspect of the meaning of the name number: «The number of a man's name, would be the number to which the numerical letters of his name would amount when added together. What name then amounts to just six hundred and sixty-six? I answer the Greek letters which spell The Latin Kingdom, amount to that number» [12, p. 183]. Josiah Litch believed that the Latin kingdom was the Roman Empire in a pagan form. He attributed the beginning of this kingdom to the time when Rome united with the church. Litch argued that «The first league between the people of God and the Latin

government, took effect at the time when Bacchiades, a Grecian general, left off, at the command of the Romans, to trouble the Jews, B.C. one hundred and fifty-eight years» [12, p. 183-184]. A period of 666 years ends in 508 A.D, when paganism was replaced by Christian rule. The commentator concluded that «Both the number of the beast, and the number of his name, agree perfectly; and I can see no reason for doubting but this is the true meaning of this dark and mysterious passage» [12, p. 184].

Joshua V. Himes (1805-1895) was a Christian leader and minister who became the principal manager and financier of the Millerite movement [16]. He adhered to the interpretation of William Miller and in his prophetic table wrote about 666 years of the rule of the Roman Empire [6, p. 727]. Charles Fitch (1804-1844) – a prominent New England clergyman, one of the leaders in the Millerite movement published the prophetic chart «1843 Chart», which gained popularity and became standard in 1842-43. Le Roy Froom writes that «It was an attempt to simplify and unify the prophecies, and to make them easier to present to the public. It thenceforth became the standard chart, superseding all others, and was a telling factor in the proclamation of the “1843” phase of the Millerite message» [6, p. 733]. It is interesting that in this prophetic table 666 as years of pagan or imperial Rome is omitted [5, p. 25]. According to Le Roy Froom «This had been Miller’s uniform position and that of most previous charts. There was now a general move away from that position» [6, p. 737].

Among the followers of William Miller there were also those who did not agree with him. Henry Jones (1804-1880) – congregationalist minister and abolitionist, disagreed with the interpretation of the number 666 as 666 years of reign of pagan Rome [6, p. 580]. Jones wrote a book *Principles of Interpreting the Prophecies*, in which he revealed his own hermeneutic principles of interpreting biblical prophecies [8]. The sixth principle is as follows: «Days, weeks, months, and years, occasionally mentioned in the prophetic writings, are generally, if not always, figurative, representing indefinite, rather than definite periods of time, or duration» [8, p. 47]. Accordingly, he rejected the year-day principle and although

he believed in the imminent return of Jesus Christ, he did not consider Miller's interpretation of the year 1843 to be correct. Regarding the number 666, Jones wrote that its meaning is not fully understood, but it certainly has nothing to do with the time period in history [8, p. 49-50].

Number 666 in the Adventist movement (1844-1888)

666 Church Organizations

William Miller's interpretation of the number of the beast did not gain support among Adventists after the disappointment in 1844.⁴ James M. Stephenson – one of the members of the Adventist movement wrote a commentary on the number 666 and put forward several theses. First, he insisted that «The beast numbered is a definite beast» and the number 666 refers to the specific first beast (Rev. 13:1-10) that received the fatal wound [21, p. 166].⁵ Second, «It is a definite number, i.e., 666. Hence, it cannot refer to man's mode of reckoning; for any number from one to the highest number in the reach of human computation, would be as much in accordance with man's mode of reckoning as 666» [21, p. 166]. Thirdly, «It is a definite man who is numbered», which, in his opinion, indicated the impossibility of using the gematria method [21, p. 166]. This hermeneutic method does not give concrete results, because many people in history had a name with a numerical value of 666. James Stephenson mentioned some attempts to calculate the name: «Some have referred this number to the first Pope, others to Latinus, and others to Napoleon Bonaparte. But, if, as Adventists profess to believe, the Bible be its own expositor, we must find a clue to the man here spoken of, in some part of that Book» [21, p. 166].

⁴ Edwin de Kock states that «Miller's followers either did not accept or ignored his 666-year interpretation» [10].

⁵ Stephenson referred to Rev. 14:11 where «the mark and the name inhere in the Papal beast». The commentator also referred to Rev. 15:2, where «the mark and the number, the image and the name, all refer to the Papal beast. The pronoun *his* in each case personifies the same beast, i.e., «his image, his mark, his number,» or the number of his name. Hence it is the beast with seven heads and ten horns, and not the two-horned beast that is numbered» [21, p. 166].

James Stephenson argued that there are two men in the Bible who are opposed to each other. The first is Jesus Christ, the second is the man of sin (2 Thess. 2:3). This man «represents the Papal Anti-Christian church» as well as other Protestant churches that have a connection with Babylon (Rev. 17:5) [21, p. 166]. The commentator referred to the *Encyclopedia of Religious Knowledge*, according to which the number of different denominations is 666. He wrote that «And their number is the number of a man, (the man of sin) and his number is six hundred three score and six. Those churches collectively or individually have that number» [21, p. 166].

James Stephenson's idea was supported by other Adventists. Edwin de Kock notes that «From 1851 to 1860, three of the Sabbatarian Adventist leaders – John N. Andrews (1829-1883), John N. Loughborough (1832-1924), and James White (1821-1881) – expressed that idea, particularly in their articles in the *Advent Review* and *Sabbath Herald*» [10]. John N. Loughborough (1832-1924)⁶ – a pioneering evangelist and administrator, in the comment on Rev. 13:18 wrote that «For an exposition of the number of the name, see the article of Bro. J. M. Stephenson, in the *Review* of Nov. 29, 1853» [14, p. 46]. James S. White (1821-1881)⁷ – one of the founders of the Seventh-day Adventist Church wrote: «The whole family of Babylon must agree and unite to defend certain leading doctrines and institutions which they all believe from the mother (Catholic church) down through all the 666 names, even to the youngest of the daughters (Protestant sectarian bodies)» [24, p. 43]. James White originally believed that the number 666 referred to the two-horned beast (Rev. 13:11-18). In 1847, he claimed that «This last power that treads down the saints is brought to view in Rev. 13:11-18. His number is 666. Much of his power, deception, wonders, miracles, and oppression, will doubtless by [be] manifested during his last struggle under the “seven last plagues,” about the time of his coming to his end» [26, p. 9]. However, James White later apparently changed his mind and argued that those who attribute the number 666 to

⁶ For the biography of John Loughborough, see: [13].

⁷ For a biography of James White, see: [22].

the second beast (Rev. 13:11-18) are making a mistake. He remarked ironically that «A little “wisdom” in the use of language will help them» [25, p. 181]. He admitted that he lacked wisdom and therefore makes no attempt to solve this number. On the other hand, he mentions the interpretation that appeared 15 years ago that there are 666 churches [25, p. 182].

William A. Pierce wrote a letter to Uriah Smith: «It has been about fourteen months since we embraced the present truth, and we feel to thank God that the scales have fallen from our eyes, and we can see the great truths which shine out from the Word of God. We find it to teach a very different doctrine from what the 666 counterfeit sects would be glad to make it teach» [17, p. 54]. This reference shows that Pierce adhered to the interpretation of the number 666 as an indication of the number of churches. Another author with the initials M. E. S. in the article *Conditions of Salvation* also shared this view and wrote that «We can now understand the origin of the great number of faiths abroad in the land, at the present time, amounting to nearly “the number” 666. Revelation 13:18. It is plain a perverted gospel, when proclaimed and believed, will produce a perverted faith; but since there is but one true gospel, there can be but one true gospel faith» [19, p. 122].

Adventist William S. Foote, reflecting on the phrase «There is peace and security» (1 Thess. 5:3), asked the question: «Among the 666 nominal churches, how many thousands, think you, are groping in midnight darkness and error under the delusive cry of peace and safety?» [3, p. 54]. The question reflects his view of the number 666 as a symbol of a large number of church organizations. Elsewhere Foote in a commentary on Eph. 2:19, 21 wrote: «We understand by “one body”, one church, not 666 different ones» [4, p. 173]. Merritt E. Cornell (1827-1893) – a tent evangelist and leading debater wrote: «The whole family of Babylon must agree and unite to defend certain leading doctrines and institutions which they all believe from the mother (Catholic church) down through all the 666 names, even to the youngest of the daughters (Protestant sectarian bodies)» [2, p. 43].

666 and Vicarius Filii Dei

John N. Andrews (1829-1883), a pioneer writer and scholar-evangelist, did not leave a detailed interpretation of the number 666. In his commentary on Rev. 13 he mentioned the number of churches in passing: «The Protestant church may, if taken as a whole, be considered as a unit; but how near its different sects number six hundred three score and six, may be a matter of interest to determine» [1, p. 85].⁸ Edwin de Kock noted that Andrews changed his view and in 1872 accepted Uriah Smith's interpretation of the number 666 [11, p. 457].

Uriah Smith (1832-1903) made a significant contribution to the interpretation of the number 666 in the Adventist Church and popularized the method of gematria [10].⁹ In 1865, he published a commentary on the Book of Revelation – *Thoughts, Critical and Practical, on the Book of Revelation*, in which he presented the interpretation of Andreas Helwig for the first time among Adventists [20]. The commentator mentioned attempts to attribute the number 666 to such words as «Lateinos» or «Latin,» but did not agree with such an interpretation, because it is the number of a man and not a kingdom.¹⁰ Smith claimed that the best option for a name with the numerical value of 666 is «the blasphemous title which the pope applies to himself, and wears in jeweled letters upon his miter or pontifical crown. That title is this: Vicarius filii Dei: “Vicegerent of the Son of God”» [20, p. 225]. The commentator calculated the numerical value of the Latin letters used for numbers and shows that their sum is 666. As confirmation, he

⁸ Le Roy Froom expresses John Andrews' position as follows: «The number 666 he does not define, but mentions the possibility of its representing the large number of Protestant sects» [6, p. 1101].

⁹ Edwin de Kock writes that «Uriah Smith (1832-1903) published the work *Thoughts, Critical and Practical, on the Book of Revelation* that would swiftly change the understanding of the number 666 among Seventh-day Adventists» [10].

¹⁰ Uriah Smith writes that «We think we discover, however, a serious objection to the name here suggested. The number, says the prophecy, is the number of a man and if it is to be derived from a name or title, the natural conclusion would be that it must be the name or title of some particular man. But in this we have the name of a people or kingdom, not of “a man” as the prophecy says» [20, p. 224].

cited from another work the story of a witness who claims to have seen a pope in a Roman church at a ceremony with a miter that contained this title [20, p. 225-226]. This interpretation of Uriah Smith became popular and accepted among Seventh-day Adventists.

The hermeneutic principles of the participants of the Millerite and Adventist movements were based on historicism. They interpreted apocalyptic prophecies in the context of history and tied them to specific historical events and periods. Analysis of the interpretation of the number 666 during the period of the Millerite movement (1833-1844) shows that William Miller's interpretation prevailed at that time. He developed a detailed interpretation of the number 666 as a time span of 666 years and included it in his chronological calculations of the other prophetic periods of 2300, 1260, 1290 and 1335. He based his hermeneutic method on a specific interpretation of Rev. 13:18 using the biblical texts of Dan. 5:26; Job 14:5; Ps. 90:12; Rev. 17:9, 10 and Hos. 6:1-3.

William Miller developed a detailed argument for his interpretation and categorically attributed the number 666 to the first beast (Rev. 13:1-10), in particular to the period of pagan Rome. According to him, this period began in 158 B.C. and ended in 508 A.D. Other leaders of the Millerite movement Josiah Litch and Joshua V. Himes, also accepted William Miller's interpretation of the number 666. However, already in the generalizing prophetic table of Charles Fitch, the time span of 666 years was eliminated. Henry Jones – was one of those who denied the hermeneutic approach of William Miller and rejected both the year-day principle and the interpretation of the number 666 as a time interval.

A study of the interpretation of the number 666 among Adventists after 1844, who later formed the Seventh-day Adventist church, shows that they departed from the generally accepted position of William Miller. James M. Stephenson pioneered the interpretation that the number 666 symbolizes the 666 church organizations and branches that are part of Babylon. Such leaders as John N. Andrews, John N. Loughborough, James S. White, William A. Pierce, William S. Foote, and Merritt E. Cornell supported this interpretation. Adventists

originally believed that the number 666 belonged to the two-horned beast (Rev. 13:11-18), but later abandoned this idea.

Significant changes in the interpretation of the number 666 occurred after the publication of Uriah Smith's commentary in 1865. He suggested using the gematria method to calculate the numerical value of the name of the Antichrist. According to Smith, the best option is the Latin title of the pope – Vicarius filii Dei, the numerical value of which is 666. This interpretation was supported by John Andrews and other Adventists and became generally accepted. Summarizing what has been said, it can be argued that Adventists were open to new interpretations and were ready to admit their limitations in interpreting complex biblical passages. I see further consideration of this issue in the study of modern hermeneutical principles for the interpretation of the number 666 among Adventist theologians.

LITERATURE

1. Andrews J. N. *Advent Review and Sabbath Herald* (Vol. 11). Review and Herald. May 19, 1851.
2. Cornell M. E. *Advent Review and Sabbath Herald*. Review and Herald. 19 September, 1854.
3. Foote W. S. *Advent Review and Sabbath Herald* (Vol. 12). Review and Herald. July 1, 1858.
4. Foote W. S. *Advent Review and Sabbath Herald* (Vol. 12). Review and Herald. October 21, 1858.
5. Froom L. E. *The prophetic faith of our fathers, vol. 4. The historical development of prophetic interpretation*. Review & Herald, 1954.
6. Froom L. R. The Query Corner. Historical Data on the "1843" Chart. *Ministry*, 15(5), 23-26. May, 1942.
7. Gomide J. Litch, Josiah (1809–1886). In *Encyclopedia of Seventh-day Adventists*. 2020. <https://encyclopedia.adventist.org/article?id=59OZ>.
8. Jones H. *Principles of Interpreting the Prophecies*. Gould & Newman, 1837.
9. Knight G. *William Miller and the Rise of Adventism*. Pacific Press, 2010.

10. Kock E. d. *The Truth About 666 and the Story of the Great Apostasy*, 2012. <https://encyclopedia.adventist.org/article?id=5FP8>.
11. Kock E. d. The Number of the Beast. In *Encyclopedia of Seventh-day Adventists*, 2021.
12. Litch J. *The Probability of the Second Coming of Christ About 1843, Shown by a Comparison of Prophecy With History, Up to the Present Time, and an Explanation of Those Prophecies Which Are Yet to be Fulfilled*. David H. Ela, 1838.
13. Loughborough J. N. The Two-Horned Beast. *Review and Herald*, 1854.
14. Loughborough J. N. *The Last of the Adventist Pioneers*. Review and Herald Publishing Association, 2014.
15. Miller W. *Evidences from Scripture and history of the second coming of Christ about the year AD 1843 and of His personal reign of 1000 years*. Vermont Telegraph Office, 1833.
16. Morgan D. Himes, Joshua Vaughan (1805–1895). In *Encyclopedia of Seventh-day Adventists*, 2020. <https://encyclopedia.adventist.org/article?id=49HD#fn1>.
17. Pierce S. M. *Advent Review and Sabbath Herald* (Vol. 8). Review and Herald, June 12, 1856.
18. Rowe D. L. *God's Strange Work: William Miller and the End of the World*. Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 2008.
19. S. M. E. *Advent Review and Sabbath Herald* (Vol. 11). Review and Herald, February 25, 1858.
20. Smith U. *Thoughts, Critical and Practical, on the Book of Revelation*. Steam Press of the Seventh Day Adventist Publishing Association, 1865.
21. Stephenson J. M. *The Advent Review and Sabbath Herald* (Vol. 4). Review and Herald, November 29, 1853.
22. Wheeler G. *James White: Innovator and Overcomer*. Review and Herald Publishing Association, 2003.
23. White E. G. *Evangelism*. Review and Herald Publishing Association, 1946.
24. White J. S. *The Advent Review and Sabbath Herald* (Vol. 6). Review and Herald, September 19, 1854.
25. White J. S.. *Advent Review and Sabbath Herald* (Vol. 15). Review and Herald, April 26, 1860.
26. White J. S. *A Word to the "Little Flock"*, 1847.

REFERENCES

- Andrews, J. N. (May 19, 1851). *Advent Review and Sabbath Herald* (Vol. 11). Review and Herald.
- Cornell, M. E. (19 September, 1854). *Advent Review and Sabbath Herald*. Review and Herald.
- Foote, W. S. (July 1, 1858). *Advent Review and Sabbath Herald* (Vol. 12). Review and Herald.
- Foote, W. S. (October 21, 1858). *Advent Review and Sabbath Herald* (Vol. 12). Review and Herald.
- Froom, L. E. (1954). *The prophetic faith of our fathers, vol. 4. The historical development of prophetic interpretation*. Review & Herald.
- Froom, L. R. (May, 1942). The Query Corner. Historical Data on the “1843” Chart. *Ministry*, 15(5), 23-26.
- Gomide, J. (2020). Litch, Josiah (1809–1886). In *Encyclopedia of Seventh-day Adventists*. Retrieved from <https://encyclopedia.adventist.org/article?id=59OZ>.
- Jones, H. (1837). *Principles of Interpreting the Prophecies*. Gould & Newman.
- Knight, G. (2010). *William Miller and the Rise of Adventism*. Pacific Press.
- Kock, E. d. (2012). *The Truth About 666 and the Story of the Great Apostasy*. Retrieved from <https://encyclopedia.adventist.org/article?id=5FP8>.
- Kock, E. d. (2021). The Number of the Beast. In *Encyclopedia of Seventh-day Adventists*.
- Litch, J. (1838). *The Probability of the Second Coming of Christ About 1843, Shown by a Comparison of Prophecy With History, Up to the Present Time, and an Explanation of Those Prophecies Which Are Yet to be Fulfilled*. David, H. Ela.
- Loughborough, J. N. (1854). The Two-Horned Beast. *Review and Herald*.
- Loughborough, J. N. (2014). *The Last of the Adventist Pioneers*. Review and Herald Publishing Association.

Miller, W. (1833). *Evidences from Scripture and history of the second coming of Christ about the year AD 1843 and of His personal reign of 1000 years*. Vermont Telegraph Office.

Morgan, D. (2020). Himes, Joshua Vaughan (1805–1895). In *Encyclopedia of Seventh-day Adventists*. Retrieved from <https://encyclopedia.adventist.org/article?id=49HD#fn1>.

Pierce, S. M. (June 12, 1856). *Advent Review and Sabbath Herald* (Vol. 8). Review and Herald.

Rowe, D. L. (2008). *God's Strange Work: William Miller and the End of the World*. Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

S., M. E. (February 25, 1858). *Advent Review and Sabbath Herald*, Vol. 11. Review and Herald.

Smith, U. (1865). *Thoughts, Critical and Practical, on the Book of Revelation*. Steam Press of the Seventh Day Adventist Publishing Association.

Stephenson, J. M. (November 29, 1853). *The Advent Review and Sabbath Herald*, Vol. 4. Review and Herald.

Wheeler, G. (2003). *James White: Innovator and Overcomer*. Review and Herald Publishing Association.

White, E. G. (1946). *Evangelism*. Review and Herald Publishing Association.

White, J. S. (September 19, 1854). *The Advent Review and Sabbath Herald*, Vol. 6. Review and Herald.

White, J. S. (April 26, 1860). *Advent Review and Sabbath Herald*, Vol. 15. Review and Herald.

White, J. S. (1847). *A Word to the "Little Flock"*.

Богдан Куриляк

докторант богослов'я (Ph.D.) на теологічному факультеті в Університеті Цюриха; Цюрих, Швейцарія; e-mail: bohdan.kuryliak@uzh.ch; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9947-8850>

Число 666: герменевтичні принципи ранніх адвентистів

Анотація

Книга Об'явлення містить незвичайні та символічні образи. У центральній частині книги розміщені уривки про антихриста. Число 666 є однією з його характеристик і завжди привертало увагу коментаторів. Протягом церковної історії було застосовано багато різноманітних герменевтичних методів для визначення значення числа 666. Церква Адвентистів сьомого дня виникла у XIX ст. на основі досліджень пророчих текстів апокаліптичних книг Даниїла та Об'явлення. Відсутність герменевтичного аналізу тлумачення числа 666 серед ранніх адвентистів зумовлює необхідність цього дослідження. Стаття присвячена визначенню та аналізу особливостей герменевтики ранніх адвентистів при тлумаченні числа 666. У першій частині дослідження проаналізовано тлумачення числа 666 в міллеритському русі з 1833 по 1844 рр., а в другій частині – в адвентистському русі з 1844 по 1888 рр. Герменевтика коментаторів міллеритського та адвентистського рухів була основана на історичизмі. Вони тлумачили біблійні пророцтва в контексті конкретних історичних подій. Були сформовані три основні тлумачення числа 666: 1) 666 років; 2) 666 церковних організацій; 3) Титул *Vicarius Filii Dei*. Завдяки впливу Вільяма Міллера серед міллеритів стала поширеною думка про те, що число 666 означає проміжок часу 666 років. 666 років було включено в хронологічні обчислення інших пророчих періодів з біблійних апокаліптичних книг: 2300, 1260, 1290 і 1335. Ранні адвентисти проігнорували тлумачення Вільяма Міллера і популяризували другу інтерпретацію, згідно з якою число 666 символізує 666 церковних організацій, які є частиною духовного Вавилону. Третю інтерпретацію запровадив Урія Сміт, який використав герменевтичний метод гематрії. Урія Сміт популяризував інтерпретацію, згідно з якою латинський титул папи *Vicarius Filii Dei* має числове значення 666.

Ключові слова: число 666, число звіра, книга Об'явлення, герменевтика, Адвентисти, Апокаліпсис.

УДК 140.8Т.Аквінський141.30/31:272/273(091)“653”J”XIX/XX”
DOI 10.35423/2078-8142.2023.1.1.10

А. О. Шиманович,
кандидат філософських наук,
докторант кафедри богослов'я, релігієзнавства та культурології
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова,
м. Київ, Україна
e-mail: schimanovich@ukr.net
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3046-4645>

НЕОТОМІЗМ: ІСТОРИЧНИЙ КОНТЕКСТ ТА ІДЕЙНА ПЛЮРАЛЬНІСТЬ

У статті запропоновано контекстуальний аналіз історії переутвердження синтезу св. Томи Аквінського у XIX–XX ст. у якості єдиної безальтернативної форми автентичного католицького філософування. У світлі папських енциклік *Aeterni Patris* та *Studiorum Ducet* здійснено огляд базових мотивів до канонізації концептуальної системи Аквіната як інтелектуальної протипроти, спрямованої на убезпечення церковного вчення від численних хиб церковного та секулярного модернізму. З'ясовано, що неосхоластичний проект містив у собі не лише опозиційну ментальність та негативну самоідентифікацію, що були зведені на критичному відштовхуванні від сучасності, а й потужний евристичний потенціал, доказом чого слугує проаналізоване у статті тематичне розмаїття підвидів неомізму, які доводять еластичність його доктринальних кордонів та спроможність лишатися релевантним, зберігаючи стрижневу ідейну межу. У статті відзначено, що множинність форм неомізму зумовлена насамперед поставленням епістемологічної проблематики у якості першорядної основи. Саме цей методологічний підхід штучно примножив кількість відправних точок для філософських розвідок у межах неомістського проекту, а також сприяв подальшому ідейному розгалуженню з постанням багатьох варіативних моделей інтерпретації спадщини св. Томи.

Ключові слова: Середньовіччя, неотомізм, неосхоластика, католицизм, Аквінат, реновація.

Насамперед, у якості вступної тези, варто навести розлоге й вичерпне контекстуально-deskриптивне зображення неотомізму – його ідейного наповнення, цілепокладання та культурного тла, на якому він виник, – що ми його знаходимо у праці сучасного українського філософа А. Дахнія: «В атмосфері ХХ століття, коли крайній парадоксализм думки став панівним умонастроєм, коли з'явилася сила-силенна філософських ідей, які радикально відкидають всі установки минулого, коли майже скрізь відбулася деконструкція будь-яких мислительних канонів і ціннісних принципів, коли багато західних мислителів охоче пробуджували у своїх читачів завзяття гри з вартостями минулого – отже, в такій непростій і безпрецедентній атмосфері неотомізм наважується наполягати на значущості вселюдських *абсолютних принципів*, вказує на орієнтири, які позитивно спрямовують життєдіяльність людей, демонструє *вагомість класики*, підкреслює свою повагу перед здоровим глуздом і шкільною правильністю логічних ходів» [4, с. 403–404].

Одним з найбільш популярних програмних гасел, що нерідко повторювалося у статтях та на конференціях на зорі неотомістського ренесансу, варто визнати наступний девіз: «Святий Тома – апостол для сучасності» (саме таку назва мала конференція в Авіньйоні у жовтні 1923 р.). Згадане гасло зі схваленням приймали прибічники Аквінатової системи ідей, але його ж – з не меншим завзяттям – заперечували й висміювали антагоністи томістського відродження [9, с. 47]. Тож рух неотомізму має всі підстави бути сприйнятим у якості однієї з найамбіційніших спроб реновації та реактуалізації католицької думки у ХХ ст. Дж. Маккул формулює основну підставу для цієї ідеї наступним чином: «Неотомізм може бути визнаний рухом оновлення, позаяк однією з його головних цілей було відновлення автентичної думки св. Томи Аквінського» [20, с. 9]. Утім, попри те, що розквіт та утвердження концепції неотомізму у якості провідної філософської доктрини припали на першу половину ХХ ст., переламною віхою для подальших спроб

перенавернення у систему ідей св. Томи стала енцикліка папи Лева XIII (1810–1903) *Aeterni Patris* (4 серпня 1879 р.) [7], у якій вчення Аквіната проголошувалося універсальним і незамінним для католицької філософії.

Переважним чинником, який вмотивував папу наново акцентувати увагу католицьких теологів на системі Аквіната, стало стрімке завоювання інтелектуального простору Європи спочатку філософським емпіризмом та раціоналізмом, а згодом – відкритим матеріалізмом та позитивізмом, котрі маргіналізували класичні категорії томізму і зняли схоластичні теорії з філософського порядку денного. Неотомістська програма мала на меті презентувати християнську віру як явище внутрішньо несуперечливе й абсолютно раціональне, водночас не йдучи на компроміс зі сцієнтизмом та доводячи безплідність радикального антиметафізичного мислення. Згідно з очікуваннями одного з перших ідеологів неосхоластичного ренесансу Джованні Перроне (1794–1876), повернення до концептів св. Томи повинне було подолати штучне розділення між вірою та розумом, властиве модерній добі [14, с. 38]. Відповідно, неотомізм був покликаний у новий спосіб привернути увагу до вчення св. Томи, котре, як вважалося, якнайкраще репрезентує єдину, фіксовану й об'єктивну істину, виведену із двох базових джерел: 1) раціонального дослідження й осмислення сутності природного світу як Божого творіння; 2) прийняття у вірі надприродного Божого одкровення, зафіксованого у текстах Святого Письма і церковній Традиції. За оцінкою Маккула, прагнення папи Лева XIII може бути пояснене тим, що понтифік «був глибоко занурений у культурне, політичне, соціальне життя свого століття, і саме на основі його розуміння тогочасних потреб Лев XIII став поборником повернення до філософії й теології Ангельського Доктора» [20, с. 9]. О. Давидов наступним чином оцінює наслідки публікації даного документу для подальшого розвитку католицької теології: «В енцикліці великий середньовічний теолог був проголошений вчителем Церкви, а його концепція стала еталоном, за яким вивірялися усі інші вчення й концепції. Це рішення співзвучне вченню Першого Ватиканського собору про те, що церква має право і зда-

тність судити та засуджувати будь-яке хибне вчення, яке не відповідає істині. Канонізація доктринальної системи, до того ж такої, що являла собою не автентичне вчення Томи, а радше більш пізні інтерпретації й схематизації, значно звузила можливості для богословської творчості» [3, с. 40]. Щоправда, варто акцентувати вагомий нюанс: якими б не були пізніші оцінки наслідків неотомістського ренесансу у XX ст., первинна інтенція папи Лева полягала у «створенні сучасної філософії, яка, черпаючи натхнення з мудрості Ангельського Доктора, зробила б свій власний внесок в інтеграцію європейської культури» [20, с. 10]. Відтак, варто визнати за необгрунтовано спрощену думку, згідно з якою понтифік прагнув лише очистити вчення св. Томи від історичних нашарувань і піднести його в застиглому, фіксованому вигляді у якості єдиної, безальтернативної та обов'язкової доктрини.

Ф. Коплстон у своєму дослідженні «Тома Аквінський» вважає за доречне уточнити, що Лев XIII не так *започаткував* процес оживлення томізму, як своїм папським авторитетом надав нового поштовху, легалізував та зміцнив *вже* існуючий рух [10, с. 246]. Але, менше з тим, беззаперечним фактом є те, що саме цей епохальний документ затвердив необхідність повернення до концептуальної системи св. Томи і «як універсальну основу для побудови філософських та богословських концепцій запропонував *томізм*» [1, с. 233]. Відтак, цілісна доктринальна система Аквіната була утверджена у якості привілейованої, універсальної, позачасової *philosophia perennis* (з лат. – «вічна філософія»), а у 1882 р. було започатковано тривалий проект з повного критичного видання всієї творчої спадщини св. Томи. Пій Х також неабияким чином посприяв укріпленню позицій неотомістської парадигми богословствування через затвердження «Суми теології» у якості обов'язкового курсу для усіх понтифікальних навчальних закладів [12, с. 120]. Та більше, починаючи з 1910 р., усі представники духовенства, викладачі семінарій, професори католицьких університетів присягали на вірність базовим засадам традиційного богослов'я отців, виголошуючи антимодерністську клятву [16, с. 1]. Текст клятви містив у собі сповідання безпомилковості церковно-

го магістеріуму, а також викриття й засудження «ігнорування церковної традиції», «думок раціоналістів», «помилки нашого часу» та «філософських вигадок» [16, с. 223–224]. Скасовано виголошення цієї клятви було лише через 2 роки після завершення II Ватиканського собору (1962–1965).

З огляду на ці факти, А. Дахній обґрунтовано наголошує, що *«неотомізм викристалізовувався і розвивався у негативному відштовхуванні від модерністичних тенденцій»* [4, с. 404]. Тобто первинною властивою ознакою руху стала реакційна спроба вибудувати негативну самоідентифікацію на основі розтотожнення себе з модерним проектом. І лише згодом, завдячуючи сміливому креативному переосмисленню Аквінатового синтезу у новопосталому культурному контексті ХХ ст. (насамперед, Ж. Марітенем), неотомізм запропонував позитивний порядок денний на ринку ідей Західного світу, унаочнивши свою здатність до внутрішньої трансформації та зовнішньої діалогічності. Водночас, наголосивши на опозиційному томістському протиставленні себе тогочасній ідейній множинності, Дахній додає важливе спостереження щодо всеохоплюючої універсалістської візії неотомістів, їхнього прагнення інтегрувати воєдино чисельні категорії ґносеології й метафізики (втім, без змішування та зі збереженням чітко структурованої ієрархічності): «Представники цієї філософської течії з повним на те правом вважають, що їхня доктрина володіє універсальними можливостями, що вона долає крайнощі, уникає екстрем, піднімається над полярністю матеріалізму та ідеалізму, сциєнтизму та антисциєнтизму, врешті, неотомісти говорять про несуперечливу єдність віри й розуму, про нерозривний зв'язок теології одкровення, раціонального богослов'я та метафізики» [4, с. 406–407]. Подібна думка до певної міри делегітимізує стереотипне сприйняття томізму як нібито суцільно замкненої, архаїчної та радикально-контркультурної системи ідей.

Давидов позначає два найвагоміші аспекти, які можна вважати мінами уповільненої дії, що заздалегідь ускладнили вдалу імплементацію неотомістського проекту в життя Католицької Церкви:

1. Вихідне упередження й зневага до традиції богословського мислення, що сходять до постаті св. Августина. Для неотомістів августиніанство було занадто просочене платонівськими ідеями і тому вважалося контрадиктивним по відношенню до переважно арістотеліанської традиції філософування св. Томи. Саме це стало причиною того, що деякі видатні постаті доби Середньовіччя (наприклад, св. Бонавентура), не набули такого ступеню впливовості, як Аквінат.

2. Сприйняття вчення св. Томи здебільшого відбувалося крізь призму його більш пізніх інтерпретацій, створених у добу барочної схоластики XVI–XVII ст., зокрема, Домінго Баньєсом (1528–1604) та Франциско Суаресом (1548–1617). Саме ця барочна схоластична традиція була реципійована наприкінці XIX ст. у якості еталонного витлумачення ідей Аквіната, попри її штучну систематизованість, адаптованість та спрощеність для утилітарних дидактичних цілей – викладання у католицьких навчальних закладах [3, с. 40].

Багато хто з представників даного руху з децицією презирства або й з радикальним несприйняттям ставився до приставки «нео» як до небажаного натяку на протиставлення *неотомізму* автентичному історичному вченню св. Томи. Із цієї причини Ж. Марітен у своїх спробах богословської самоідентифікації не виявляв ентузіазму відносно терміну *неотомізм*, вважаючи впровадження цього поняття край недосконалим термінологічним рішенням: «Я не неотоміст. Загалом, я б радше був палеотомістом, ніж неотомістом. Я (або, принаймні, я сподіваюся, що я) томіст» [19, с. 1]. Відтак, набагато більш коректно й богословськи виправдано говорити про те, що неотомізм (як і томізм) – це одна з кількох філософсько-богословських шкіл, які об'єднуються під єдиним ємним поняттям – *схоластика* [8, с. 244]. Водночас відзначимо й те, що нерідко замість того, аби активно та креативно долучати схоластичні та томістські принципи з метою ефективного продукування вичерпних відповідей на виклики сучасності (як це було первинно заплановано папою Львом XIII), неотомістські інтелектуальні прийоми переважно полягали лише у відтворенні застиглих

історичних напрацювань XIII ст. Як наслідок, «обмеженість і нестача життєвих сил сприяли набуттю поняттями неосхоластика та неотомізм зневажливого смислового значення» [8, с. 244].

Історія рецепції глобального філософсько-богословського задуму св. Томи Аквінського не можна вважати беззаперечно схвальною та такою, що подекуди не наштовхувалася на скепсис та відторгнення. У другій половині XIII ст. і на самому початку XIV ст. томізм знаходився поза будь-якою інтелектуальною конкуренцією і здобув визнання на загальноцерковному рівні як непересічний, безпрецедентний та безперечний здобуток. Щоправда, вже пізня схоластика XV ст. протиставила себе класичному томізму, але лише для того, аби у XVI ст. новопосталий орден єзуїтів ново актуалізував і взяв на озброєння напрацювання св. Томи для ефективної місіонерської діяльності з контрреформаційним цілепокладанням.

Попри те, що Гегель у своїх тритомних «Лекціях з історії філософії» присвятив Аквінату менше однієї сторінки [2, с. 205–206], важко заперечити наявність потужного ідейного впливу з боку вчення св. Томи на просвітницьку й новочасну філософію: «На думку А. Койре і В. Кроффа, саме Тома Аквінський заклав підґрунтя традиції філософії Нового часу, тобто думка Декарта і Ляйбніца прямує шляхами, що були закладені Томою Аквінським» [5, с. 267]. Спираючись на А. Макінтайра, Ф. Керр звертає увагу на подібність методології неосхоластів та носіїв просвітницьких ідей: «Для неотомістів, як і для філософів доби Просвітництва, апелювання до досвіду, традиції чи то історичних студій було хибним шляхом віднайдення істини» [16, с. 2]. Згідно з баченням Керра, «ідеалом Просвітництва було отримання позачасових, універсальних та об'єктивних висновків через вправління в унітарних та неісторичних формах мислення» [16, с. 2]. Схожим чином, як зауважує Т. О'Мера, «неосхоластична теологія ідентифікувала істину й життя з незмінністю та раціональністю, протиставляючи буття історії та ігноруючи конкретність у людському житті» [22, с. 171]. Тож парадоксальним чином, попри своє прагнення диференціювати, розділити незмінне церковне вчення і варіативну модерну філо-

софію, зміцнити резистентність Церкви до новітніх інтелектуальних викликів, неотомізм тією самою мірою апелював до загальноприйнятних критеріїв універсальної раціональності (щоправда, визнаючи лише за Творцем онтологічну основу буття), а також вбачав у досвіді та історії наявність надто необґрунтованих критеріїв нормативності для визначення істини, як це робили й мислителі просвітницької доби.

Однією з кульмінаційних точок франкофонного неосcholastic ренесансу першої половини XX ст. стала енцикліка *Studiorum Ducem* (29 червня 1923 р.) [25], у якій понтифік закликав весь християнський світ вшанувати Ангельського Доктора, а через це вшанування піднести авторитет усієї Церкви та тим самим акцентувати її непохитну учительну роль. У 1923–1924 роках виповнилося 600 років з часу офіційної канонізації св. Томи і 650 років з дня його переходу у вічність. І двома найвагомішими академічними подіями з-поміж багатьох інших, які відбулися впродовж двох років, стали Томістський тиждень у Римі (17–25 листопада 1923 р.) та один із заходів у межах Всесвітнього філософського конгресу в Неаполі (5–9 травня 1924 р.) [9, с. 53]. Але вже у 1925 р. томістська спільнота зазнала потужної інтелектуальної атаки з боку філософа Луї Руж'є, котрий у праці *La Scolastique et le Thomisme* (з фр. – «Схоластика і томізм») поставив під сумнів поєднання віри й розуму у синтезі Аквіната, висунувши претензії щодо не надто коректної інтерпретації Томою дистинкції, проведеної Арістотелем між сутністю та екзистенцією. Згідно з Руж'є, якщо у Арістотеля розрізнення даних понять було суто логічним, то у Томи відмінність між ними набуває статусу онтологічної. До того ж, спираючись на новітні наукові здобутки біблійної екзегетики, автор обґрунтовував несумісність між Біблією та філософією Стагірита [детальне відтворення даної дискусії та огляд рецепції праці Руж'є див.: 11]. На думку Ф. Шено, починаючи саме з 1926 р., можна твердити про початок поступового послаблення позицій франкомовного неотомізму через «сукупний ефект... від зовнішніх атак та гострої внутрішньої кризи» [9, с. 55]. Фактом лишається те, що згадана дискусія стала одним з перших вагомих викликів попередньому безаль-

тернативному пануванню неосхоластичного дискурсу. Утім, вона ж стала імпульсом до усвідомлення необхідності розвивати менш усталені й герметичні, але більш відкриті, інклюзивні та творчо переосмислені форми томізму.

У США тенденція до реновації схоластичних мислительних канонів томістського штибу закріпилася після Другої світової війни. Хоча першим вагомим внеском у інтенсифікацію даного процесу варто визнати видання англійського перекладу «Суми теології», який тривав з 1911 по 1935 рр. зусиллями отців-домініканців [15, с. 27]. У 1927 р. Американська католицька філософська асоціація започаткувала часопис «Нова схоластика», а у 1939 р., завдяки зусиллям тих таки представників ордену домініканців в Америці, побачив світ журнал «Томіст».

Томістська традиція в модусах її реновації у XX ст. є далеко не монолітною і містить у собі чималу ідейну варіативність. Наприклад, Л. Іберра нараховує три основні напрями:

1. *Арістотеліанський томізм* (Бенедикт Ешлі, Вінсент Сміт, Вільям Уоллес). Основною властивою рисою цього напрямку варто визнати теорію гілеморфізму, згідно з якою усі речі мають *потенцію* (або *можливість* зазнавати перетворення) та *актуальність* (фактичний або наявний стан, здійсненність), переходячи від першої до другої (водночас новонабута актуальність стає новою нереалізованою потенцією).

2. *Екзистенціальний томізм* (Жак Марітен та Етьєн Жільсон). Цьому рухові властиве розуміння субстанції як існуючої, але водночас такої, що очікує на подальший акт для отримання повноцінного буття. Люди мають екзистенцію, а їхній процес пізнання є похідним із внутрішнього життєвого начала, яке Бог дає через благодать.

3. *Трансцендентальний томізм* (Бернард Лонерган, Карл Ранер). Засаднича ідея цього руху міститься в царині епістемології: людське пізнання не передбачає рецепції реального, а є лише проєкцією на реальне з боку того, хто здійснює акт пізнання. Основний контакт інтелекту з реальністю відбувається не через абстрактні концепти, а через власний динамізм до нескінченності Буття

[15, с. 28–29]. Щоправда Дж. Насас зводить трансцендентальний томізм до статусу лише «філософського знаряддя» [17, с. 30], вважаючи ідейні засновки руху «катастрофою для самого томізму» [17, с. 31] з причини невинуватеного ухилу вбік від томістської автентики до надмірної захопленості ідеалізмом Канта.

Натомість Трейсі Роуланд [23, с. 43] вирізняє більш вражаючу кількість тематично розгалужених суміжних рухів всередині томізму. Їхню чималу кількість можна вважати майже безпрецедентним інтелектуальним феноменом в історії людської думки (за шанобливим виключенням не меншої кількості августиніанських богословських шкіл, кожна з яких вважає себе носієм найбільш адекватної інтерпретації спадщини Іппонського єпископа). Ці численні та розмаїті за своїм ідейним сповненням томістські традиції із завидною регулярністю поставали починаючи з доби Пізнього Середньовіччя та Ренесансу і до початку ХХІ ст. Серед основних напрямів дослідництва вирізняє такі: класичний томізм, барочний томізм (виник під впливом Франциско Суареса), томізм епохи Лева ХІІІ, неотомізм (під яким часто розуміють передсоборний томізм середини ХХ ст.), трансцендентальний томізм (основна мета – епістемологічне виправдання метафізики і захист віри перед лицем кантівської критики знання [6, с. 48–71]), віг-томізм (проект синтезу елементів думки св. Томи та базових положень ліберальної політичної ідеології), аналітичний томізм (сприяє інтенсифікації діалогу між класичним томізмом та сучасною аналітичною філософською традицією; особливу увагу приділяє працям Л. Вітгенштайна), екзистенціальний томізм (містить у собі особливе прочитання томістської метафізики і має своїм ідейним натхненником Е. Жільсона), христоцентричний томізм, августиніанський томізм, романтичний томізм, постмодерний томізм та інші напрями аж до тих, що їх Роуланд називає «томістами-фрілансерами» [23, с. 44], маючи на увазі тих, хто не обмежує себе належністю до певної традиції томізму, а натомість назбирує букет різнопланових ідей з багатьох томістських шкіл, міксує їх і створює власний строкатий еклектичний інтелектуальний продукт.

А. Макінтайр схильний пояснювати наявність такого розмаїття в межах томістської традиції поставленням епістемологічної проблематики у якості першорядної основи, що було зроблено Йозефом Клойтгеном (1811–1883) та тими томістами, котрі здійснювали свою богословську роботу після публікації енцикліки *Aeterni Patris*. До того ж зауважимо, що Ф. Коплстон у своєму дослідженні робить вагому ремарку стосовно відсутності у творах Аквіната розробленої теорії пізнання як окремої галузі філософії, що визнавалося беззаперечним фактом для сучасних Коплстону томістів [10, с. 252]. Відтак, Макінтайр доходить висновку, що неотомісти кінця XIX ст., починаючи з розгляду епістемологічних засад, «прирекли томізм на повторення долі усіх філософій, які надали пріоритет епістемологічним питанням: безмежне множення суперечностей. Надто багато альтернативних відправних точок» [18, с. 75]. Щоправда, подібне розмаїття всередині руху навряд чи є нездоланною перепорою для того, щоб говорити про єдиний цілісний концептуальний напрям в історії католицької думки. Подібна множинність, варіативність та розмаїття творчих інтерпретацій спадщини св. Томи не скасовує того, що їхнім спільним стрижневим осердям є класичний томізм.

Період між двома світовими війнами, коли постала друга хвиля неотомістського ренесансу, насамперед характеризується активністю католицьких філософів-мирян (Марітен, Жільсон), котрі прагнули вивести дебати щодо релевантної адаптації томізму з поля системно-інституційних внутрішньоцерковних дебатів, щосили намагалися деклерикалізувати неосхоластичний дискурс, уникнувши скочування в апологетику офіційної церковної доктрини. Не будучи стримувані у своїх філософських розвідках зовнішніми обмежувальними чинниками, філософи-неотомісти 20–30-х років XX ст. зосередилися на тому, щоб перенести неотомістські пошуки «в університетську сферу і в публічне поле шляхом вирішення сучасних питань у термінах св. Томи, разом підтверджуючи, що філософія набуває глибини та сили, коли вона вкорінена у теології та вірі» [24, с. 379]. Р. Натт підсумовує загальний панівний умонастрій провідних неотомістів першої половини XX ст. наступним

чином: «Для цих томістів схоластика не була езотеричним літературним жанром, що сягає своєї найвищої точки у підручнику. Для них схоластика радше була розумовою звичкою, сформованою богоодкровенними патернами мудрості, що лежала в основі структури Аквінатової думки. Ця сапієнційна звичка розуму підтримувалася й відстоювалася з огляду на бажання її прихильників захистити та експлікувати трансісторичне послання християнської віри про спасіння, на протигагу модерністській зосередженості на іманентизмі та езотеризмі тогочасної теології посібників, метою чого було яскраве висвітлення сили благодаті, що веде вірних до містичного єднання з Богом» [21, с. 405–406].

Утім, за невітшною оцінкою Давидова, на середину ХХ ст. неотомізм «після майже столітнього панування та відсутності взаємодії з іншими джерелами думки виродився і зазнав повного занепаду» [3, с. 44]. Парадоксальна невідповідність між вихідним цілепокладанням неотомістського проєкту та отриманими результатами полягала в наступному: «Дедуктивна логіка неосхоластики редукувала повноту богослов'я до апологетичного дискурсу, необхідного для полеміки з раціоналістичною секулярною філософією. Результатом такої редукції стала автономізація богослов'я і перетворення живого творчого процесу на шкільну формалістику посібників і підручників» [3, с. 45]. Стосовно можливого майбутнього неотомізму та способів збереження його актуальності Дж. Насас висновує, що інструменталізація томістських доктрин та їх використання принаймні як «корисного філософського знаряддя» [17, с. 313] – один зі способів нової реактуалізації Аквінатового вчення та збереження його здобутків у майбутньому. Утім, для цього потрібна достатня кількість сучасного католицького духовенства, представників богословської спільноти, які всерйоз дослухалися б до ідей папи Іоанна Павла II з параграфу 97 енцикліки *Fides et ratio* (14 вересня 1998 р.), де понтифік закликає не знецінювати динамічну християнську онтологію, ідейним витоком якої є вчення Аквіната: «Знаходячись у межах християнської метафізичної традиції, філософія буття є динамічною філософією, яка розглядає реальність у її онтологічних, причинно-наслідкових та кому-

нікативних структурах. Вона є сильною й тривкою, позаяк вона ґрунтується на самому акті буття, що уможливило повну й всеосяжну відкритість до реальності як цілого, долаючи будь-які межі для досягнення Єдиного, хто приводить усі речі до завершення» [13]. Певна річ, у цих словах очільника РКЦ імпліцитно міститься посилення на метафізику св. Томи, якої понтифік пропонує додержуватися, щоправда, «не впадаючи у безплідне повторення застарілих формул» [13], а розвиваючи, актуалізуючи й адаптуючи первинні начерки Томи до нових культурних, інтелектуальних та соціально-політичних реалій.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бурега В. *Історія та богослов'я Католицької Церкви*. К. : Видавничий відділ Української Православної Церкви, 2021.
2. Гегель Г. В. Ф. *Лекции по истории философии. Книга третья*. СПб. : Наука, 1994.
3. Давыдов О. «Новое богословие» в контексте эволюции католической мысли. *Христианское чтение*. № 6. СПб. : Издательство СПбПДА, 2017. С. 39–50.
4. Дахній А. *Нариси історії західної філософії XIX–XX ст.* Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2015.
5. *Історія філософії. Словник*. К. : Знання України, 2012.
6. Кирьянов Д. *Томистская философия XX века*. СПб. : Алетеия, 2009.
7. *Aeterni Patris* (енцикліка папи Лева XIII). URL: https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html
8. Carson T., Cerrito J. *The New Catholic Encyclopedia, Vol. 10: Mos-Pat*. Detroit : Thomson, Gale; Washington : The Catholic University of America, 2003.
9. Chenaux P. The 1920s Francophone Thomistic Revival. *Neo-Thomism in Action: Law and Society Reshaped by Neo-Scholastic Philosophy, 1880–1960*. Leuven University Press, 2021. P. 41–57.
10. Copleston F. *Thomas Aquinas*. London : Search Press; New York : Barnes and Noble, 1976.

11. Courcier J. 'La Scolastique et le Thomisme', la réception du livre de Louis Rougier en 1925 par le milieu thomiste. *Philosophia Scientiae. Travaux d'histoire et de philosophie des sciences*. 2006. № 10(2). P. 92–156.
12. Dulles A. *The Craft of Theology: From Symbol to System*. New York : Crossroads, 1995.
13. *Fides et Ratio* (енцикліка папи Іоанна Павла II). URL: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html
14. Flipper J. S. *Between Apocalypse and Eschaton: History and Eternity in Henri de Lubac*. Minneapolis : Fortress Press, 2015.
15. Ibarra L. M. *Maritain, Religion, and Education: A Theocentric Humanism Approach*. New York : Peter Lang, 2013.
16. Kerr F. *Twentieth-Century Catholic Theologians: From Neoscholasticism to Nuptial Mysticism*. Oxford : Blackwell Publishing, 2007.
17. Knasas J. F. X. *Being and Some Twentieth-Century Thomists*. New York : Fordham University Press, 2003.
18. MacIntyre A. C. *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*. University of Notre Dame Press, 1990.
19. Maritain J. *Existence and the Existent*. New York : Pantheon Books, 1948.
20. McCool G. A., S. J. *The Neo-Thomists*. Milwaukee : Marquette University Press, 2021.
21. Nutt R. The Reception of Aquinas in Early Twentieth-Century Catholic Neo-Scholastic and Historical Theologians. *The Oxford Handbook of the Reception of Aquinas*. Oxford University Press, 2021. P. 392–407.
22. O'Meara T. F., O. P. *Thomas Aquinas, Theologian*. University of Notre Dame Press, 1999.
23. Rowland T. *Catholic Theology*. London : Bloomsbury, T&T Clark, 2017.
24. Schumacher B. N. The Reception of Thomas Aquinas by Neo-Scholastic Philosophers in the First Half of the Twentieth Century. *The Oxford Handbook of the Reception of Aquinas*. Oxford University Press, 2021. P. 377–391.
25. *Studiorum Ducem* (енцикліка папи Пія XI). URL: <https://www.papalencyclicals.net/pius11/pi11studi.htm>

REFERENCES

- Bureha, V. (2021). *The History and Theology of Catholic Church*. The Publishing Department of Ukrainian Orthodox Church. [In Ukrainian].
- Hegel, G.W.F. (1994). *The Lectures on the History of Philosophy. Vol 3*. Saint Petersburg: Science. [In Russian].
- Davydov, O. (2017). “New Theology” in the Context of the Evolution of Catholic Thought. *Christian Reading*, 6, 39-50. [In Russian].
- Dakhniy, A. (2015). Essays on the history of Western philosophy of the 19th-20th centuries. Lviv: Ivan Franko National University of Lviv. [In Ukrainian].
- The History of Philosophy. The Dictionary*. (2012). Kyiv: The Knowledge of Ukraine. [In Ukrainian].
- Kiryanov, D. (2009). *The Thomistic Philosophy of the 20th Century*. Saint Petersburg: Aleteya. [In Russian].
- Aeterni Patris* (Encyclical Letter of His Holiness Pope Leo XIII). Retrieved from https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html
- Carson, T. & Cerrito, J. (2003). *The New Catholic Encyclopedia, Vol. 10: Mos-Pat*. Detroit: Thomson, Gale; Washington: The Catholic University of America.
- Chenaux, P. (2021). The 1920s Francophone Thomistic Revival. *Neo-Thomism in Action: Law and Society Reshaped by Neo-Scholastic Philosophy, 1880-1960*. Leuven University Press, 41-57.
- Copleston, F. (1976). *Thomas Aquinas*. London: Search Press; New York: Barnes and Noble.
- Courcier, J. (2006). ‘La Scolastique et le Thomisme’, la réception du livre de Louis Rougier en 1925 par le milieu thomiste. *Philosophia Scientiae. Travaux d’histoire et de philosophie des sciences*, 10 (2), 92-156.
- Dulles, A. (1995). *The Craft of Theology: From Symbol to System*. New York: Crossroads.

Fides et Ratio (Encyclical Letter of His Holiness Pope John Paul II). Retrieved from https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html

Flipper, J. S. (2015). *Between Apocalypse and Eschaton: History and Eternity in Henri de Lubac*. Minneapolis: Fortress Press.

Ibarra, L. M. (2013). *Maritain, Religion, and Education: A Theocentric Humanism Approach*. New York: Peter Lang.

Kerr, F. (2007). *Twentieth-Century Catholic Theologians: From Neoscholasticism to Nuptial Mysticism*. Oxford: Blackwell Publishing.

Knasas, J. F. X. (2003). *Being and Some Twentieth-Century Thomists*. New York: Fordham University Press.

MacIntyre, A. C. (1990). *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*. University of Notre Dame Press.

Maritain, J. (1948). *Existence and the Existent*. New York: Pantheon Books.

McCool, G. A., S.J. (2021). *The Neo-Thomists*. Milwaukee: Marquette University Press.

Nutt, R. (2021). The Reception of Aquinas in Early Twentieth-Century Catholic Neo-Scholastic and Historical Theologians. *The Oxford Handbook of the Reception of Aquinas*. Oxford University Press, 392-407.

O'Meara, T. F., O.P. (1999). *Thomas Aquinas, Theologian*. University of Notre Dame Press.

Rowland, T. (2017). *Catholic Theology*. London: Bloomsbury, T&T Clark.

Schumacher, B. N. (2021). The Reception of Thomas Aquinas by Neo-Scholastic Philosophers in the First Half of the Twentieth Century. *The Oxford Handbook of the Reception of Aquinas*. Oxford University Press, 377-391.

Studiorum Ducem (Encyclical Letter of His Holiness Pope Pius XI). Retrieved from <https://www.papalencyclicals.net/pius11/p11studi.htm>

Andrii Shymanovych

Candidate of Philosophical Sciences (PhD in Theology), Doctoral student of the Department of Theology, Religious Studies, and Cultural Studies, Mykhailo Drahomanov State University of Ukraine, Kyiv, Ukraine; e-mail: schimanovich@ukr.net; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3046-4645>

Neo-thomism: historical context and thematic plurality

Abstract

*The article presents an analysis of a reaffirmation of St. Thomas Aquinas's synthesis as the only non-alternative form of authentic Catholic philosophizing in the 19th and 20th centuries. In the light of the papal encyclicals *Aeterni Patris* and *Studiorum Ducem*, the author has carried out an overview of the basic motives for the canonization of Aquinas' conceptual system which initially had been vied upon by Popes as an intellectual antidote against the intoxicating mistakes of Modernity for protecting the Church's official teaching. However, it is also shown in the paper that the neo-scholastic project contained not only an oppositional mentality and negative self-identification based on the critical repulsion from the age of Modernity, but it also had a powerful previously undisclosed heuristic potential as well. This claim is substantiated by the revealed thematic diversity, ideological plurality, and teleological goal-setting of neo-Thomism's various forms and subdivided branches. The diversiform neo-Thomist intellectual project proves the existence of its rather elastic doctrinal boundaries which enable the movement's capability of preserving relevance and openness to the contemporary intellectual challenges without removing its core historical doctrinal frame. It is also noted that the multiplicity of forms of neo-Thomism primarily emerged due to the posting of various epistemological issues as a primary basis. As a result, this methodological approach artificially increased the number of starting points for further philosophical explorations within the neo-Thomist project.*

Keywords: *Middle Ages, neo-Thomism, neo-Scholastics, Catholicism, Aquinas, renewal.*

З М І С Т

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

Lyubiviy Y.

PRAGMATIC AND VALUABLE UNDERSTANDING OF THE PHENOMENON OF FREEDOM IN TIMES OF CRISIS	3
---	---

Кубальський О. Н.

ДЕМОКРАТИЗАЦІЯ НАУКИ І СУСПІЛЬСТВА В ГЛОБАЛЬНИХ УМОВАХ СОЦІАЛЬНОЇ ТУРБУЛЕНТНОСТІ	27
---	----

Драпушко Р. Г., Льюк О. Є.

СТАНОВЛЕННЯ ФІЛОСОФІЇ ВОЛОНТЕРСЬКОГО РУХУ ЯК ТЕОРЕТИЧНОЇ ОСНОВИ ОСОБЛИВОГО РОЗУМІННЯ СВОБОДИ	40
--	----

Кузнецова І. О.

ЗРОСТАННЯ РОЛІ НАУКИ І НАУКОВИХ ДОСЛІДЖЕНЬ У ФОРМУВАННІ ІДЕНТИЧНОСТІ МАЙБУТНЬОГО ФАХІВЦЯ	59
---	----

Фіалко Н. А.

КОЛЕКТИВНІ ЕМОЦІЙНІ СТАНИ ЯК ЧИННИК ЛЕГІТИМАЦІЇ І МОТИВАЦІЇ: ПРИРОДНІ ЗАСАДИ І СОЦІАЛЬНІ ГОРИЗОНТИ	79
---	----

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

Калиновський О. З.

НЕЗДАТНІСТЬ ПОППЕРА ПОЯСНИТИ ПЛАТОНА: СЛАБКІСТЬ ЛІБЕРАЛІЗМУ В АНАЛІЗІ ДІАЛЕКТИКИ ПОЛІТИЧНОГО ПЛАТОНІЗМУ	94
---	----

Усов Д. В.

ДОЛЯ «НЕГАТИВНОЇ СВОБОДИ» У ПОЛІТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ Т. ГОББСА ТА Ж.-Ж. РУССО	114
--	-----

Білодід В. Д.

ПЛАТОНІЗМ ТА АРИСТОТЕЛІЗМ ЯК ДЖЕРЕЛО ВІДМІННОСТЕЙ ВНУТРІШНЬОЇ ФОРМИ ХРИСТИЯНСЬКИХ ТРАДИЦІЙ ЗАХІДНОЇ ЄВРОПИ ТА ВІЗАНТІЇ ДОБИ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ (стаття третя – закінчення)	131
--	-----

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Bohdan Kuryliak

THE NUMBER 666: HERMENEUTIC PRINCIPLES OF EARLY ADVENTISTS	167
---	-----

Шиманович А. О.

НЕОТОМІЗМ: ІСТОРИЧНИЙ КОНТЕКСТ ТА ІДЕЙНА ПЛЮРАЛЬНІСТЬ	185
--	-----

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 1(177). Том 1.**

Літературний редактор: *О. В. Бондаренко*

Комп'ютерна верстка: *І. Б. Ничай*

Обкладинка: *В. С. Соловйова*

Підписано до друку 06.03.2023.
Формат 60х90 1/16. Папір офс.
Друк офс. Гарнітура Times.
Ум.-друк. арк. 12,8. Обл.-вид. арк. 11,5.
Наклад 100 прим. Ціна договірна.

КИЇВ – 2023