

Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України

Передплатний індекс
49796

ISSN 2078-8142



МУЛЬТИВЕРСУМ

ФІЛОСОФСЬКИЙ АЛЬМАНАХ



ВИПУСК 1(179).Том 1

КИЇВ – 2024

Мультиверсум. Філософський альманах / Гол. ред. В. В. Лях.
Випуск 1(179). Том 1. Київ, 2024. 224 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 рестрацію: КВ № 15444-4016Р

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

Затверджено до друку Вченою радою Інституту філософії
імені Г.С. Сковороди НАН України (протокол № 4 від 26 березня 2024 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, 2024

© Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України, 2024

© Громадська організація «Філософсько-гуманістична асоціація», 2024

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

УДК 316.42:752

DOI 10.35423/2078-8142.2024.1.1.1

В. О. Ананьїн,

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

В. В. Горлинський,

*кандидат філософських наук, доцент,
провідний науковий співробітник Науково-дослідного центру
Інститут спеціального зв'язку та захисту інформації
Національного технічного університету України
«Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського»,
м. Київ, Україна
e-mail: gvv1004@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1190-5991>*

КОНСТИТУЮВАННЯ ЕКЗИСТЕНЦІЙНОЇ БЕЗПЕКИ ЯК ФЕНОМЕНА ЛЮДСЬКОЇ СВІДОМОСТІ

*На підставі аналізу дискурсу філософських ідей постмодерну
Е. Гуссерля, М. Гайдеггера та їх послідовників розкривається про-
цес конституювання феноменологічної структури екзистенційної
безпеки, яка розглядається як феномен свідомості та атрибут
людського буття, що виражає ментальні основи збереження стій-
кості соціально-природної системи. Обґрунтовано, що семантична
складова феномена безпеки формується у процесі розгортання та*

збагачення смислів від протосенсу до метасенсу, що зумовлює генерування первинного імпульсу людської активності, спрямованого на збереження життєвого світу. Метасенс уявляється як трансцендентний обрій розгортання всіх можливих смислів безпеки, як інтегруюча реальність, феномен колективної свідомості, що іманентно несе у собі культурні коди людського існування. Відповідність цільових та ціннісних установок інституціалізованих систем безпеки універсальним та позачасовим життєвим сенсам розглядається як іманентна умова збереження людського існування та регулятивний імператив рефлексії та мотивації людської діяльності. Актуальність звернення української філософської думки до аналізу екзистенційних критеріїв як граничних підстав людського існування посилюється загрозами та небезпеками, зумовленими військовою агресією російської федерації проти України.

Ключові слова: екзистенційна безпека, інтенціальність, екзистенціал, цінності, протосенс, метасенс, людське існування, екзистенційні загрози, феномен безпеки.

Різноманіття наукових поглядів на сучасну глобальну реальність збігається в поняттях світової кризи, критичного наближення до світової ядерної війни, порога апокаліпсису. Так, у зв'язку з війною в Україні, стрілки символічного годинника Судного дня, за рішенням Ради з питань науки та безпеки (BAS), до складу якої входять 13 нобелівських лауреатів, було встановлено за 90 секунд до півночі, що знаменує теоретичну точку можливості знищення планети [9]. Теоретичний аналіз відзначених явищ у сучасній філософській думці відбувається в річищі досліджень, присвячених питанням збереження людського існування як проблеми екзистенційної безпеки. Визначальна спрямованість до збереження *стійкості життєвого світу* є особливістю феномена екзистенційної безпеки. За М. Гайдеггером, турбота про збереження цілісності світу як умови забезпечення майбутнього передбачає звернення до найсущого – буття, що вбирає у собі смисли всієї повноти існування [18, с. 8–14]. І оскільки йдеться не лише про долю людини, а й про

її образ, не лише про фізичне виживання, а й про цілісність її сутності, обґрунтування проблеми, на думку Ганса Йонаса, повинно мати своїм наріжним каменем метафізику як першофілософію та вчення про суще [8, с. 7]. Такий підхід зумовлено транскатегоріальністю поняття буття як категорії, що містить у собі все [16, с. 264; 19, с. 91–101, 232].

Осмислення значущості проблеми збереження людського існування як планетарного феномена, з'ясування подвійної ролі свідомості у збереженні існування людства, насамперед, у сучасних реаліях протистояння народу України російській військовій агресії, спричиняє необхідність аналізу безпеки як феномена людської свідомості. *Отже, метою статті є розкриття процесу конституювання структури екзистенційної безпеки як феномена свідомості.*

Розкриття феноменологічного змісту екзистенційної безпеки здійснюється на підставі дискурсу філософських ідей постмодерну у працях Е. Гуссерля, М. Гайдеггера, Ж. Дерріда, М. Мерло-Понті, Ж.-Ф. Ліотара, Н. Гартмана, Ж. Бодрійєра, П. Тіллєха, Ж.-П. Сартра, Е. Кассієра, Е. Левінаса та їх послідовників. Специфіка аналізу безпеки як феномена свідомості передбачає необхідність застосування феноменологічного підходу з властивими йому методами інтенціонального, семантичного й етимологічного аналізу, що доповнюють класичне знання про безпеку смисловими, аксіологічними й емотивним аспектами. Звернення до внутрішнього світу, до життєвих смислів, ціннісних орієнтацій, моральних імперативів передбачає розширення можливостей виявлення та кореляції джерел загроз, що кореняться насамперед у самій людині, її свідомості. Потребу у феноменологічному підході спричинено ще й тією обставиною, що наукові знання про безпеку у своєму основному вираженні, а саме – у теорії національної безпеки, не вміщують усіх інших форм пізнання та можливостей рефлексії, проте, як ментальне джерело запобігання загрозам існуванню, корениться у світогляді та культурі мислення [1; 14].

За М. Гайдеггером, титул «феноменологія» висловлює максимум, яка формулюється як «до самих речей» в їх основі, та

спрямована проти всіляких випадкових, уявно доведених концепцій [18, с. 27]. Реалізація ідеї звернення до першооснов відбувається завдяки такій фундаментальній властивості свідомості, як *інтенціальність* (лат. *intentio* – намір, прагнення) – властивість свідомості бути спрямованою на певний об’єкт та її відповідність об’єкту пізнання [19, с. 235–237]. М. Мерло-Понті в інтенційності вбачав прояв фундаментального ставлення людини до світу. Саме інтенціальність уможливило розуміння глибинних смислів людського існування. Завдяки цій властивості свідомості, на переконання Ж.-Ф. Ліотара, феноменологія набуває основної риси – спрямованості на виявлення сутності як безпосередньо даного у свідомості, що має передувати будь-якій науковій тематизації [20, с. 8–9]. Звернення до феноменології у дослідженні проблематики екзистенційної безпеки зумовлюється її спрямованістю на виявлення сутностей як первинних даних свідомості чи ейдосів, де феноменологія розглядається як ейдична наука регіону свідомості, що фундує будь-які форми можливих теорій [20, с. 17–20]. Застосування інтенційного аналізу до дослідження екзистенційної безпеки дає можливість виявити її глибинні значення для використання як референтних онтологічних критеріїв оцінки людської активності.

Базовим поняттям феноменології, завдяки якій безпека осмислюється як прояв свідомості, є категорія *феномена*, що розглядається як «само-по-собі-собі-показує» очевидне, суще, яке не є тождним поняттю «явища», що лише відсилає до прихованого сущого [18, с. 28–30]. На відміну від явища, яке повідомляє про щось, феномен безпосередньо інтуїтивно вказує сам на себе. Доцільно навести характеристику феноменологічного сприйняття реальності із праці Н. Гартмана «До обґрунтування онтології», у якій автор підкреслює, що реальність виступає безпосередньо в емоційних трансцендентних актах, а не у формах раціонального пізнання. До них відносяться: акти сприйняття та переживання, спричинені включенням реальності у внутрішній стан людини; акти передбачення – надія, страх, занепокоєння; спонтанні акти – жага, бажання, воля як прояв ініціативи самої людини до взаємодії з

реальністю [8]. Адже феноменологічний метод має своєю передумовою підхід до аналізу проблеми безпеки, передусім, з урахуванням людського виміру, доміняти людського у людині.

Методологічною умовою застосування феноменологічного аналізу до проблеми збереження людського існування є звернення до розробленого Е. Гуссерлем методу «*epoche*», що передбачає феноменологічну редукцію та забезпечує тотальну зміну пізнавальної установки [19, с. 82, 238–243, 250, 262]. Мета феноменологічної редукції, стосовно предмета нашого дослідження, полягає у відмові від канонічних шаблонів у питаннях безпеки, дистанціювання від ідеологічної мотивації, що, за Е. Гуссерлем, ніби виноситься за дужки. Внаслідок цього в осмисленні феномена людського існування передбачається перехід від стандартних, ідеологізованих схем та шаблонів аналізу безпеки (відповідно до логіки «загроза – відповідь»), до «трансцендентної позиції» з актуалізацією позачасових життєвих смислів як ментальної основи розуміння проблеми та прийняття відповідальних рішень на користь людства.

Відповідно до традицій, закладених засновниками феноменології, у структурі феномена екзистенційної безпеки ми виокремлюємо її вербальне значення, смислову спрямованість психічних переживань, оцінку значущості та, покладений через зміст, сам предмет. При цьому одним з основних завдань феноменологічного аналізу безпеки зберігається необхідність виявлення сутнісного зв'язку між розумом і сущим в осмисленні загроз людському існуванню, відповідності значення і сенсу як прояву «союзу мови та буття» у розв'язанні проблем безпеки людського існування. Буття, будучи «тотальною людською реальністю», розкривається за допомогою мови. Мова, за Ж. Дерріда, сприймається як «фундаментальна зміна якостей, визнаних розумом як властивості речей» [16, с. 222]. Тому мова, за М. Гайдеггером, і є «дім буття», адже «буття говорить всюди і завжди через людську мову». Мова стає основним засобом духу, оскільки завдяки йому відбувається наш прогресивний рух від світу елементарних відчуттів до світу споглядання та уявлення, зауважує Е. Кассіер [15, с. 55–64]. Отже,

необхідність розкриття сенсів і вербального значення поняття «безпека» зумовлено теоретичним постулатом феноменології про зв'язок мислення зі здатністю до мовної діяльності, оскільки мова, на думку Ж. Дерріда, є оформленою структурою значення, а мислення є роботою зі знаками мови [16, с. 225].

Розв'язання цього питання здійснюється за допомогою методологічного апарату в межах *семантичного аналізу*. Семантична проєкція номінації «екзистенційна безпека» передбачає розгортання смислових значень вихідного поняття «безпека», що сприймається крізь призму категорії існування, мислиму щодо людського роду, яка утворює смисловий контекст поняття. З огляду на сенс поняття «безпека», відображений у словниках, загальним є її розуміння через зіставлення із загрозою життю чи здоров'ю людини чи існуванню спільноти, визначення можливих матеріальних, культурних та екзистенційних негативних наслідків її порушення та зазначення аксіологічної складової безпеки як важливої людської цінності. У тлумаченнях наводяться такі ознаки безпеки, як надійність, схоронність, відсутність загрози. Небезпека описується у поняттях загрози, нещастя або шкоди, поширюється як на людину, так і на майно, містить матеріальну та екзистенційну сторони її оцінювання [12]. Згідно зі «Словником української мови», безпека тлумачиться як стан, коли кому- або чому-небудь ніщо не загрожує [12]. Як бачимо, у тлумаченнях поняття «безпека» можна спостерігати певну гру значень між смислами загрози, станом свідомості і значеннями, які відображають відсутність небезпек і загроз.

Але потрібно зауважити, що відповідно до Етимологічного словника української мови слово «безпека» утворюється з прийменника «без» і основи – іменника «пека», що у першому тлумаченні містить смисл «турбота, клопоти» і пов'язано з дієсловом «пекти» [6, с. 163]. Проте, у сучасному слововжитку первинне значення поняття «безпека» з кореневою морфемою, що укладає сенси «опіки», «турботи» разом із заперечливим прийменником «без», змінилося на протилежне і набуває смислу «*безтурботність*», «*безпечність*». Водночас можна припускати, що цей прихований, підсвідомий зміст безтурботності, укладений у понятті «безпека»,

поряд із загальноприйнятим значенням, відображає екзистенційний бік бажаного, кращого стану свідомості, ніби через набутий у минулому соціальний досвід запобігання загрозам. Ця думка підтверджується у тлумаченні поняття «безпечний» у старих церковнослов'янських словниках через поняття «безтурботний».

Однак, якщо у попередньому випадку посилення на слово «пека» передає сенс піклування і несе позитивну спрямованість, то друге посилення словника на дієслово «пекти» цю спрямованість змінює на негативну. «Пекти» тлумачиться як похідне від імені старослов'янського бога «Пек» і ототожнюється з пеклом, зі смолою, а «пекатися» розуміється як цуратися [7, с. 328]. У такому тлумаченні слово «безпека» через додання прийменника «без» до кореневої морфеми «пека» зберігає сучасне розуміння поняття як заперечення загрози. Отже, у тлумаченні слова «безпека» в українській мові ми спостерігаємо гру смислів з протилежними значеннями.

Щодо англомовного поняття «security» (*безпека*), що найактивніше використовується у практиці міжнародних відносин, відзначимо збереження первинного сенсу, закладеного кореневою морфемою «сиге» (*піклування*). Але приклади і досвід застосування поняття «безпека» у міжнародній практиці також викликає стурбованість наукової спільноти можливістю втрати первісного сенсу поняття, коли внаслідок прояву політичної активності за стан безпеки держави відбувається порушення природних і соціальних прав людини. Цей феномен був докладно досліджений Жаном Бодрійяром [14].

Однією з методологічних умов феноменологічного аналізу конституювання екзистенційної безпеки є обґрунтована Е. Гуссерлем необхідність розрізнення в інтенційному переживанні таких двох взаємопов'язаних складових, як «*ноезис*» (з грец. – мислення) та «*ноема*» (з грец. – думка). «Ноезис» розглядається як процесуальна складова акту мислення, схоплювання та фіксації суті в потоці переживання. Під «ноемою» розуміється ейдична суть того, що переживається. При цьому глибина і широта «ноезиса» зумовлює відповідність «ноеми» як досягнутих смислів, предмета

переживання. Синтез актуальних смислів безпеки, що доповнюються смисловими контекстами та інтерпретаціями умов та способів збереження існування людського роду, конститує потенційний обрій осмислення екзистенційної безпеки. Використовуючи термінологію, розроблену Е. Гуссерлем в «Ідеях до чистої феноменології» (§ 78, 81, 82), можна з'ясувати процес формування феноменологічної структури безпеки як «ноезису», ядро і точку збірки якого являє феномен турботи в модусі «побоювання». Каталізатором актуалізації феноменологічної структури безпеки є *імпресія* – враження, спричинене *ретенцією* (утримуваним переживанням) таких феноменів, як страх, жах, загроза, тривога та інших, зумовлених безпосереднім переживанням чи пам'яттю про досвід, пережитий у минулому [4].

Таким чином, семантичний аналіз поняття «безпека» виявляє закладений у його основу *сенси турботи, що передбачає глибинний семантичний зв'язок між безпекою та буттям*. Адже «турбота», за М. Гайдеггером, це «екзистенційно-онтологічний основофеномен» людського буття, який дає можливість виявити його сенси. Як підтвердження мислитель наводить один з міфів про створення людини. Смысл цього міфу зводиться до того, що за рішенням Сатурна, який виступав як суддя, людиною за життя має цілком володіти богиня під назвою Турбота («Cura»), яка створила її з сирієї глини. А вже після смерті людини дух має повертатися Юпітерові, а тіло – Землі. А ім'я створеній істоті дано «*homo*», тому що зроблено з «*humus*» (землі). Отже, міф вказує на те, що *сущє, справжнє має джерело свого буття, саме у турботі* [18, с. 197–198].

Визначаючи турботу як «буття – вперед-себе-в-уже-бутті-при», Гайдеггер відзначає, що «турбота, як вихідна структурна цілісність, лежить екзистенційно-апріорно до будь-якої присутності» [18, с. 192–195]. Поняття турботи мислитель пов'язує з феноменом «занепокоєність»: якщо до будь-якої «присутності» сутнісно належить буття-у-світі, то його буття до світу є за своєю суттю «занепокоєність» [18, с. 55–57]. Підкреслимо, що, характеризуючи різні модуси прояву турботи в їхньому позитивному,

індиферентному та дефективному смислах, філософ вирізняє модус «побоювання» і феномени, що його фундують: загрозу, жах, тривогу, страх. *Зрозуміло, що якщо «турбота» визначається як екзистенційна основа людського існування в модусі повсякденності, то «побоювання» є екзистенційною передумовою актуалізації турботи про безпеку як основної умови стійкості життєвого світу в межовій ситуації.*

Онтологія цих екзистенціалів була проаналізована Паулем Тілліхом у його праці «Мужність бути». До екзистенціалів, що належать людині за своєю власною природою, мислитель відносить тривогу як переживання власної скінченності. Онтологічним підґрунтям присутності у свідомості тривоги автор вважає *небуття*. Тобто тривога є екзистенційне усвідомлення небуття. Тривога, на думку П. Тілліха, є такий стан, у якому буття усвідомлює можливість власного небуття. Виражається тривога у втраті екзистенційних орієнтирів. Тривога щодо будь-якої конкретної ситуації полягає, за своєю суттю, у побоюванні щодо людської ситуації як такої – усвідомлення своєї нездатності зберегти власне буття. Це усвідомлення і лежить у глибині всякого страху [21, с. 36–37]. Страх же, на відміну від тривоги, має конкретний об'єкт, конкретну загрозу і тому несе у собі конструктивний початок, являючи собою мобілізуючу реакцію свідомості на загрозу в модусі занепокоєння, стурбованості.

Наслідками впливу на свідомість континууму негативно забарвлених «ретенцій», що несуть сенс загрози існуванню (у модусах загрози життю, здоров'ю, благополуччю), є, з одного боку, інтенції до протидії, переважання, використання сили та агресивність, а з іншого – прагнення відновити спокій, мир, злагоду та порядок як підстави захищеності, стійкості та невразливості життєвого світу. *Взаємодія цих різноспрямованих континуумів інтенцій у потоці свідомості, зумовлюючи стійку напругу як у самої суб'єктивності, так і між людською реальністю і світом, зрештою, опосередковують виникнення побоювання свідомості за збереження життєвого світу, що становить ядро і суть «ноєми». В екзистенційній філософії цей стан описується як *межова ситуація**

– стан свідомості, коли руйнується система координат, порушуються всі звичні зв'язки, які відтворюють підвалини життєвого світу, що дають нам певні гарантії. Водночас, межовий стан актуалізує екзистенціаль *відповідальності* за майбутнє людства, що дає свідомості можливість, зрештою, подолати цю кризову зону втрати сенсу життя.

«Ноема» безпеки конститується в потоці переживань, спричинених екзистенційною загрозою існуванню життєвого світу, побоюванням за його збереження в майбутньому, зумовлює *імпульс активності свідомості в модусі занепокоєності*. У кризових, екстремальних умовах така стурбованість може ініціювати або становлення феномена турботи за безпеку як відповідь на акт виклику життєвого світу, або панічний стан чи афекти свідомості, залежно від рівня її готовності. «Ноема» екзистенційної безпеки, як предметна складова інтенційної спрямованості потоку свідомості, несе в собі початковий зміст – *протосенс*, утворений внаслідок переживання загрози людському існуванню як в індивідуальних формах переживання, так і у формі глобальної гуманітарної катастрофи, масових стихійних лих та війни.

Феномен занепокоєння, побоювання, що опосередковується загрозами існуванню життєвого світу, модифікується у свідомості в турботу про адекватну відповідь на екзистенційну загрозу. У термінах феноменології Е. Гуссерля відбувається запитання: *якими мають бути універсальні принципи життєдіяльності, що зумовлюють збереження людства в майбутньому, та якими можуть бути дії, що вчиняються у ситуації екзистенційної загрози?*

Відповідь на першу частину запитання спрямована на перспективу та має проєктивний характер. Вона пов'язана з домінуючими у суспільній свідомості трансцендентними ціннісними імперативами та життєвими смислами і розкривається через розуміння *метасенсу* екзистенційної безпеки. Темпоральність людського буття зумовлює історичний характер і дискурсивність «*ноеми*» безпеки. Становлення «*ноеми*» розглядається як історичний процес розгортання та збагачення смислів екзистенційної безпеки, що виражають різні сторони її прояву та модифікації її сутності. В

історії людства можна простежити розвиток смислів безпеки як прояв тенденцій, що відображають спрямованість зміни масштабів, сфер охоплення, принципів, форм та методів забезпечення безпеки. *Загалом, смисловий зміст безпеки розгортається в русі від первинного протосенсу, до цільового сенсу – метасенсу.* Виявлення, прояснення відпочатку закладеного у сутності феномена екзистенційної безпеки метасенсу містить у собі можливість відповіді на запитання про принципові основи людської активності, що зумовлюють його збереження у майбутньому.

Аналіз метасенсу екзистенційної безпеки дає можливість стверджувати, що однією з найважливіших умов збереження людського існування є співвіднесеність цілей людської активності з життєвими смислами буття як простором смислів взагалі. Ця співвіднесеність виявляється практично як релевантність цілей наукових проєктів життєвим сенсам існування, відбитим у вищих, універсальних, позачасових цінностях. Врахування цієї співвіднесеності може сприйматися як імператив, універсальна вимога безпеки до всіх основних форм людської активності. Звідси виявляється роль цінностей у формуванні безпекового простору як культурних кодів, регулятивних основ, граничних метафізичних підстав людського буття. *Тому відповідність цільових та ціннісних установок інституціалізованих систем безпеки універсальним та позачасовим життєвим сенсам являє собою іманентну умову збереження людського існування та регулятивний імператив рефлексії людської діяльності.*

Іншою принциповою основою універсальної безпеки, що має зумовлювати збереження людства, на думку представників сучасної європейської філософії, може бути прийнята розглянута концепція *життєвого світу як смислової проєкції розгортання людського буття.* Проблема ж полягає у тому, якою мірою універсальність «епістемі» безпеки може відповідати «ноемі» як кореляту осмислення екзистенційної межової ситуації без шкоди базовим смислам. Успішність вирішення проблеми залежить, з одного боку, від екзистенційної «повноти» та універсальності «епістемі», а з іншого – від її незалежності від ідеологічних спекуляцій.

Процедурою, що забезпечує звільнення «епістеми» в процесі «ноезису», є «*епохе*» – метод доступу до робочого поля феномена безпеки, про який йшлося вище.

При розгортанні ноезису феномена екзистенційної безпеки від суб'єктивних до колективних форм домінування людської активності виникає питання про збереження, успадкування принципів феноменологічного аналізу. Відповідь на це питання міститься у розділі V «Картезіанських медитацій», де Е. Гуссерль аналізує сферу трансцендентального буття через «*монадологічну інтерсуб'єктивність*» [5]. Засобом розв'язання проблеми є принцип аналізу, в якому «єго» розглядається як сфера актуальностей та потенційностей потоку переживань, а сприйняття «іншого» як конституювання у своїй монаді монади «іншого», що відбувається в межах тимчасової спільноти монад, співвіднесених один з одним і пов'язаних з конституцією світу. Розвиваючи цю ідею, Ж.-П. Сартр відзначає, що людина, яка досягає себе через «*cogito*», безпосередньо виявляє разом з тим і всіх інших, як умову свого власного існування, таким чином, відкривається цілий світ, який ми називаємо *інтерсуб'єктивністю* [10]. Зважаючи на ту обставину, що проблема безпеки – це, передусім, проблема пошуку універсальних регулятивів у соціальних комунікаціях, стає очевидною значущість цього принципу для використання у сфері функціонування інституційних форм безпеки.

Методологічною вимогою, універсальним імперативом, що виключає насильство у вирішенні проблеми комунікацій у системі людина-суспільство-природа, проголошується необхідність подолання суб'єкт-об'єктного підходу *суб'єкт-суб'єктним*. Це коли позиція та інтереси «іншого» сприймаються як «свої» [1, с. 530]. Соціокультурними підставами подолання конфронтаційної логіки суб'єкт-об'єктного підходу та переходу на позиції діалогу культур мають стати ціннісні імперативи гуманізму, соціальної справедливості, порозуміння, взаємоповаги та відповідальності перед майбутнім людства.

Засобом практичного вирішення проблем у сфері безпеки соціуму може слугувати відомий «категоричний імператив» права

І. Канта: вчиняй так, щоб твоя свобода не заважала б вияву свободи інших. Переосмислюючи цей імператив у контексті глобальної безпеки можна сформулювати універсальний правовий принцип, а саме: *безпека суб'єкта політичних відносин не повинна створювати загроз чи обмежувати безпеку інших суб'єктів*. Цей принцип знайшов своє часткове практичне втілення у вимогах *рівної відповідальності суб'єктів безпеки за середовище безпеки*. Але його практичне втілення у сучасних умовах військового протистояння в центрі Європи обмежується багатьма факторами [11] й вимагає врахування впливу змін в архітектоніці євроатлантичної безпеки на безпеку європейського простору.

Що ж до питання, якими мають бути дії, що зумовлюють запобігання загрози, то відповідь на нього в екзистенційній ситуації є актом особистісного вибору. Вибір здійснюється між позиціями в ієрархії особистих, групових та суспільних інтересів у сфері безпеки та моральними імперативами, які заявляють про себе через екзистенціали честі, обов'язку, відповідальності та ін. Референтом у такій ситуації постає феномен, що виявляє себе, за М. Гайдеггером, як «голос совісті» [18, с. 267–269]. Совість відчувається як покликання турботи, що докоряє та застерігає [18, с. 275–278]. Її порівнюють з моральним фільтром свідомості, що визначає результат вибору в екстремальній ситуації. На думку К.-О. Апеля, совість апелює до *метанорми* як головної етичної норми, що передбачає загальну відповідальність людства за наслідки колективних дій у планетарному масштабі [2, с. 231]. Завершуючи міркування про конституювання екзистенційної безпеки як феномена, якій в умовах війни домінує в колективній свідомості, а сучасна війна постає як екзистенційне зіткнення світів у «турботі» за власне існування, одним з шляхів філософського доступу до події війни постає екзистенційна аналітика [3, с. 21].

Резюмуючи відзначимо, що феноменологічний аналіз дав можливість розкрити процес конституювання екзистенційної безпеки як актуалізацію в колективній свідомості взаємопов'язаних інтенцій «побоювання» і «турботи» як феноменів генерування імпульсу людської активності під впливом екзистенційної загрози. Загалом,

екзистенційна безпека як феномен свідомості являє собою спосіб колективної свідомості та універсальну властивість людського буття, що інтегрує знання про загрози існуванню людства і репрезентує принципові основи збереження стійкості існування соціально-природної системи.

Подальші дослідження проблеми конституювання феномена безпеки дадуть змогу поглибити знання про ментальні джерела утворення соціокультурного простору європейської безпеки, оптимізувати функціонування прихованих соціокультурних механізмів, що спрямовують активність людської діяльності у безпечне для людини річище, особливо в умовах військово-політичної агресії РФ.

ЛІТЕРАТУРА

1. Ананій В. О., Горлинський В. В. Розвиток ідеї екзистенційної безпеки у філософії постмодерну. *Мультиверсум Філософський альманах*. 2022. Вип. 1(175). Том 1. С. 35–51. DOI: <https://doi.org/10.35423/2078-8142.2022.1.1.3>.
2. Аппель К.-О. Ситуація людини як етична проблема. *Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія*. Київ : Лібра, 1999. С. 231–254.
3. Бистрицький Є. Філософські уроки війни як екзистенційного зіткнення світів. *Круглий стіл «Філософської думки»*. Війна як соціокультурний феномен. *Філософська думка*. 2022. № 3. С. 21. URL: <https://dumka.philosophy.ua/index.php/fd/article/download/616/578>
4. Гуссерль Е. *Ідеї чистої феноменології і феноменологічної філософії*: Кн. перша. Загальний вступ до чистої феноменології / пер. з нім. і коментарі В. Кебуладзе. Харків : Фолио, 2020. 348 с.
5. Гуссерль Е. *Картезіанські медитації. Вступ до феноменології* / пер. з нім. А. Вахтель. Київ : Темпора, 2021. 304 с.
6. *Етимологічний словник української мови: в 7 т.* Т. 1: А–Г. АН УРСР. Інститут мовознавства ім. О. О. Потебні. Київ : Наукова думка, 1982. 632 с. URL: http://history.org.ua/LiberUA/EtSIUkrM_1982/EtSIUkrM_1982.pdf

7. *Етимологічний словник української мови: в 7 т.* Т. 4: Н–П. НАН України. Інститут мовознавства ім. О. О. Потебні. Київ : Наукова думка, 2003. 657 с. URL: http://history.org.ua/LiberUA/EtSIUkrM_2003/EtSIUkrM_2003.pdf

8. Йонас Г. *Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації* / пер. з нім. А. М. Єрмоленка. Київ : Лібра, 2001. 400 с.

9. Кім Х. Через війну в Україні годинник Судного дня перевели ще ближче до опівночі. *BBC News*. Вашингтон. 28 січня 2023. URL: <https://www.bbc.com/ukrainian/features-64414274>

10. Сартр Ж.-П. *Екзистенціалізм – це гуманізм* / пер. з фр. Ф. Мере. *Екзистенціалізм від Достоевського до Сартра.* / ред. В. Кауфман. Вид. компанія «Меридіан», 1989. URL: <https://www.marxists.org/reference/archive/sartre/works/exist/sartre.htm>

11. Сунгуровський М. *Міжнародне безпекове середовище під час війни в Україні*: лекція. Український центр економічних та політичних досліджень ім. О. Разумкова, 30 вересня 2022 р. URL: <https://razumkov.org.ua/statti/mizhnarodne-bezpekove-seredovyshche-pid-chasvii-ny-v-ukrain-i-lektsiia>

12. *Тлумачний словник української мови: в 11 т.* Київ : Наукова думка, 1970–1980. URL: <http://www.inmo.org.ua/sum.html?wrд=%D0%B1%D0%B5%D0%B7%D0%BF%D0%B5%D0%BA%D0%B0>

13. Шевченко З. В. Становлення методологічного підходу до соціальної ідентичності у феноменологічній соціології. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2019. Вип. 5–6 (спецвип.). С. 50–65. DOI: <https://doi.org/10.35423/2078-8142.2019.5-6.04>

14. Baudrillard J. *L'échange symbolique et la mort*. Gallimard. Paris, 1976. 347 pp. URL: https://www.researchgate.net/publication/333550152_Jean_Baudrillard_L'échange_symbolique_et_la_mort_Gallimard_Paris_1976_347_S_dt_Der_symbolische_Tausch_und_der_Tod_Muchen_1982_430_S

15. Cassirer E. *Philosophie der symbolischen Formen*. 3 Bde. 1. Auflage : Bruno Cassirer, Berlin, 1923–1929. Teil 1. Die Sprache, Berlin : Cassirer 1923, XII+293 S. URL: https://openlibrary.org/books/OL6661626M/Philosophie_der_symbolischen_Formen

16. Derrida J. *Margenes de La Filosofía*. Cambridge University Press. 1994. 374 p. URL: <https://issuu.foundtt.com/es/pdf/3896338420/>

17. Hartmann N. *Zur Grundlegung der Ontologie*. Berlin : De Gruyter, 1935. 322 S. URL: <https://archive.org/details/zurgrundlegungde0000unse/page/n9/mode/2up>
18. Heidegger M. *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag Tübingen. 1967. 450 S. URL: https://taradajko.org/get/books/sein_und_zeit.pdf
19. Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke* 6. Hrsg. von Walter Biemel (HrM.). Nachdruck der 2. verb. Auflage. 1976. 584 S. HB. ISBN 90-247-0221-6. URL: http://philotextes.info/spip/IMG/pdf/husserl_krisis.pdf
20. Lyotard J.-Fr. *La Phénoménologie*. Presses universitaires de France (coll. Que sais.), 1954. 165 p. URL: https://www.academia.edu/12581528/LA_PH%C3%89NOM%C3%89NOLOGIE_1954
21. Tillich P. *The Courage to Be*. Yale University Press, 1952. 197 p. URL: https://books.google.com.ua/books?id=354FAQAAIAAJ&hl=ru&source=gbs_book_other_versions

REFERENCES

- Ananin, V., & Horlynskyi, V. (2022). Development of the idea of existence security in the postmodern philosophy. *Multiversum. Philosophical Almanac*, 1(1), 35-51. Retrieved from <https://doi.org/10.35423/2078-8142.2022.1.1.3> [In Ukrainian].
- Apel, K.-O. (1999). *The situation of a person is an ethical problem*. A. Yermolenko Communicative practical philosophy. Kyiv: Libra. [In Ukrainian].
- Bystrytsky, Y. (2022). Philosophical lessons of war as an existential clash of worlds. *War as a socio-cultural Phenomenon. Philosophical thought. Round table of "Philosophical thought"*, 3, 21. Retrieved from <https://dumka.philosophy.ua/index.php/fd/article/download/616/578> [In Ukrainian].
- Husserl, E. (2020). *Ideas of pure phenomenology and phenomenological philosophy: (Book the first). General introduction to pure phenomenology*. V. Kebuladze (Trans. and comments). Xarkiv: Folio. [In Ukrainian].

Husserl, E. (2021). *Cartesian meditations. Introduction to phenomenology*. A. Vakhtel (Trans.). Kiev: Tempora, [In Ukrainian].

Etymological dictionary of the Ukrainian language. (1982). (V.: A-G). AN URSS. In-t movoznavstva im. O. O. Potebni. Kiev: Naukova dumka. Retrieved from http://history.org.ua/LiberUA/EtSIUkrM_1982/EtSIUkrM_1982.pdf [In Ukrainian].

Etymological dictionary of the Ukrainian language. (2003). (V.: N–P), NAN Ukrayiny. In-t movoznavstva im. O. O. Potebni. Kiev: Naukova dumka. Retrieved from http://history.org.ua/LiberUA/EtSIUkrM_2003/EtSIUkrM_2003.pdf [In Ukrainian].

Ionas, G. (2001). *The principle of responsibility. In search of ethics for technological civilization*. A. M. Yermolenko (Trans.). Kiev: Libra. [In Ukrainian].

Kim, Chl. (2023). Because of the war in Ukraine, the Doomsday clock was moved even closer to midnight. *BBC News*. Retrieved from <https://www.bbc.com/ukrainian/features-64414274>

Sartre, J.-P. (1989). Existentialism is humanism. Fr. F. Mere (Trans.) *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*. W. Kaufman (Ed.). Retrieved from <https://www.marxists.org/reference/archive/sartre/works/exist/sartre.htm> [In Ukrainian].

Sungurovsky, M. (2022). *International security environment during the war in Ukraine: lecture*. Ukrainian Center for Economic and Political Research named after O. Razumkova. Retrieved from <https://razumkov.org.ua/statti/mizhnarodne-bezpekovye-seredovyshe-pid-chas-viiny-v-ukraini-lektsiia> [In Ukrainian].

Dictionary of the Ukrainian language. (1980). Kyiv: Naukova dumka. Retrieved from <http://www.inmo.org.ua/sum.html?wrд=%D0%B1%D0%B5%D0%B7%D0%BF%D0%B5%D0%BA%D0%B0> [In Ukrainian].

Shevchenko, Z. (2019). Formation of a methodological approach to social identity in phenomenological sociology. *Multiversum. Philosophical Almanac*, 5-6, 50-65. DOI: <https://doi.org/10.35423/2078-8142.2019.5-6.04> [In Ukrainian].

Baudrillard, J. (1976). *L'échange symbolique et la mort*. Gallimard. Paris. Retrieved from https://www.researchgate.net/publication/333550152_Je

an_Baudrillard_L'echange_symbolique_et_la_mort_Gallimard_Paris_1976_347_S_dt_Der_symbolische_Tausch_und_der_Tod_Munchen_1982_430_S

Cassirer, E. (1923). *Philosophie der symbolischen Formen*. 3 Bde. 1. Auflage: Bruno Cassirer, Berlin. (Teil 1). Die Sprache, Berlin: Cassirer. Retrieved from https://openlibrary.org/books/OL6661626M/Philosophie_der_symbolischen_Formen

Derrida, J. (1994). *Margenes de La Filosofia*. Cambridge University Press. Retrieved from <https://issuu.foundtt.com/es/pdf/3896338420/>

Hartmann, N. (1935). *Zur Grundlegung der Ontologie*. Berlin: De Gruyter, Retrieved from <https://archive.org/details/zurgrundlegungde0000unse/page/n9/mode/2up>

Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag Tübingen. Retrieved from https://taradajko.org/get/books/sein_und_zeit.pdf

Husserl, E. (1976). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte* (Werke 6). Hrsg. von Walter Biemel. Retrieved from: http://philotextes.info/spip/IMG/pdf/husserl_krisis.pdf

Liotard, J.-Fr. (1954). *La Phénoménologie*. Presses universitaires de France. Retrieved from https://www.academia.edu/12581528/LA_PH%C3%89NOM%C3%89NOLOGIE_1954

Tillich, P. (1952). *The Courage to Be*. Yale University Press. Retrieved from https://books.google.com.ua/books?id=354FAQAAIAAJ&hl=ru&source=gbs_book_other_versions

Valerii Ananin

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

Viktor Horlynskyi

Candidate of Philosophical Sciences (Ph.D), Associate Professor, Leading scientist of the Scientific Research Center of Institute of special communication and information protection of National technical university of Ukraine "Igor Sikorsky Kyiv polytechnic institute", Kyiv, Ukraine; e-mail: gvv1004@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1190-5991>

Establishment of existential security as a phenomenon of human consciousness

Abstract

Understanding the significance of the problem of preserving human existence as a planetary phenomenon and the dual role of consciousness in this process calls for an analysis of security as a phenomenon of human consciousness. The disclosure of the phenomenological content of existential security is carried out on the basis of the discourse of philosophical ideas of postmodern E. Husserl, M. Heidegger, J. Derrida, J.-F. Lyotard, N. Hartman, J. Baudrillard, P. Tillich, J.-P. Sartre, E. Cassirer, E. Levinas. It is substantiated that the semantic component of security, as a phenomenon of consciousness, is formed in the process of unfolding and enriching meanings from protosense to meta-sense. The semantic unit of the constitution of existential security is the protosense, which is formed as a response to the actualization of the existential "fear" caused by an existential threat to the life world. This phenomenon causes the generation of the primary impulse of human activity, aimed at preserving the life world. The meta-meaning is imagined as a transcendent horizon of deployment of all possible meanings of security, as an intersubjective reality, a phenomenon of collective consciousness, immanently carrying the cultural codes of human existence. Transcendent, universal meanings of life are reflected and fixed in universal civilizational values, act as the ultimate metaphysical foundations of human existence. Correspondence of the goal and value settings of institutionalized security systems to the universal and timeless meaning of life is considered as an immanent condition for the preservation of human existence and a regulatory imperative of human activity. Turning to the inner world, to the meaning of life, value imperatives, as a mental basis for understanding security problems and making responsible decisions for the benefit of humanity, allows to expand the possibilities of identifying and correlating sources of threats rooted in the person himself, his consciousness,

primarily in the modern realities of the confrontation in Ukraine Russian military aggression.

Keywords: *existential security, intentionality, existential, values, protosense, metasense, human existence, existential threats, security phenomenon.*

УДК 177.9+325.1

DOI 10.35423/2078-8142.2024.1.1.2

С. П. Балінченко,
кандидатка філософських наук, доцент,
доцентка кафедри філософії,
Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича,
м. Чернівці, Україна
e-mail: sp.balinchenko@gmail.com
ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-8345-0522>

МІГРАЦІЙНІ ВИМІРИ РЕЗИЛІЄНТНОСТІ: УКРАЇНСЬКИЙ «СТІКС» МОРАЛЬНОЇ УДАЧІ *

У статті, в форматі мисленнєвого експерименту, запропоновано до обговорення приклад застосування концептів моральної удачі й резилієнтності до моделювання інтенціонально-каузальної структури парадоксальних ситуацій нелегальної міграції військовозобов'язаних громадян України за кордон з метою ухилення від мобілізації і уникнення ризиків, пов'язаних з участю в бойових діях, що завершилися загибеллю суб'єктів через вплив зовнішніх обставин під час міграції. Зважаючи на комплексний екзистенційний, соціально-філософський (міграційний), деонтичний і етичний характер проблематики, ухилення військовозобов'язаних громадян від виконання громадянського обов'язку і нелегальну міграцію під час фази ескаляції війни і загальної мобілізації в умовах особливого періоду розглянуто в контексті сучасних дискусій щодо військової некрополітики, ціннісних підстав резилієнтності як відповідальності за наслідки і здатності до опору в складних умовах, а також морально-етичного контексту звинувачення і виправдання дій в умовах моральної удачі.

Ключові слова: резилієнтність, моральна удача, міграція, біополітика, некрополітика, мобілізація в Україні.

* Текст публікується в авторській редакції зі збереженням орфографії і пунктуації оригіналу.

Визначення стійкості в умовах війни асоціюється з явищем «гуртування навколо прапора» (rally-'round-the-flag [6]) – проявом патріотизму як реакції населення на кризові обставини, що зокрема свідчить не лише про підтримку дій уряду, а й про такі важливі індикатори як соціальна згуртованість населення і здатність до спротиву [8; 10; 13; 14].

З початку фази повномасштабного вторгнення в російсько-українській війни у лютому 2022 року, станом на 23 лютого 2024 року, зафіксовано смерть 20 військовозобов'язаних громадян України під час спроби нелегального перетину українсько-румунського кордону в районі річки Тиса з метою ухилення від мобілізації [23], і, з урахуванням очікуваних змін у законодавстві щодо мобілізації, ці дані можуть виявитись не остаточними. Переміщення з метою ухилення від мобілізації як непатріотична стратегія громадян в умовах війни потребує комплексного аналізу в кількох аспектах, - нормативно-правовому, аксіологічному і соціально-філософському (міграційні студії), - а також визначення наявних і моделювання майбутніх викликів, актуалізованих застосуванням такої стратегії окремими військовозобов'язаними громадянами, щодо стійкості населення України впродовж дії особливого стану.

Нормативно-правовий контекст України, з 2014 року, дає уявлення про законодавчі підстави мобілізації і очікування від воєннотобов'язаних громадян. Варто зазначити, що окупація української території розпочалась 20 лютого 2014 року зі збройної агресії Росії в Криму, втім, до повномасштабного російського вторгнення, воєнний стан в Україні було введено лише одноразово, на 30 діб у 10 областях України в 2018 році, в якості реакції на інцидент із захопленням російськими військами в полон 24 українських моряків [17; 18]. З 24 лютого 2022 року в Україні діє «особливий період», що, за Законом «Про оборону України», передбачає прийняття рішень щодо мобілізації і «настає [...] з моменту введення воєнного стану в Україні або в окремих її місцевостях та охоплює час мобілізації, воєнний час і частково відбудовний період після закінчення воєнних дій» [22]. Станом на лютий 2024 року, в Україні триває обговорення і редагування «Проекту Закону України про внесення змін до деяких

законодавчих актів України щодо окремих питань проходження військової служби, мобілізації та військового обліку» (2024) [20], що передбачає поступову адаптацію до сучасних умов воєнного стану кількох чинних Законів України, серед яких – Закони України «Про військовий обов’язок і військову службу» (1992) [19] та «Про мобілізаційну підготовку і мобілізацію» (1993) [21], що забезпечують виконання Статті 65 Конституції України щодо законних підстав військової служби, а також визначення захисту Вітчизни, незалежності та територіальної цілісності України в якості обов’язку громадян України [15]. Важливим результатом адаптації зазначених законів до реалій війни є те, що, як очікується, в правовому полі з’явиться офіційна оцінка ухилення військовозобов’язаних громадян від мобілізації.

Серед дискусійних аспектів ухилення від мобілізації шляхом незаконного перетину кордону, що потребують осмислення в контексті філософської проблематики, слід виокремити (1) екзистенційний – з огляду на граничність ситуації участі у бойових діях, в термінах життя і смерті, а також у встановленні ієрархії сенсів і цінностей під час вибору стратегії виживання; (2) соціально-філософський (міграційний) – з урахуванням вибраного особами статусу нелегального мігранта замість виконання обов’язку громадянина; (3) деонтичний, що припускає не лише розгляд інтенціонально-каузальної структури (наміру-дії-наслідку), а й оцінку відповідальності особи на кожному з цих шаблів; та (4) етичного – з огляду на моральне виправдання чи засудження обраної стратегії, оскільки, як зазначав Сократ (у переказі Платона, в «Апології Сократа»), «уникнути смерті неважко [...]; куди важче уникнути ганьби, бо вона мчить швидше за смерть [16, с. 48]».

Зокрема, метою цієї статті є аналіз морально-етичного контексту й інтенціонально-каузальної структури ухилення військовозобов’язаних громадян від виконання громадянського обов’язку під час фази ескалації війни і загальної мобілізації в умовах особливого періоду (воєнного стану).

Новизною такого дослідження є розгляд нелегальної міграції, з огляду на один з аспектів реакції населення на мобілізаційні

процеси в Україні під час війни, а також уточнення понять «доксастична резилієнтність» і «моральна удача», в контексті військової некрополітики і актуальних змін в українському законодавстві стосовно мобілізації й військового обліку. Разом з тим, слід уточнити обмеження даного дослідження, адже групу військовозобов'язаних громадян звужено до осіб, що обирають стратегією виживання не ефективний опір агресору, а ухилення від мобілізації шляхом нелегального перетину кордону і виживають (чи – ні) вже внаслідок прийнятого рішення про ухилення, а не участі у бойових діях. Етичний контекст моральної удачі в статті також звужено до ситуативного характеру моральної удачі, за Девідом Єнохом та Єгудом Гуттелєм [1, с. 5], оскільки обставини поза контролем особи втручаються у сценарій до остаточної реалізації морально сумнівного вибору (ухилення від громадянського обов'язку). Відповідно, основне дослідницьке питання може бути сформульовано таким чином: «Якими є механізми й моделі оцінки, в термінах моральної удачі й резилієнтності, дій військовозобов'язаних громадян, що наполегливо ухиляються від виконання громадянського обов'язку під час війни і не досягають цієї мети через невідворотний вплив зовнішніх обставин?».

Вибір методології зумовлений комплексним характером дослідницького питання і передбачав аналіз джерел: (1) актуальних публікацій щодо теоретичних аспектів військової некрополітики і символічного контексту російсько-української війни, а також застосування спірних за своєю суттю понять у словниках опису реалій війни; (2) статистичних досліджень резилієнтності населення України під час фази повномасштабного вторгнення, на базі індикаторів SCORE і SHARP; (3) дискусій щодо моральної удачі за фатальних обставин, на прикладі мисленнєвого експерименту «Спраглий турист» (2015-2024 роки), з наступним застосуванням методу моделювання, з метою створення варіантів мисленнєвого експерименту, що відповідають актуальному контексту військових і мобілізаційних потреб в умовах особливого періоду в Україні. Відповідно, серед перспектив запровадження результатів, викладених у статті, варто зазначити дискусійний потенціал запропонованих мисленнєвих

експериментів, адже вони можуть слугувати матеріалом для започаткування публічного і фахового обговорення в українському суспільстві проблематики громадянської відповідальності, з огляду на реалізацію біополітики і некрополітики під час війни.

Терміни, що їх вжито у публікації, слід розуміти вказаним далі чином [2; 3; 4; 7; 9; 11; 12]. Термін «біополітика» вжито у значенні створення правових умов щодо продуктивної саморегуляції населення, за якої турбота громадян про власне життя і здійснення ними соціально значущого вибору впливає з внутрішньої мотивації й відповідальності, а не слухняного виконання зовнішніх вказівок. *Некрополітику*, в свою чергу, слід витлумачувати як створення правових умов, що дозволяють в кризових ситуаціях долучати громадян до ситуацій і процесів, що становлять потенційний ризик для їхнього життя, наприклад, мобілізація певних груп громадян під час війни, з метою збереження суверенітету і територіальної цілісності держави. «*Доксастична резилієнтність*» в статті виступає як ціннісно-орієнтована індивідуальна стійкість в складних/кризових умовах, за якої суб'єкт не відмовляється від відповідальності і наполегливо продовжує докладати зусиль до реалізації ризикованого чи складного проекту, в якому вбачає сенс. Під *спірними за своєю суттю концептами* слід розуміти контекстуально-залежні поняття, що впливають на інтерпретації дії чи ситуації, наприклад, «мир», «справедливість», «обов'язок». *Моральна удача* в статті позначає стан речей, коли моральне судження стосовно суб'єкта чи його/її дій формується за обставин, за яких на дії суб'єкта, крім волевиявлення, впливали додаткові, неконтрольовані, чинники; розгляд *каузального, результативного, конститутивного й ситуативного аспектів* моральної удачі дозволяє здійснити комплексну оцінку моральної відповідальності суб'єкта в такій ситуації, з урахуванням, відповідно, причин, наслідків, персональних якостей і переконань суб'єкта, а також сукупності неконтрольованих обставин.

Словники резилієнтності: доксастична резилієнтність, спірні за своєю суттю концепти, біополітика і некрополітика

Дослідник ціннісних аспектів резилієнтності, Берислав Марушич, вказує на те, що наполегливість і стійкість в складних умовах

визначаються вірою в істинність та досяжність мети, навіть за відсутності достатніх поточних емпіричних даних чи гарантій успішності проєкту, а також знанням про виклики і усвідомленням зусиль, що їх слід докласти в процесі досягнення мети [4, с. 146–147]. Зокрема, Марушич наголошує на тому, що «доксастична резилієнтність (doxastic resilience) полягає не в самому факті, що суб'єкт взяв на себе зобов'язання, а радше у факті, що дещо, більшою чи меншою мірою, залежить від агента, і що, з урахуванням складності, *проєкт вартий докладених зусиль* (переклад і курсив мої. – С. Б.)» [4, с. 150]. Важливим в оцінці резилієнтності є запропоноване Марушичем протиставлення цінісно-значущої доксастичної резилієнтності, з одного боку, й нераціональної негнучкості (на кшталт наполегливості під час азартної гри), з іншого боку. Автор також зазначає, що резилієнтність передбачає практичну раціональність свободи, що уможливлює наполегливе прагнення продовжувати боротьбу навіть в умовах невизначеності [4, с. 149]. Отже, резилієнтність в кризових умовах визначається знанням суб'єкта про те, що (1) резилієнтність потребує внутрішньої мотивації; (2) саме від наполегливих зусиль суб'єкта залежить досягнення мети, і очікуваний стан речей не є результатом випадкових комбінацій рішень зовнішніх акторів.

Важливою, в умовах війни, є ціннісна складова резилієнтності, що передбачає звернення до категорій «свобода» та «справедливість», оскільки унеможливлює нейтральну позицію, незалежно від наявності попереднього досвіду, пов'язаного з участю у бойових діях чи відповідного фаху. Ціннісно-орієнтована резилієнтність також виключає можливість виправдання нейтральної позиції чи бездіяльності (небажання брати участь в процесах) невизначеністю майбутніх подій і відповідними обмеженнями в прогнозуванні і оцінці ризиків. Відтак, остаточна оцінка ризикованих спроб ухилення військовозобов'язаних осіб від мобілізації в період дії воєнного стану в категоріях резилієнтності є проблематичною, оскільки, з одного боку, безумовно присутня внутрішня мотивація і наполегливі зусилля суб'єкта, втім, з іншого боку, прагнення будь-що-будь уникнути виконання громадянського обов'язку (зокрема, й ризик життям задля такого ухилення) дозволяє припускати глибинну

логічну суперечливість й нерезилієнтність таких спроб, і потребує додаткового осмислення в ціннісному вимірі.

Обмеженням цієї позиції, в умовах воєнного стану, є пастка «спірних за своєю суттю концептів» (*essentially contested concepts*) до яких Елізабет Форстер та Ісаак Тейлор, в контексті війни, віднесли «мир», «агресію», та «легітимність» [2, с. 98]. Автори зазначають, що теорії збройних конфліктів, які вдаються до цих понять, набувають різних інтерпретацій, і жодна з цих інтерпретацій не може вважатись привілейованою [2, с. 99]. Подібна концептуальна гнучкість, на жаль, створює сприятливе середовище для маніпуляції словниками і гібридного впливу в інформаційному просторі. Наприклад, оціночний компонент концепту «мир» як привабливого стану речей, в контексті резилієнтності, втім, припускає несприйняття «миру» як бажаного результату угоди, якщо остання ставить під сумнів суб'єктність. З огляду на це, ціннісно непривабливим є мир, запропонований агресором в умовах окупації територій, і, навпаки, резилієнтним є опір, на протигагу ухиленню.

Водночас, соціально-політичне і ціннісне навантаження контексту війни впливає на оцінку концептів «життя» і «смерть», а також на ступінь виправдання ризику для життя метою і ситуацією. На прикладі російсько-української війни, Джордж С. Террі розкриває різницю між ризиками акторів, з огляду на військову некрополітику (*martial necropolitics*). Зокрема, він відходить від парадигми некрополітики Ахілле Мбембе, за якої суб'єкти під час війни опиняються у ситуації потенційної смерті внаслідок акту суверенної влади, що категоризує певну групу осіб як небажаних (окупантів) і легітимізує знищення військовими, з ризиком для власного життя, таких осіб вздовж лінії фронту [12, с. 6–7]. Террі зазначає, що, хоча потенційна смерть такого роду могла би бути виключеною за відсутності відповідних соціополітичних умов, важливою ціннісною компонентою ситуації ризику життям під час війни є особистісна військова відповідальність як прояв опору і волевиявлення (*martial governmentality* [12, с. 14]), що не зводиться до некрополітичного «дозволу на вбивство» чи мученицької позиції жертви. На прикладі опору України, Террі вказує на те, що акт протистояння агресії, по-

перше, стає віссю між біополітикою і некрополітикою, оскільки потребує як зовнішніх зусиль влади з мобілізації населення для потенційно небезпечної діяльності, так і автономної потреби військового не лише в ефективному протистоянні агресору, а також у виживанні, щоб забезпечити опір впродовж достатнього проміжку часу; по-друге, саме виживання військового, що виконує бойові завдання, не лише дозволяє трансформувати фізичне знищення інших осіб у збереження політичної суб'єктності власної держави, а й уможливорює повсякденне життя цивільного населення [12, с. 10–11].

Моральна удача і відповідальність в контексті виживання

З огляду на зазначені аспекти ризику для життя в ситуації війни, модули виживання військовозобов'язаного громадянина попадають в поле моральної оцінки, щонайменше, з огляду на кілька перспектив: (1) перспектива моральної відповідальності (короткострокової чи довгострокової) за наміри, з яких випливає дія чи бездіяльність особи; (2) перспектива морального статусу / характеристики особи, в світлі її волевиявлення в кризових умовах; (3) перспектива моральної удачі в ситуації невизначеності, де низка подій може бути діахронічно зумовленою обставинами поза індивідуальним вибором, а отже – відбуватись поза контролем і волевиявленням особи (детальніше про підстави поділу на «сім'ї» моральної оцінки, з огляду на удачу й деонтичні судження, – див. [7]).

В цьому контексті, цікавою уявляється егоїстично-оптимістична концепція моральної удачі, за Девідом Єнохом та Єгудом Гуттелєм [1, с. 3], за якої «внаслідок оптимістичних упереджень, особа може вірити, що така віра [в моральну удачу] надає їй переваги, порівняно з іншими особами, оскільки інші видаються менш таланитими (*переклад мій.* – С. Б.)» [1, с. 3]. Разом з тим, такий конститутивний підхід не виключає можливість ситуативної моральної удачі, оскільки реалізація егоїстично-оптимістичного наміру (наприклад, ухилення від мобілізації з метою збереження власного життя) не вичерпується упередженнями, що стають підставою для неморального вибору і спонукають особу до дії, а й уточнюється зовнішніми умовами поза контролем особи. Відтак, оцінюючи моральну

відповідальність особи, важливо брати також до уваги вплив сукупності неконтрольованих обставин на реалізацію неморального наміру.

Зокрема, в 2024 році, Семюел Кан наводить пропорційну формулу Берштейна («моральна відповідальність особи за наслідки пропорційна каузальному впливу особи на наслідки, а каузальний вплив може бути поза контролем особи (*переклад мій.* – С. Б.)» [3, с. 113]) для ілюстрації впливу каузальності на моральну відповідальність у вимірі «життя/смерть», в дискусії щодо мисленнєвого експерименту «Спраглий турист», розпочатої в журналі «Метод» (Methode) ще в 2015 році Кароліною Сарторіо й Метью Тальбертом. За Сарторіо, моральна удача є проблематичною, оскільки суперечить принципу, що ми несемо моральну відповідальність виключно за те, що підлягає нашому контролю, і сама відповідальність опиняється поза контролем осіб, оскільки наслідки («внесок у світ», за Сарторіо) перевищують спроможності контролю [9, с. 1–2]. Тим не менш, Сарторіо робить важливе уточнення, що відповідальність за наслідки варто уникати витлумачувати як результативну моральну удачу, «джерелом якої є не втрата особою контролю над власним внеском у ситуацію, а відсутність можливості контролювати вплив на ситуацію з боку інших діячів і механізмів» [9, с. 2; 27]. В свою чергу, відповідаючи Кароліні Сарторіо, Метью Тальберт зазначає, що підставою для морального обвинувачення особи за дію є те, яким чином дія є вираженням сумнівних оціночних суджень, упереджень і неконтрольованих симпатій чи антипатій, що, зокрема, стосуються потреб і інтересів інших осіб [11, с. 181]. Відтак, він зауважує, що, навіть за відсутності безпосереднього каузального внеску діяча в те, що він є особою, схильною до сумнівних оціночних суджень (*objectionable evaluative judgments*), ми все одно можемо застосовувати звинувачувальні моральні оцінки, на підставі того, що діяч є саме такою особою і спирається у своїх діях на саме такі моральні судження [11, с. 181]. Зокрема, страх за власне життя і бажання ухилитись від мобілізації під час війни можуть бути поза каузальною відповідальністю особи, але дії внаслідок такої сукупності

індивідуальних чинників все одно можуть мати ширше суспільне значення і підлягати моральному обвинуваченню.

Оцінюючи каузальний, результативний, конститутивний і ситуативний аспекти моральної удачі в складній ситуації «невдалого ухилення» від виконання громадянського обов'язку під час війни (йдеться про ситуації, коли спроби зберегти власне життя і уникнути участі в бойових діях завершуються смертю внаслідок природних обставин під час здійснення такої спроби), пропоную звернутись до моделювання мисленнєвого експерименту і розгляду його каузальних варіантів в контексті відкладеної моральної відповідальності (оцінки наміру в ситуації, коли його здійснення вже не є можливим).

Моделювання моральної удачі й відповідальності, в контексті невдалих спроб ухилення від виконання громадянського обов'язку в умовах війни

Семюел Кан дискутує щодо діахронічної і ситуативної природи моральної удачі. Зокрема, моральна удача може інтерпретуватись як незалежна від вибору, оскільки моральні судження можуть не залежати безпосередньо від суб'єкта, що виконує дію (наприклад, бути зумовленими тим, як ця дія оцінюється в певному історичному контексті), а також ситуативна, оскільки залежить від обставин життя суб'єкта, що передують дії [3, с. 112–113].

Таким чином, в ситуації ухилення від мобілізації під час війни шляхом незаконного перетину кордону можна виокремити кілька каузальних, результативних, конститутивних і ситуативних аспектів, що можуть слугувати підставою для оцінки ситуації «невдалого ухилення» від мобілізації в термінах моральної удачі.

Схематично, ситуацію можна описати в такій системі відношень:

Якщо А, то (не-(В і D) і С або Е), де

А – намір особи ухилитись від участі у бойових діях реалізовано в практичних діях

В –ризик для власного життя в умовах гіпотетичної участі в бойових діях (ситуативно-каузальний аспект)

С – ризик для власного життя, за умови гіпотетичної втечі, під дією природних причин (наприклад, під час перетину природних перешкод, таких як Тиса й Карпати) (ситуативно-каузальний аспект)

Д – прямий ризик для інших осіб, що знаходяться в умовах бойових дій, з боку некомпетентної/немотивованої особи (конститутивно-результативний аспект)

Е – гіпотетичний непрямий ризик для інших, в умовах бойових дій, через виснаження особового складу за відсутності підкріплення, актуалізується через *А* (результативний аспект)

Зважаючи на те, що моральною удачею є саме вплив чинників, що не залежать від цілепокладання суб'єкта і впливають на реалізацію морально компроментованого наміру, виникають дискусійні питання щодо застосування цієї концепції у випадку, коли ці чинники є неспростовуваними. Зокрема, в продовження філософської дискусії щодо експерименту «Спраглий турист», залишається невизначеною доцільність інтерпретації в термінах моральної удачі загибелі суб'єкта в процесі реалізації такого наміру, що фактично перешкоджає остаточному втіленню сумнівного плану дій.

Відтак, моделюючи ситуації за зазначеними компонентами, можемо сформулювати такі дискусійні питання щодо застосування моральної удачі до ситуації «невдалого ухилення» від мобілізації:

1. *Базова ситуація:*

Громадянин *Х* вважає, що його життя має вищу цінність, ніж суверенність його держави, тому він намагається уникнути мобілізації і прагне нелегально перетнути кордон в ризикованих умовах, щоб не брати участь у бойових діях (непрямо – нехтуючи життям *У*, що утримує позиції в зоні бойових дій і потребує підкріплення). Під час втечі, громадянин *Х* потону в річці Тисі і не спромігся зрадити інтереси держави. Чи можна це вважати моральною удачею *Х*, оскільки сумнівний план не реалізовано?

2. Громадянин *Х*, намагаючись уникнути мобілізації, прагне перетнути кордон і врятувати власне життя (непрямо – нехтуючи життям *У*, що утримує позиції в зоні бойових дій і потребує підкріплення). Під час втечі, *Х* потону в річці Тисі, отже, він не зміг би

надати підкріплення вже за незалежних від нього природних причин (географічних особливостей Тиси). Він також не спромігся нелегально порушити кордон. Чи можна це вважати результативною моральною удачею Х?

3. Громадянин Х – некомпетентний у військовій справі й емоційно нестабільний; в умовах бойових дій він би становив пряму загрозу для підрозділу (наприклад, з демаскування позицій чи невиконання бойового завдання). Х, намагаючись уникнути мобілізації, прагне перетнути кордон і врятувати власне життя (непрямо – нехтуючи життям Y, що утримує позиції в зоні бойових дій і потребує підкріплення); однак, під час втечі, Х потонув у річці Тисі. Отже, він не становитиме прямого ризику для життя інших осіб в умовах бойових дій, як під час мобілізації, і опосередковано позитивно впливає на Y. Чи можна це вважати ситуативною моральною удачею Х?

4. Громадянин Х ставить приватні інтереси вище громадянського обов'язку під час війни і, намагаючись уникнути мобілізації, прагне перетнути кордон і врятувати власне життя (непрямо – нехтуючи життям Y, що утримує позиції в зоні бойових дій і потребує підкріплення). Оскільки, під час втечі, Х потонув у річці Тисі, він не зможе стати, наприклад, інформатором країни-агресора і надавати відомості про потоки і обсяг європейської військової допомоги. Чи можна це вважати конститутивною моральною удачею Х внаслідок не реалізованого через зовнішні обставини плану?

Таким чином, наведені мисленнєві експерименти уточнюють проблематику ухилення від мобілізації на перетині міграційних студій, етики й філософії політики, а також містять аналітичний потенціал, що може бути реалізованим як під час війни, з метою включення індикатору моральної удачі до статистичних досліджень резиліентності і готовності до реалізації громадянського обов'язку, так і на етапі післявоєнної розбудови – в пошуках стратегій і підстав морально-етичної оцінки дій суб'єктів впродовж особливого періоду і соціальної згуртованості населення.

Варто зазначити, що, в ширшому контексті, соціально-філософські виміри резиліентності дотичні до проблематики відповідальності, зокрема, у вимірах влади й безвладності. Алгіс Мікунас, в

контексті російського повномасштабного вторгнення в Україну, описує спроби Російської Федерації «зупинити час» (halt time) за допомогою війни й зробити власне молоде покоління безвладним, з проблематичними підставами для резиліентності [5, с. 72]. На противагу цьому, в українському контексті, свобода і ствердження суб'єктності є складовими доксистичної резиліентності як відповідальності і здатності до наполегливого громадянського опору (за принципом «від нас залежить» [4, с. 148]). Відтак, нагальним є аналіз інтенціонально-каузальної структури ухилення від виконання громадянського обов'язку під час фази ескалації війни і загальної мобілізації в умовах воєнного стану, що дозволить сформувати базу не тільки для етичного вектору ставлення в українському суспільстві до ухилення від мобілізації як морально компроментованого явища, а й для уточнення наявних ресурсів для належної правової оцінки і попередження відповідних випадків.

Отже, з огляду на дослідницький потенціал і очікуваний практичний результат такої дискусії, можна сформулювати кілька дослідницьких питань для подальшого розгляду у фаховому середовищі:

(1) якими інструментами (шкалами) можна оцінити припустимі ліміти каузальності в ситуації моральної гнучкості?

(2) чи можна застосувати консеквенціалізм до ситуацій, де йдеться про намагання врятувати власне життя, нехтуючи життям іншої людини чи встановлюючи ієрархію цінності «життів»?

(3) яких змін потребує чинне законодавство, з метою уникнення такої ієрархії в правовому полі, що стосується мобілізації?

ЛІТЕРАТУРА

1. Enoch D., Guttel E. Cognitive Biases and Moral Luck. *Journal of Moral Philosophy*. 2010. Vol. 7. P. 372–86. DOI : 10.1163/174552410X511464.
2. Forster E., Taylor I. Asking the fox to guard the chicken coop: In defense of minimalism in the ethics of war and peace. *Journal of International Political Theory*. 2022. Vol. 18, No. 1. P. 91–109. DOI : 10.1177/1755088220985882.

3. Kahn S. The Thirsty Traveler and Luck-Free Moral Luck. *Problemos*. 2024. Vol. 105. P. 102–115. DOI : 10.15388/Problemos.2024.105.8.
4. Marušić B. No Grit Without Freedom. *Journal of Ethics and Social Philosophy*. 2022. Vol. 23. No 1. P. 144–151. DOI : 10.26556/jesp.v23i1.1576.
5. Mickūnas A. The Crossing of Borders. *Problemos*. 2022. Vol. 102. P. 59–73. DOI : 10.15388/Problemos.2022.102.5.
6. Murray Sh. The “Rally-Round-the-Flag” Phenomenon and the Diversionary Use of Force. 2017. *Oxford Research Encyclopedias. Politics*. DOI : 10.1093/acrefore/9780190228637.013.518.
7. Nelkin D. K. Moral Luck. 2023. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL : <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/moral-luck> (дата звернення: 10.02.2024).
8. *Resilience and cohesion of Ukrainian society during the war. Periodic report based on monitoring materials from selected regions of Ukraine*. 2023. Ukrainian Center for Independent Political Research. URL : http://www.ucipr.org.ua/images/files/1806/1806_file.pdf (дата звернення: 25.02.2024).
9. Sartorio C. Resultant Luck and the Thirsty Traveler. *Methode. Analytic Perspectives*. 2015. Vol. 4, No. 6. P. 153–172.
10. *Score-Inspired Holistic Assessment of Resilience of Population (SHARP): Assessing Social Cohesion, Resistance, and People’s Needs in Ukraine Amid Russian Full-Scale Invasion – Wave 1 (2022)*. 2023. The Partnership Fund for a Resilient Ukraine (PFRU). URL : <https://reliefweb.int/report/ukraine/score-inspired-holistic-assessment-resilience-population-sharp-assessing-social-cohesion-resistance-and-peoples-needs-ukraine-amid-russian-full-scale-invasion-wave-1-2022> (дата звернення: 20.02.2024).
11. Talbert M. Responsibility without Causation, Luck, and Dying of Thirst. *Methode. Analytic Perspectives*. 2015. Vol. 4, No. 6. P. 173–184.
12. Terry G. S. (2024). Martial necropolitics: The position of the combatant in the Russo-Ukrainian war. *New Perspectives. Preprint*. 2024. DOI: 10.1177/2336825X241240879.
13. *Ukraine – Complex Emergency : Fact Sheet № 18*. 2023. USAID. URL : <https://reliefweb.int/report/ukraine/ukraine-complex-emergency-fact-sheet-18-fiscal-year-fy-2023> (дата звернення: 25.02.2024).
14. *Ukraine – Humanitarian Response 2023 : Situation Report*. 2023. OCHA. URL : <https://reliefweb.int/report/ukraine/ukraine-humanitarian-response-2023-situation-report-23-nov-2023-enuk> (дата звернення: 25.02.2024).

15. Конституція України. 1996. Верховна Рада України. URL : <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/254%D0%BA/96-%D0%B2%D1%80#Text> (дата звернення: 20.02.2024).
16. Платон. Апологія Сократа. *Діалоги*. Харків : Фоліо, 2008. С. 21–51.
17. Про введення воєнного стану в Україні : Указ Президента України від 26.11.2018 р. № 393/2018. Офіційне інтернет-представництво Президента України. URL : <https://www.president.gov.ua/documents/3932018-25594> (дата звернення: 20.02.2024).
18. Про введення воєнного стану в Україні : Указ Президента України від 24.02.2022 р. № 2102-IX. Офіційне інтернет-представництво Президента України. URL : <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/64/2022#n2> (дата звернення: 20.02.2024).
19. Про військовий обов'язок і військову службу : Закон України від 25.03.1992 р. № 2233-XII. Верховна Рада України. URL : <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2232-12#Text> (дата звернення: 20.02.2024).
20. Проект Закону України про внесення змін до деяких законодавчих актів України щодо окремих питань проходження військової служби, мобілізації та військового обліку : від 30.01.2024 р. № 10449. Верховна Рада України. URL : <https://itd.rada.gov.ua/billInfo/Bills/CardByRn?regNum=10449&conv=9> (дата звернення: 01.02.2024).
21. Про мобілізаційну підготовку і мобілізацію : Закон України від 21.09.1993 р. № 3544-XII. Верховна Рада України. URL : <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/3543-12#Text> (дата звернення: 20.02.2024).
22. Про оборону України : Закон України від 06.12.1991 р. № 1933-XII, зі змінами від 07.02.2024 р. № 3576-IX. Верховна Рада України. URL : <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1932-12#Text> (дата звернення: 15.02.2024).
23. У прикордонні на березі Тиси виявили тіло молодого закарпатця : лютий 23, 2024 р. *Державна прикордонна служба України* : офіц. веб-сайт. URL : <https://dpsu.gov.ua/ua/news/41052-U-prikordonni-na-berezi-Tisi-viyavili-tilo-molodogo-zakarpatsya> (дата звернення: 23.02.2024).

REFERENCES

Enoch, D., & Guttel, E. (2010). Cognitive Biases and Moral Luck. *Journal of Moral Philosophy*, 7, 372-86. doi: 10.1163/174552410X511464.

- Forster, E., & Taylor, I. (2022). Asking the fox to guard the chicken coop: In defense of minimalism in the ethics of war and peace. *Journal of International Political Theory*, 18(1), 91-109. doi: 10.1177/1755088220985882.
- Kahn, S. (2024). The Thirsty Traveler and Luck-Free Moral Luck. *Problemos*, 105, 102-115. doi: 10.15388/Problemos.2024.105.8.
- Marušić, B. (2022). No Grit Without Freedom. *Journal of Ethics and Social Philosophy*, 23(1), 144-151. doi: 10.26556/jesp.v23i1.1576.
- Mickūnas, A. (2022). The Crossing of Borders. *Problemos* 102, 59-73. doi: 10.15388/Problemos.2022.102.5.
- Murray Sh. (2017). The “Rally-Round-the-Flag” Phenomenon and the Diversionary Use of Force. In *Oxford Research Encyclopedias. Politics*. doi: 10.1093/acrefore/9780190228637.013.518.
- Nelkin, D. K. (2023). Moral Luck. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/moral-luck/>
- Resilience and cohesion of Ukrainian society during the war. Periodic report based on monitoring materials from selected regions of Ukraine.* (2023). Ukrainian Center for Independent Political Research. Retrieved from http://www.ucipr.org.ua/images/files/1806/1806_file.pdf.
- Sartorio, C. (2015). Resultant Luck and the Thirsty Traveler. *Method. Analytic Perspectives*, 4(6), 153-172.
- Score-Inspired Holistic Assessment of Resilience of Population (SHARP): Assessing Social Cohesion, Resistance, and People's Needs in Ukraine Amid Russian Full-Scale Invasion – Wave 1 (2022).* (2023). The Partnership Fund for a Resilient Ukraine (PFRU). Retrieved from <https://reliefweb.int/report/ukraine/score-inspired-holistic-assessment-resilience-population-sharp-assessing-social-cohesion-resistance-and-peoples-needs-ukraine-amid-russian-full-scale-invasion-wave-1-2022>
- Talbert, M. (2015). Responsibility without Causation, Luck, and Dying of Thirst. *Method. Analytic Perspectives*, 4(6), 173-184.
- Terry, G. S. (2024). Martial necropolitics: The position of the combatant in the Russo-Ukrainian war. *New Perspectives. Preprint*. doi:10.1177/2336825X241240879.

Ukraine – Complex Emergency : Fact Sheet #18. (2023). USAID. Retrieved from <https://reliefweb.int/report/ukraine/ukraine-complex-emergency-fact-sheet-18-fiscal-year-fy-2023>.

Ukraine – Humanitarian Response 2023 : Situation Report. (2023a). OCHA. Retrieved from <https://reliefweb.int/report/ukraine/ukraine-humanitarian-response-2023-situation-report-23-nov-2023-enuk>.

Konstytutsiia Ukrainy [The Constitution of Ukraine]. (1996). Retrieved from <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/254%D0%BA/96-%D0%B2%D1%80#Text> [In Ukrainian].

Plato. (2008). Apolohiia Sokrata [*The Apology of Socrates*]. *Dialogy*. Kharkiv : Folio. [In Ukrainian].

On the Introduction of Martial Law in Ukraine. (2018). Ukaz Prezydenta Ukrainy № 393/2018 (Ukraine). Retrieved from <https://www.president.gov.ua/documents/3932018-25594> [In Ukrainian].

On the Introduction of Martial Law in Ukraine. (2022). Ukaz Prezydenta Ukrainy № 2102-IX (Ukraine). Retrieved from <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/64/2022#n2> [In Ukrainian].

On the Military Duty and Military Service. (1992). Zakon Ukrainy № 2233-XII (Ukraine). Retrieved from <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2232-12#Text> [In Ukrainian].

On the Amendments to Some Normative Acts of Ukraine Regarding the Issues of Military Service, Mobilization, and Military Registration. (2024). Proekt Zakonu Ukrainy № 10449 (Ukraine). Retrieved from <https://itd.rada.gov.ua/billInfo/Bills/CardByRn?regNum=10449&conv=9> [In Ukrainian].

On Mobilization Training and Mobilization. (1993). Zakon Ukrainy № 3544-XII (Ukraine). Retrieved from <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/3543-12#Text> [In Ukrainian].

On Defense of Ukraine. (2024 (1991)). Zakon Ukrainy № 3576-IX (1933-XII) (Ukraine). Retrieved from <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1932-12#Text> [In Ukrainian].

Near the State Border at the River Tysa Bank, a Body of a Young Zakarpathian Man was Found. (2024, Liutyi 23). Derzhavna Prykordonna Sluzhba Ukrainy.

Retrieved from <https://dpsu.gov.ua/ua/news/41052-U-prikordonni-na-berezi-Tisi-viyavili-tilo-molodogo-zakarpatcya> [In Ukrainian].

Svitlana Balinchenko

Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Philosophy Department of Yuriy Fedkovych Chernivtsi National University, Chernivtsi, Ukraine; e-mail: sp.balinchenko@gmail.com; ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-8345-0522>

Migration-related Aspects of Resilience: the Ukrainian Styx of Moral Luck

Abstract

The article, in the format of thought experiments, suggests an example of applying the concepts of moral luck and resilience to modeling the intentional-causal structure of paradoxical situations when illegal migration of the above-mentioned citizens of Ukraine abroad to evade mobilization and avoid risks associated with participation in hostilities, ended in the death of subjects due to the natural circumstances beyond their control during migration. The moral luck problematics in the life-death situations of seeking survival by avoiding civic duty have been considered in the context of the 2015-2024 philosophical discussion on the *Thirsty Traveller* experiment, which is aimed at outlining the blameworthiness of the morally compromised action based on evaluative orientations of the agent of the action. Taking into account the complex existential, socio-philosophical (migratory), deontic, and ethical nature of the issue, the evasion of conscripted citizens from fulfilling their civic duty, as well as illegal migration during the phase of war escalation and general mobilization during the special period has been considered in the context of modern discussions on martial necropolitics, the value grounds of resilience as responsibility for the consequences and the ability to stand the challenges and duties triggered by the war, as well as the moral and ethical context of blaming and justifying subjects' actions in the relevant mobilization-related cases of moral luck. The article is aimed at evoking a discussion on the topic of moral luck terms application to the evasion from mobilization: besides a modeling suggestion for the *Thirsty Traveller* thought experiment adaptation to the context of Ukraine and four

interpretations of the version, there have also been formulated discussion questions on causal, resultant, circumstantial and constitutive aspects of moral luck viewed through citizenship-related responsibility.

Keywords: *resilience, moral luck, migration, biopolitics, necropolitics, mobilization in Ukraine.*

УДК 37.017.4:355.233.11(477)"14/17"
DOI 10.35423/2078-8142.2024.1.1.3

О. Л. Притула,
кандидат педагогічних наук, доцент,
професор кафедри Запорізького національного університету,
м. Запоріжжя, Україна
e-mail: prityla1970@ukr.net
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8800-8207>

ВІЙСЬКОВЕ МИСТЕЦТВО КОЗАКІВ ЯК ОСНОВА ВІЙСЬКОВО-ПАТРІОТИЧНОГО ВИХОВАННЯ СУЧАСНОЇ МОЛОДІ (філософська оцінка)

Актуалізується значення впровадження виховних традицій козацтва у сучасних реаліях, що зумовлено не лише їх проукраїнським національним та військово-патріотичним характером, а й унікальністю педагогічних методів та прийомів, що застосовувались нашими пращурами. На засадах філософії освіти характеризуються особливості виховання високого військового мистецтва козаків на прикладі життя та боротьби козацьких ватажків як основа військово-патріотичного виховання сучасної молоді. Аналізуються подвиги козацьких лідерів Северина Наливайка, Івана Сірка, Тараса Федоровича, Івана Богуна, Максима Кривоноса, Івана Гонти, Максима Залізняка, які є прикладами досконалості у військовому мистецтві, втіленням патріотизму, мужності та відданості українському народові. Спираючись на здобутки козацького виховання, автор відзначив необхідність впровадження козацько-лицарських традицій у сучасний виховний процес, особливо у справу військово-патріотичного виховання сучасної української молоді. Військово-патріотичне виховання сучасної молоді у навчальних закладах різного рівня має базуватись на сучасних методиках, що формують у школярів настанови, потреби і ціннісні орієнтири щодо розвитку військової майстерності та фізичних якостей під час навчання, занять у спортивних секціях (зокрема з хортингу), туристичних

гуртках, у процесі індивідуального самовдосконалення. Вивчаючи сутність козацького виховання як систему органічного поєднання ідей народної педагогіки, українознавства, народних традицій, звичаїв, фольклористики автором охарактеризовано класифікацію методів навчально-виховного процесу на теренах Козацької держави, які доцільно застосовувати і в наш час.

Ключові слова: козацьке виховання, військова майстерність, козацькі ватажки, патріотичне виховання, громадянська позиція.

В умовах російської агресії проти України козацько-лицарські традиції виховання молоді стають особливо затребуваними. Втілення козацьких традицій та ідеалів у сучасний виховний процес набуває особливого значення у зв'язку з необхідністю прищеплення молодому поколінню патріотичних настанов та формування чіткої громадянської позиції, навичок та вмінь щодо захисту Батьківщини. Тому з позицій філософії освіти необхідно зупинитись, крім підготовки козаків до ратної праці та громадянського життя, на вихованні високого військового мистецтва на прикладі життя та боротьби гетьманів, кошових отаманів, керівників повстань – С. Наливайка, І. Сірка, Т. Федоровича, І. Богуна, М. Кривоноса, І. Гонти, М. Залізняка та інших.

Дослідження філософії виховання військового мистецтва козаків в історії української філософії та культури представлено розробками сучасних вітчизняних науковців, серед яких В. Гаврилюк, В. Глушук, М. Жуковський, А. Конох, Г. Корицька, Ю. Красіна, А. Мальцев, П. Михайлина, О. Остапенко, А. Хеленюк, А. Чабан, Т. Чухліб, В. Щербак, Н. Яковенко, Т. Яковлева та ін.

У цій статті, на засадах філософії освіти, поставимо за мету охарактеризувати особливості виховання високого військового мистецтва козаків на прикладі життя та боротьби козацьких ватажків як основу військово-патріотичного виховання сучасної молоді.

Виховання військового мистецтва козаків мало глибокі традиції та базувалось на перевірених у національно-визвольних змаганнях методах боротьби з ворогом. Прикладами досконалості у військовому мистецтві були козацькі ватажки різних рівнів.

Дослідник В. Глушук стверджує, що «бойові традиції українського козацтва розвивалися і примножувалися завдяки видатним ватажкам, гетьманам, кошовим отаманам, козацьким старшинам: Дмитру Вишневецькому (Байді), гетьману Петру Конашевичу-Сагайдачному, кошовому Івану Сірку, гетьману Богдану Хмельницькому, полковнику Івану Богуну і багатьом іншим» [2, с. 242].

Зокрема, чимало художніх та історичних творів присвячено непересічному народному ватажку Северину Наливайку, який завжди був прикладом хоробрості та військової винахідливості для молодих козаків. Його біографія сповнена подіями служіння українському народові: «Як пушкар князя Острозького брав участь у розгромі Косинського під П'яткою. Потяг до козацької вольниці змусив його покинути княжу міліцію та перейти до козаків. Як козацький отаман виступає в 1594 р. й громить турків на нижньому Дністрі. У 1594–1596 рр. очолив козацьке повстання» [12, с. 87].

У «Літописі» Григорія Грабянки, завершеному в 1710 р., С. Наливайко постає як непересічна особистість, послідовний противник унії, борець за християнську віру. Повстання під його проводом характеризується як історична подія у взаємовідносинах між українцями й поляками на тлі воєнного протистояння. Подвиги Наливайка у «Літописі» описуються таким чином: «гетьман війська запорізького Наливайко, розбивши мадярів, повернув на Україну і не застав уже в живих Косинського; як син православ'я, зневаживши новоявлену унію, він зібрав серед низових козаків побільше війська і рушив на Литву і там, перемігши у багатьох битвах, спалив Слуцьк та Могильов і силу ляхів побив. Проти нього з військом вийшов коронний гетьман Жолкевський, прийшовши на Україну і року 1597 під Лубнами, в урочищі Солониці, розбив силу козацьку, а самого гетьмана з полковником Лободою та Мазепою живими взяв і до Варшави вивіз; там, у Варшаві, на міднім волу його ляхи зажарили. Саме з цієї причини й розпочалася війна козаків супроти ляхів» [7, с. 28].

Своєю чергою, Іван Сірко був організатором більше ніж п'ятдесяти походів проти турок, татар, поляків, які визначили перебіг воєнного та політичного протистояння у Східній Європі між

найбільш впливовими державами тих часів. Таке протистояння особливо проявилось у боротьбі за українські землі. Названу тезу підтверджує кілька історичних подій. Зокрема, у 1663–1664 рр. Іван Сірко двічі захопив Перекопські укріплення татар, а потім вирушив у похід до Придністров'я, результатом якого став розгром турків. Як наслідок, король Ян-Казимир, який планував напад на козаків, так і не дочекався допомоги від татар, що суттєво зменшило його військову спроможність. Натомість, «намагаючись добитись прихильності кошового отамана запорожців, польський король послав йому 300 золотих талерів і золотий ланцюг. Але І. Д. Сірко не спокусився на них, не припинив дії проти поляків, навпаки – провів широкомасштабні бойові дії проти них на Брацлавщині та Уманщині, що призвели до падіння влади польської шляхти від Дніпра до Дністра» [3, с. 5–12].

Подвиги та військова майстерність І. Сірка, його принциповість та патріотизм стали дороговказом для козацької молоді, джерелом формування того, що сьогодні називають патріотичними цінностями.

Також, видатним діячем козацького руху був гетьман Тарас Федорович, який демонстрував високий рівень військового мистецтва та відданість інтересам українського народу, гідні для наслідування.

Як відомо з історичних джерел, «навесні 1630 р. на Запорозжі Тарас Федорович був обраний козацьким гетьманом і очолив повстання. Завдяки широкій агітації на Подніпров'ї йому вдалося мобілізувати десятки тисяч чоловік. Вперше в козацьких універсалах поряд із традиційними становими вимогами містилися заклики до захисту православ'я і ліквідації уніатства в Україні» [18, dz. 2, spr. 1025, s. 67].

В. Щербак у своїй науковій розвідці стверджує, що Тарас Федорович очолив тривалий похід Правобережною Україною – з Корсуня через Канів до Києва. У районі Стайок, де була надійна переправа, його військо перейшло на лівий берег Дніпра. Як стверджують історики, «козацький гетьман намагався використати річку як природний оборонний рубіж у майбутніх боях з коронним військом.

Здобувши Бориспіль та Баришівку, він направився до Переяслава, куди прибували десятки загонів повстанців з Київщини, Полтавщини та Чернігівщини та Сіверщини» [14, с. 77].

Загалом, незважаючи на поразку повстанців у 1630–1631 рр. на чолі з Т. Федоровичем, такі протестні дії мали потужний імпульс для подальшого визвольного руху за участю міського населення України. «Перемога козаків та покозачених міщан над коронним військом під Переяславом показала високий рівень збройного єднання між обома соціальними станами. Крім того, повстале населення українських міст і містечок продемонструвало власну добру організованість при веденні локальних бойових дій проти окремих урядових підрозділів на Подніпров'ї» [9, с. 20]. Т. Федорович показав себе прекрасним організатором та вправним вояком, досвід діяльності якого вивчали та впроваджували козаки.

Талановитим керівником козацьких перемог, оспіваних у легендах, баладах, художніх творах, був полковник Іван Богун. Так, А. Кашенко змальовує його талановитим полководцем, справжнім фахівцем військової справи, особистістю, життя якої сповнене трагічними, героїчними та яскравими подіями. Хитрістю здобуває І. Богун фортецю Кодак; «пекельним бенкетом смерті» стала для війська Потоцького битва під Жовтими Водами; «як Божа кара» вдарив І. Богун під Зборовом; славний козацький ватажок не дав накрити себе «мокрим рядном» під час нападу ворога на Вінницю. Віра в козацьке завзяття й у міць козацького духу допомагає полковнику, наказному гетьманові, вистояти під час облоги під Берестечком, де селянсько-козацьке військо героїчно відбивало атаки ворогів, а «ті з цих днів почали клясти Богуна як найлютішого ворога, а козаки почали дивитися на нього з острахом, вважаючи за характерника через те, що його не брала ні куля ворога, ні шабля. А. Кашенко звертається й до епізодів Батозького бойовища, битви під Моноширищем, оборони Умані, визволення України від татар. Відтворюючи батальні сцени, пов'язані з участю в них Івана Богуну, він наділяє героя рисами сміливості, вправності, мудрості, непереможності» [5, с. 89].

Оцінюючи військову майстерність І. Богуна, дослідниця Т. Яковлева констатує, що нікому з діячів того історичного періоду не було до снаги утримувати полковницький пірнач протягом майже 15 років. Також ніхто інший не здійснив низки таких яскравих перемог, як І. Богун. Видатний козацький ватажок завжди мав власну думку, незважаючи на наслідки. «Тільки Богун міг помірятися славою із самим Богданом Хмельницьким. І лише він – один з небагатьох – не прагнув використати свою популярність для отримання гетьманської булави. Благородний шляхтич і відважний лицар-козак, він став легендою ще за життя» [17, с. 43].

Популярністю та заслуженою повагою у козацькому середовищі користувався полковник Максим Кривоніс. На думку Н. Яковенко: «Поміж лідерів черні найяскравішою постаттю був, без сумніву, Максим Кривоніс – козак непересічних військових здібностей, запалений фанатичною ненавистю «до панів», безжалісний і жорстокий навіть з погляду тих, далеких від новітнього уявлення про людинність часів» [16, с. 365].

Також дослідники акцентують увагу на визначній ролі Максима Кривоноса у Визвольній війні, його здібностях як військового керівника та стратега.

З точки зору Л. Винара, «заслугою М. Кривоноса було власне розуміння «психології революційних мас», однак він поділяв радикальну революційну доктрину української «черні». Л. Винар робить наголос на характеристиці організаторського хисту М. Кривоноса, зокрема відзначаючи, що «саме тому Б. Хмельницький вислав Кривоноса в спеціальних місіях для організації і оформлення народного повстання». Як речник української черні, М. Кривоніс висловлював позиції повстанців та відіграв, на думку дослідника, ключову роль у прийнятті важливих стратегічних рішень Б. Хмельницьким, зокрема під час наступу на Львів та плануванні подальшого ходу війни [11, с. 312].

М. Кривоніс був прикладом для козацької молоді як представник «черні», який досягнув значних результатів у військовій справі та заслужив повагу різних верств козацтва, а також гетьманів та

старшин. Водночас, Б. Хмельницький критикував його за невинуватеність під час ведення бойових дій.

Аналізуючи діяльність та життєвий шлях гетьманів, кошових отаманів, керівників повстань як приклади для козацького виховання та навчання військового мистецтву, варто згадати керівників українського гайдамацького руху Івана Гонту та Максима Залізняка.

Зокрема, у цьому контексті О. Юрченко підкреслює, що І. Гонта був талановитою молододою людиною, і з часом став служити в уманській козацькій міліції, яку набрали із селян. Пізніше Гонта став старшим сотником. У подальшому Гонта привернув увагу С. Потоцького і став його довіреною особою. За служіння Потоцькому отримав у володіння два села – Розсішки та Орадівку. Крім того, Потоцький пообіцяв отримати у короля грамоту на шляхетство для Гонти. Також Іван Гонта був відомим меценатом. У 1760 р. власним коштом побудував церкву святої Параскеви у рідному селі. Він і дружина жертвували значні кошти на храм. Незважаючи на залученість у владу, Гонта не зрадив православній вірі, власному народові, не «окатоличився» й не ополячився». Цілком очевидно, що він мав можливість побудувати блискучу кар'єру, але свідомо обрав інший шлях: «Коли почалися виступи проти польської шляхти і до Умані підійшов двохсоттисячний загін Максима Залізняка, Гонта та 400 козаків перейшли на їх бік та залучилися до повстання, яке охопило Поділля, Волинь, Полісся. За підрахунками науковців, загалом у червні – липні 1768 р. на Правобережній Україні діяло 30 гайдамацьких загонів, які контролювали значну територію. Повстанці відчайдушно боролися, але Річ Посполита за допомогою Росії придушила цей виступ. Іван Гонта загинув у 1768 р. у жахливих муках» [15, с. 274].

Своєю чергою, М. Залізняк, разом з І. Гонтою, сформулював і намагався реалізувати ідею запровадження козацько-князівського устрою під час розгортання Коліївщини у 1768 р. Як відомо у населених пунктах Київського та Брацлавського воєводств були створені органи управління, типові для гетьманату. Історики доводять, що під час повстання 1768 р. його лідери «почали відділяти козаків від хлопів і віддавати останніх під владу поставлених ними

комендантів» [13, с. 91]. Як засвідчив на допиті запорізький козак Лавріна Кантаржея, «Залізник всякого їм по достоїнству жалус і дає письмовий від себе всяким людям наказ, щоб всі під його наглядом були і за всім виходячим від нього порядком залишалися під його владою». Тобто, ішлося про бажання встановлення на Правобережжі такого устрою, який би наслідував традиційні як гетьманські, так і князівські форми політичного життя» [13, с. 91].

І. Гонта та М. Залізник стали прикладами служіння українському народові. Їх подвиги та громадянські якості закарбувались у козацькій пам'яті й передавались від покоління до покоління, лягли в основу формування ціннісної матриці сучасної філософії патріотичного виховання. Можна впевнено характеризувати цих та інших, згаданих вище, козацьких героїв як харизматичних лідерів, тобто носіїв певного новітнього духу нескореності, новітніх цінностей боротьби за незалежність, яка лягла в основу майбутньої боротьби за незалежність української держави.

На нашу думку, досліджуючи особливості козацького виховання, ми маємо замислитись про значення впровадження козацько-лицарських традицій у сучасний виховний процес, особливо у справу військово-патріотичного виховання сучасної української молоді.

Сучасні дослідники, вивчаючи сутність козацького виховання як систему органічного поєднання ідей народної педагогіки, українознавства, народних традицій, звичаїв, фольклористики здійснили класифікацію методів навчально-виховного процесу на теренах Козацької держави, які доцільно застосовувати і в наш час.

На їхню думку, систематизація методів козацького виховання ґрунтується на популярній у психологічній та педагогічній науках теорії діяльності, яка бере до уваги особливості навчання та виховання на козацьких традиціях з урахування сучасних умов: «методи формування патріотичної свідомості – розповіді, бесіди, лекції, диспути, особистий приклад тощо; методи організації практичної діяльності – педагогічні вимоги, доручення, вправи та вишколи, виховні ситуації; методи стимулювання й мотивації діяльності та поведінки – змагання, заохочення, перспективи; методи

самовиховання та самопідготовки – самозобов’язання, самопереко-
нання, самоспостереження, самоконтроль» [1].

Козацько-лицарські традиції мають стати своєрідною світо-
глядно-ідеологічною основою виховного процесу молоді у цілому
та військово-патріотичного виховання, зокрема. У цьому контексті
А. Мальцев зауважує, що ідеологічною основою патріотичного ви-
ховання у сучасній українській педагогіці є етичні цінності україн-
ського народу. А саме патріотичне виховання можна визначити як
поєднання етапів становлення особистості, формування стійких па-
тріотичних настанов, що ґрунтуються на гуманістичних аксіологе-
мах української нації. Із цих позицій не можна не згадати про коза-
цькі традиції нашого народу та козацьку педагогіку, яка мала особ-
ливий вплив на патріотичне виховання молоді з давніх часів. Воче-
видь, «українці єдина у світі козацька нація. Козацтво є дисципліно-
ваною організацією самого українського народу, споконвічною фо-
рмою його самоорганізації і самозахисту в лихоліття. У козацькі
часи саме військовій еліті нашого народу були приманними високий
рівень шляхетності, моральності, духовності, доблесті і звичаїв,
знання і бездоганне дотримання національних традицій і звичаїв»
[8, с. 144].

У такому ракурсі, військово-патріотичне виховання сучасної
молоді у навчальних закладах різного рівня має базуватись на су-
часних методиках, що формують у школярів настанови, потреби і
ціннісні орієнтири щодо розвитку військової майстерності та фізич-
них якостей під час навчання, занять у спортивних секціях (зокрема
з хортингу), туристичних гуртках, у процесі індивідуального само-
вдосконалення. Такий підхід має надати учням навчальних закладів
поштовх до самовдосконалення та навчити їх методикам військово-
патріотичного виховання у позаурочний час. Закріпленню цих знань
безперечно сприятиме проведення військово-спортивних ігор на
кшталт «національної дитячо-юнацької військово-спортивної гри
«Хортинг–Патріот», Всеукраїнської дитячо-юнацької військово-па-
тріотичної гри «Сокіл» («Джура») та походів місцями бойової слави
українського народу. Це значно підвищить їхню рухову активність
і загальну фізичну підготовленість, яка допоможе успішно складати

навчальні нормативи з предмета «Захист Вітчизни» і правильно оцінювати стан підготовки старшокласників загальноосвітніх навчальних закладів до участі в позакласних заходах з військово-патріотичного виховання» [10, с. 5–6].

Також відзначимо, що військово-патріотичне виховання молоді безпосередньо пов'язано з фізичною культурою, здоровим способом життя, які культивувались у козаків. Така практична філософія гармонійного і цілісного виховання особистості формувалася століттями і лише у наші дні отримала свою філософську рефлексію. Козак-лицар має бути прикладом духовного й фізичного здоров'я, взірцем військової майстерності для сучасної молоді людини.

Можна констатувати, що в Україні в часи запорозького козацтва вкоренилася традиція здорового способу життя. Вона належала як до загальних норм буття українця, воїна-козака, так і екстраполювалась на процес виховання молоді. Така традиція відродилася і в наш час. Зокрема, вона знайшла втілення у діяльності низки козацьких організацій, наприклад, з мистецтва бойового «Спасу». Так, у філософії Спасу окреслені базові постулати здорового способу життя, які представлені такими елементами: фізичний, енергетичний і духовний. Ці постулати перевірені досвідом поколінь і на їх ґрунті протягом століть базувалось формування здорового способу життя українства. Фахівці зауважують, що «у процесі формування здорового способу життя в сучасного молодого покоління принципи здорового способу життя козаків було б бажано використовувати більш повно, що дозволить сформувати передову світову систему здоров'язбереження, яка базується на українських національних традиціях. Національний підхід у процесі формування здорового способу життя в Україні сприятиме зростанню патріотизму і допоможе молодій людині адаптуватись у житті» [4, с. 99–100].

Значення впровадження виховних традицій козацтва у сучасних реаліях зумовлене не лише їх проукраїнським національним та військово-патріотичним характером, а й унікальністю педагогічних методів та прийомів, що застосовувались нашими пращурами.

Зрозуміло, що у козацький період створилась оригінальна система української освіти та виховання, просякнута ідеалами свободи, побратимства, демократії, яка була втіленням певної козацької практичної філософії. На думку науковців, «аналіз козацької виховної традиції вказує на необхідність її продуктивного функціонування у сучасних умовах, що потребує належного навчально-методичного й дидактичного забезпечення з урахуванням особливостей функціонування закладів освіти, вікових та індивідуальних можливостей учнів, інших актуальних соціальних викликів» [6, с. 57].

Отже, необхідність філософськи обґрунтованого впровадження козацько-лицарських традицій у сучасний виховний процес, особливо у справу військово-патріотичного виховання, має світоглядний, духовний та культурно-педагогічний виміри. Виховні традиції українського козацтва потребують подальшого філософського вивчення з метою вдосконалення методик їх впровадження.

Отже, виховання військового мистецтва козаків мало глибокі традиції та базувалось на перевірених у національно-визвольних змаганнях методах боротьби з ворогом. Прикладами досконалості у військовому мистецтві, втіленням патріотизму, мужності та відданості українському народові були козацькі ватажки, які ознаменували своїми подвигами різні історичні події. До таких козацьких лідерів науковці відносять С. Наливайка, І. Сірка, Т. Федоровича, І. Богуна, М. Кривоноса, І. Гонту, М. Залізняка та інших – справжніх харизматичних лідерів козацтва і носіїв практичної філософії козацького гарту і новітніх цінностей боротьби за майбутню українську державу.

Спираючись на здобутки козацького виховання, необхідно більше уваги приділяти впровадженню козацько-лицарських традицій у сучасний виховний процес, особливо у справу військово-патріотичного виховання сучасної української молоді. Втілення козацьких традицій та ідеалів у сучасний виховний процес набуває особливого значення у зв'язку з необхідністю прищеплення молодому поколінню патріотичних настанов – на філософськи обґрунтованих і відповідно методологічно продуманих засадах, а також – формування

у нього чіткої громадянської позиції та практичних навичок і вмінь щодо захисту Батьківщини.

ЛІТЕРАТУРА

1. Гаврилук В. Ю. Козацьке виховання та засоби його актуалізації в умовах освітніх змін і суспільних викликів. *Народна освіта. Електронне наукове фахове видання*. 2018. Випуск №3(36). URL: https://www.narodnaosvita.kiev.ua/?page_id=5455 (дата звернення: 2.08.2023).
2. Глушук В. М. Вплив соціально-побутових умов, виховання, навчання на бойові традиції українського козацтва. *Наукові записки (Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова). Серія: Педагогічні та історичні науки: (збірник наукових статей)*. Київ : Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2012. Вип. СІІ (103). С. 239–246.
3. Жуковський М. П. *Слава за життя – безсмертя після нього: Стилий перелік походів і боїв І. Д. Сірка*. Нікополь : СПД «Фельдман О.О.», 2012. 32 с.
4. Конох А., Притула О. Традиції козацької педагогіки як підґрунтя системи збереження здоров'я молоді в сучасному суспільстві. *Інноваційна педагогіка*. 2019. Вип. 14. Т. 1. С. 96–100.
5. Корицька Г. Р. Романтичний герой в інтерпретації А. Кашенка. *Вісник запорізького національного університету. Філологічні науки*. 2012. № 4. С. 86–93.
6. Красіна Ю. В. Козацька педагогіка як невід'ємна складова української національної системи виховання. *«Козацтво – традиції через роки!»: Збірник тез доповідей VII регіональної конференції науково-творчих робіт здобувачів освіти*. Кривий Ріг : КРФК НАУ, 2021. С. 54–59.
7. *Літопис гадяцького полковника Григорія Грабянки* / пер. зі староукр. Р. Г. Іванченка. Київ : Знання, 1992. 192 с.
8. Мальцев А. Ю. Використання козацьких традицій у патріотичному вихованні майбутніх офіцерів-прикордонників. *Збірник наукових праць Національної академії Державної прикордонної служби України. Сер.: Педагогічні та психологічні науки*. 2013. № 3. С. 140–148.
9. Михайлина П., Федорук А. Міське населення у народному повстанні 1630–1631 рр. в Україні. *Питання історії України*. 2010. Т. 13. С. 13–24.

10. Остапенко О. І. Військово-патріотичне виховання в системі пріоритетів державної політики. *Фізичне виховання в рідній школі*. 2016. № 106. С. 1–10. URL: <https://core.ac.uk/download/pdf/77242004.pdf> (дата звернення: 10.08.2023).
11. Хеленюк А. Історичні біографії козацьких лідерів в творчості проф. Любомира Винара. *Наукові записки. Серія: «Історичні науки»*. Острог, 2009. Вип. 14. С. 300–317.
12. Чабан А. Ю. Гетьмани українського козацтва, життя яких пов'язане з Середньою Наддніпряниною. *Гуржіївські історичні читання*. 2011. Вип. 4. С. 86–89.
13. Чухліб Т. В. Проект «козацького князівства» – історична альтернатива політичного устрою гетьманщини? *Український історичний журнал*. 2014. № 4. С. 71–93.
14. Щербак В. О. Козацький гетьман Тарас Федорович. *Гілея*. 2017. Спеціальний випуск. С. 76–79.
15. Юрченко О. Вшанування пам'яті Івана Гонта в Україні. *Збірник наукових праць за матеріалами всеукраїнської науково-практичної конференції з міжнародною участю «Тоталітаризм як система знищення національної пам'яті»*, 11–12 червня 2020 р. Львів : Друкарня Львівського національного медичного університету імені Данила Галицького, 2020. С. 273–276.
16. Яковенко Н. *Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України*. 3-є вид., перер. та розшир. Київ : Критика, 2006. 586 с.
17. Яковлева Т. Іван Богун-Федорович. *Київська старовина*. 1992. № 5. С. 43–53.
18. Arhiwum Glowne Akt Dawnyh w Warszawie. Arhiwum Radziwillow, dz. 2, spr. 1025. 133 s.; dz. 5, spr. 8080. 512 s.

REFERENCES

- Gavryliuk, V. Yu. (2018). Cossack education and means of its actualization in the conditions of educational changes and social challenges. *Public education. Electronic scientific publication*, 3(36). Retrieved from https://www.narodnaosvita.kiev.ua/?page_id=5455 (access date: 04.02.2024). [In Ukrainian].
- Hlushuk, V. M. (2012). The influence of social and domestic conditions, education, training on the fighting traditions of the Ukrainian Cossacks. *Scientific notes [National Pedagogical Drahomanov University]. Series:*

- Pedagogical and historical sciences: [a collection of scientific articles]*. Kyiv: Publishing House of M. P. Drahomanov NPU, III(103), 239-246. [In Ukrainian].
- Zhukovsky, M. P. (2012). *Glory for life – Immortality after it: A concise list of campaigns and battles of I. D. Sirko*. Nikopol: SPD "Feldman O.O." [In Ukrainian].
- Konoh, A., Prytula, O. (2019). Traditions of Cossack pedagogy as the basis of the system of preserving the health of young people in modern society. *Innovative pedagogy*, 14(1), 96-100. [In Ukrainian].
- Korytska, G. R. (2012). Romantic hero in the interpretation of A. Kashchenko. *Bulletin of Zaporizhzhya National University. Philological sciences*, 4, 86-93. [In Ukrainian].
- Krasina, Yu.V. (2021). Cossack pedagogy as an integral component of the Ukrainian national education system. *"Cossackism – traditions through the years!"*: Collection of abstracts of reports of the VII regional conference of scientific and creative works of education seekers (pp. 54-59). Kryvyi Rih: KRFC NAU. [In Ukrainian].
- Ivanchenko, R. G. (Trans.) (1992). *Annals of the Hadiac colonel Hryhoriy Hrabynka*. Kyiv: Znannia. [In Ukrainian].
- Maltsev A. Yu. (2013). The use of Cossack traditions in the patriotic upbringing of future border officers. *Collection of scientific works of the National Academy of the State Border Service of Ukraine. Seria: Pedagogical and psychological sciences*, 3, 140-148. [In Ukrainian].
- Mykhailyna, P., Fedoruk, A. (2010). The urban population in the popular uprising of 1630-1631 in Ukraine. *Issues of the history of Ukraine*, 13, 13-24. [In Ukrainian].
- Ostapenko, O. I. (2016). Military-patriotic education in the system of state policy priorities. *Physical education in native school*, 106, 1-10. Retrieved from <https://core.ac.uk/download/pdf/77242004.pdf> (access date: 04.02.2024). [In Ukrainian].
- Heleniuk, A. (2009). Historical biographies of Cossack leaders in the works of prof. Lubomyra Vynar. *Scientific Proceedings of the National University "Ostroh Academy"*, 14, 300-317. [In Ukrainian].
- Chaban, A. Yu. (2011). Hetmans of the Ukrainian Cossacks, whose lives are

connected with the Central Dnieper region. *Gurzhiev's historical readings*, 4, 86-89. [In Ukrainian].

Chuhlib, T. V. (2014). The project of the "Cossack principality" – a historical alternative to the political system of the hetmanship? *Ukrainian historical journal*, 4, 71-93. [In Ukrainian].

Shcherbak, V. O. (2017). Cossack hetman Taras Fedorovych. *Gilea*, Special issue, 76-79. [In Ukrainian].

Yurchenko, O. (2020). Honoring the memory of Ivan Gonta in Ukraine. *A collection of scientific works based on the materials of the All-Ukrainian scientific and practical conference with international participation "Totalitarianism as a system of destruction of national memory", June 11-12. Lviv: Danylo Halytsky Lviv National Medical University Printing House*, 273-276. [In Ukrainian].

Yakovenko, N. (2006). *Essay on the history of medieval and early modern Ukraine*. Kyiv: Krytyka. [In Ukrainian].

Yakovleva, T. (1992). Ivan Bohun-Fedorovych. *Kyiv antiquity*, 5, 43-53. [In Ukrainian].

Arhiwum Glowne Akt Dawnych w Warszawie. Arhiwum Radziwillow, dz. 2, spr. 1025. 133 s.; dz. 5, spr. 8080.

Olexandr Prytula

Candidate of Pedagogical Sciences, docent, Professor of the Department of Theory and Methodology of Physical Culture and Sports at the Zaporizhia National University; Zaporizhia, Ukraine, e-mail: prytula1970@ukr.net, <https://orcid.org/0000-0001-8800-8207>

Military art of the Cossacks as the basis of military-patriotic education of modern youth (philosophical assessment)

Abstract

The importance of implementing the educational traditions of the Cossacks in modern realities is updated, which is due not only to their pro-Ukrainian national and military-patriotic character, but also to the uniqueness of the pedagogical methods and techniques used by our ancestors. The purpose of the article is to characterize on the basis of the philosophy of education the peculiarities of the education of the high military art of the Cossacks on the example of the life and struggle of the Cossack leaders as the basis of the military-patriotic education of modern youth. The feats of the Cossack leaders Severyn Nalivaiko, Ivan Sirko, Taras Fedorovych, Ivan Bohun, Maksym Kryvonos, Ivan Honta, Maksym Zalizniak, who are examples of excellence in military art, the embodiment of patriotism, courage and devotion to the Ukrainian people, are analyzed. Based on the achievements of Cossack education, author noted the need to introduce Cossack-chivalric traditions into the modern educational process, especially in the matter of military-patriotic education of modern Ukrainian youth. The military-patriotic education of modern youth in educational institutions of various levels should be based on modern methods that form schoolchildren's instructions, needs and value orientations regarding the development of military skill and physical qualities during training, classes in sports sections (especially horting), tourist groups, in the process of individual self-improvement. Studying the essence of Cossack education as a system of organic combination of ideas of folk pedagogy, Ukrainian studies, folk traditions, customs, folkloristics author characterized the classification of methods of the educational process on the territory of the Cossack state, which are expedient to apply even in our time.

Keywords: *Cossack education, military skill, Cossack leaders, patriotic education, civic position.*

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ

УДК 172.4: 321.01

DOI 10.35423/2078-8142.2024.1.1.4

Є. І. Мулярчук,

доктор філософських наук,

старший науковий співробітник

Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України

e-mail: Muliarchuk@nas.gov.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3053-0451>

ВИКЛИКИ ПРОСВІТНИЦТВУ І ПЕРСПЕКТИВИ МИРУ

Стаття присвячена етичним проблемам відновлення миру в контексті викликів сучасної війни. Аналізується ситуація кризи просвітницьких ідеалів мирного облаштування світу на основі універсальних цінностей та апіорних засад людського порозуміння. Проаналізовано розвиток ідей справедливого миру та етичні аргументи стосовно виправданості війни від часу зародження середньовічної філософії (Аврелій Августин, Тома Аквінський) до Нового часу й сьогодення. Особливу увагу приділено етиці миру І. Канта як такої, що визначає раціональні умови співіснування держав. Як і інші мислителі Ренесансу, Реформації та Просвітництва, Кант розумів природність війн та їх політичні цілі, однак мав на меті суспільні зміни задля їх зникнення у майбутньому. Такі цілі виявилися у міжнародному праві та ідеї світової федерації республік. Утім, нині просвітницький проєкт підважений політикою авторитарних країн. Розкрито проблему порозуміння між сторонами сучасних воєнних конфліктів (особливо у російсько-українській війні), як таку, що полягає у несумірності етичних дискурсів, орієнтованих на архаїчне минуле та утвердження бажань окремих етносів з модерним дискурсом світових демократій. Як релевантну етиці порозуміння стратегію відновлення миру підтримано ідею «нового Просвітництва», яка розвивається у сучасній західній та українській філософії і суспільній думці у широкому контексті осмислення глобальних безпекових проблем, включаючи й екологічні (війна людини з природою).

***Ключові слова:** російсько-українська війна, мир, дискурс, рівність, справедливість, людяність, нове Просвітництво.*

Усі ми в Україні переживаємо загрозу небуття особистого, нашої національної спільноти й держави, щоденні втрати людських життів, що спонукає нас бажати якомога швидшого миру. Проте бен-тежить питання, чи можливий справжній, сталий мир. Адже маємо констатувати кризу мирного світового устрою, що по Другій світовій війні реалізувався у створенні міжнародних безпекових організацій, в угодах з обмеження кількості і типів озброєнь, у заснуванні миротворчих сил та ін. Російська агресія проти України стає моментом істини для цивілізаційного проекту людства – випробуванням світових лідерів на вірність задекларованим цінностям, мудрості і мужності керівництва окремих держав, громадянської зрілості загалу людей. Це виклик європейським ідеалам і демократичному політико-правовому порядку в цілому, базовою цінністю якого є мир й уникнення насильства. Війна засвідчує реальну роз'єднаність світу, адже не одна окрема деспотія захінула на світовий лад. Неприховану агресивну політику провадять низка авторитарних країн, відверто нехтуючи міжнародним правом та гуманістичними ідеалами. Постає дедалі гостріше питання: чи можливе ще і в який спосіб можливе «всепланетне людство»? [11]

Об'єднання людей на принципах порозуміння, узгодження інтересів, поваги до національного суверенітету і культурних особливостей кожної країни є умовою прогресу цивілізації. Його квінтесенцією мало б стати втілення просвітницької ідеї «вічного миру». Європейське Відродження, філософія Модерну і Просвітництва сформували проект розвитку світу, покладаючись на розум як силу, яка підносить людство зі стихійного стану сваволі й пристрастей до духовної свободи. Війни є виявом недосконалості людей та їх державного устрою, яку просвічений розум мав поступово усунути. Сталий мир засвідчував би ці здобутки людської свободи, що перевершують порядок природи.

Зокрема, І. Кант, науковий і суспільно-політичний спадок творчості якого цьогогоріч згадує усе людство, уявляв собі мир у вигляді

світової федерації республік, яка існує на основі міжнародного права. Філософ не заперечував, що природний антагонізм і суперництво завжди існуватимуть між людьми; навіть висловлював дяку «благословенній» природі за її спонуки до вдосконалення. Проте, замість звинувачувати «злий дух» у конфліктах людей, краще сприяти їхній громадянській і особистісній зрілості, умінню домовлятися між собою на міжособистісному та міждержавному рівнях. Кант був переконаний, що спочатку вимушене спілкування людей заради власних інтересів стає усвідомленим в його цінності й раціональності і, зрештою, переважає моральний сенс життя у спільноті [6, с. 16, 17]. Отже, кожна розумна істота може і має сприйняти доцільність миру. Вихователі молоді, громадянське суспільство і кожна держава відповідальні за розвиток здатності людей керуватися власним розумом.

Людська сваволя уявляється у світлі ідеалів Просвітництва проявом нерозумності, що суперечить свободі. Вільні люди усвідомлюють необхідність врахувати власні можливості й обмеження, бажання і вади інших, а отже, дійти розумної згоди, яка дає більше поле свободи, ніж примус, що провокує протистояння. Війна тому й постає базовим явищем і першим поняттям в опозиції до миру, що у природному нерозвиненому стані людина не реалізувала розумний принцип своєї свободи, виражений, приміром, у кантівському категоричному імперативі.

Навіть, коли війну й пов'язували з Божим промислом, то як кару за людську сваволу й гріхи, як примус змінитися. Однак і загальні релігійні етичні настанови, такі як смирення, любов до ворогів, вбудовуються у християнській етиці в цілком раціональне осмислення суспільних реалій, які можуть бути справедливими або несправедливими. Так, зокрема, стосовно війни, уже Аврелій Августин відзначав, що її справедливість залежить передовсім від мети й цілей. Розвиваючи думку Августина, Тома Аквінський у «[Великому] Трактаті про теологічні чесноти» із «Суми теології» зазначає, що християнство не забороняє війну як засіб досягнення миру, адже «навіть той, хто шукає війни й незгоди, бажає лише миру, якого, на його думку, не має» [14, II-II, 40.1]. Утім, не всі наші побажання справедливі. Справедливою метою війни Августин вважав виправлення зла й

заподіяної шкоди і служіння спільному благу людей, а умовою справедливого ведення війни є її керованість легальною владою. Тома Аквінський також визнає, що війна має справедливу причину в утвердженні добра й запобіганні злу, чи його покаранні, адже злочинцеві «благо бути переможеним, оскільки немає більшої скрути, як торжество грішника,.. непокарана вина та злобність волі» [14, II-II, 40.1]. Але ж буває і «злий мир», що лише здається благом [14, II-II, 29.3], коли бажають насправді зла. Роблячи висновок, що правдивий мир може бути лише поміж добрими людьми, Тома Аквінський уточнює, що й такий мир досконалий лише у Царстві Божому, у насолоді вищим благом, тоді як у нинішньому житті можливий лише недосконалий мир [14, II-II, 29.2]. Тож реалізм у питаннях війни і миру не є здобутком лише секулярного, модерного світу.

Прикладом політичного реалізму є творчість Н. Мак'явеллі, який зауважував з історії свого краю, що війни точаться постійно, а намагання від них ухилитися призводять лише до поразки і лиха. Тож кожен державець «не повинен мати іншої мети, іншої думки, ніякої справи, яка стала б його ремеслом, окрім війни, її порядків і правил» [10, с. 455]. Проте флорентієць не був співцем війни, навпаки, цінував злагоду і бажав об'єднання Італії. У хроніках свого міста Мак'явеллі описував, як війни спалахували через підступи і жадобу можновладців, але водночас у них виявлялися патріотизм і свободолобство громадян та політичні таланти їх керманичів. Мак'явеллі також був свідком конфліктів представників церкви, передусім пап, та їх світських опонентів, що переконували в автономії політичного розуму й світської моралі.

Молодший сучасник Мак'явеллі і захисник чистоти релігійної моралі Мартин Лютер також не уникав складних питань щодо стосунку віри до мирської влади та загалом моральних викликів його часу. Реформатор казав, що взагалі князь – рідкість на небі. Проте правитель має моральний обов'язок – живе не для себе, а для інших, яких захищає й оберігає. Адже у світі, який сповнений злом, де люди не бажають жити мирно, державцеві дано меч і право на війну, щоб запобігати «вічній необмеженій ворожнечі» і берегти мир серед людей.

Тому, хоч і не винагороджуючи світське правління вічним життям, Бог його підтримує й наділяє минущими благами [9].

Порушення заповіді «не убий» попускається державцям. Тож воїнам у справедливій війні не варто перейматися питанням, чи наслідують вони царство небесне. У часи й краях Мак'явеллі та Лютера військові люди були переважно найманцями. А настанови їхньої професійної етики виголосив ще Іван Хреститель, кажучи: «Нікого не кривдьте, ані оскаржуйте фальшиво, удовольняйтеся платнею своєю» (Лк. 3: 14). Хоч необхідність кожної професії, згідно з Лютером, визначена законом любові, жодне мирське покликання не гарантує людині досягнення Царства небесного. Воїн спасається не своєю справою, а лише виконанням християнських обов'язків, наприклад, покорю Богові та поставленим над ним володарям. Утім, Божа справедливість, яка пізнається розумінням Писання, вища за мирський закон. Тому бувають ситуації, коли підлеглий має виявити непокору. Як каже Лютер, коли князь не хоче приймати Євангелію, людині належить піти в інше панство, бо краще бути гнаним на Землі, ніж зрадити віру в Бога. Отже, існує вищий, ніж військовий, принаймні релігійний, обов'язок та вихід для підданих держав, які ведуть несправедливі війни.

Модерний дискурс війни і миру продовжує раціональну лінію аргументів теології щодо розрізнення справедливості *ad bellum* та *in bellum*. Сучасний дослідник С. Лі, посилаючись, зокрема, на твори Франциско Віторії (Vitoria, 1485–1546), теолога, викладача університету Саламанки, пише, що одним із засновків теорії справедливої війни є те, що сторони конфлікту не можуть мати однаково виправдані приводи для війни. Тому не існує моральної симетрії їхніх позицій, а можливою є лише відсутність справедливої причини *ad bellum* у кожної, тоді це симетрія в аморальності мотивів з обох боків. Звісно, можливо заявляти і мати суб'єктивне переконання про справедливий привід, але тоді мають застосовуватися об'єктивні критерії розрізнення гаданого, удаваного та реальних мотивів [15, с. 54].

Утім, як відзначає Лі, в умовах більшого вивільнення світської влади з-під контролю духовної у XVII–XVIII ст. війни виглядали переважно не як конфлікти гарних і поганих хлопців (*cops and robbers*),

а як змагання за виграш в інтересах. Фокус дискусії був не у праві на війну (бо інтереси має кожен суверен), а на її правилах – *jus in bello* [15, с. 62]. Однак пролетаризація воєн після Французької революції кінця XVIII ст. підважила етичні кодекси лицарських змагань, а збільшення воєнної потуги зробило війни не турніром за той чи той «приз», а масовим убивством людей, коли снаряди летять через голови воюючих і вражають мирне населення. Очевидно, Кантова етика миру стала відгуком на ці нові виклики і пропозицією щодо соціального устрою із запобіжниками від війни.

Але Кантівський проєкт миру ще мав дочекатися свого ренесансу в другій половині XX ст. А у XIX ст. війни ще цілком виправдовувалися політичною доцільністю. Так, К. фон Клаузевіц на початку XIX ст. закарбував розуміння війни як продовження політики, хоч безпосередньо визначав її як акт насилля з метою нав'язати власну волю супротивникові. Але це політична воля. Коли політичні лідери приймають рішення брати участь у війні, вони зважують її мету і наслідки та є відповідальними за смерті й страждання громадян своєї країни й інших держав. І саме політики, які не беруть до рук зброї, спиняють війни. Адже стихію війни, яка вже розгорілася, неможливо приборкати зсередини, хіба що вона згасне з утоми учасників або на всесвітньому кладовищі, алегорію якого вбачав Кант у картині й пояснюючому до неї надписі «До вічного миру», що став заголовком його трактату 1795 р. Фон Клаузевіц натомість, аргументує важливість моралі *in bello*. Мораль і війна так тісно співіснують, пише він, що морально-психологічний стан військових є одним з вирішальних чинників успіху в умовах постійної непевності й ризику. Саме на війні – місце мужності, почуттям обов'язку і братерства, самопожертві. А етичне виправдання чи заперечення самої війни ефективно понад воєнними діями – в науковому дискурсі, на рівні політичних рішень, міжкультурного діалогу, громадських ініціатив тощо.

Фон Клаузевіц відзначав, що історія знала небагато абсолютних війн, які велися б заради самого знищення супротивника. Зокрема, новочасні війни, які він розглядав у книзі «Про війну», завершувалися миром, що фіксував якийсь статус країн-учасників, коли навіть сторона, яка програла, могла згодом сподіватися на

покращення свого становища [8]. Йшлося, втім, про війни, очолювані просвіченими володарями. Зрештою, навіть війни, що охоплювали простий люд або революційні маси, сучасником яких був Клаузевіц, мали раціональну політичну розв'язку. Світові війни самим своїм явищем становлять значно більший виклик Просвітництву. Адже вимога розумності й етичної раціональності має сягати такої глибини і такого обшину людей, що складно уявити її реалізацію.

Після 1-ї та 2-ї світових війн у XX ст. традиційна дихотомія *jus ad bellum* – *jus in bello* здавалося б остаточно була знята у формулі *jus contra bellum*. Людство, уражене цими війнами, пристало на ідею миру як найвищої цінності, коли єдино виправданим приводом до війни визнається самозахист держави або захист інших країн. А в граничному виразі цінність миру стала вищою за справедливість, навіть таку, що її можливо найефективніше відновити воєнними засобами [15, с. 65].

Утім війни кінця XX та початку XXI ст. засвідчують незавершеність або й незавершуваність просвітницького проєкту побудови світу на основі порозуміння. Людям доводиться воювати, захищати своє життя і свободу, зрештою, саму ідею миру. Тож не випадково у XX ст. з'являється дошкульна критика просвітницького проєкту, зокрема його засадничої віри в добро, визнання презумпції моральності, принаймні сподівання на притомність загалу. Кантова етика миру була заснована на переконанні, що люди все ще мають значні, хоч часом і приспані, моральні задатки, щоб, принаймні згодом, опанувати «злий принцип у собі» й очікувати цього від інших [5, с. 20]. Кант обґрунтував перехід від природного стану війни до суспільного стану миру за принципом універсалізації: світ еволюціонує від партикулярного права володарів на насильство до публічного міжнародного права, встановленого договірним шляхом, основою якого є визнання свободи і рівності людей світу. Однак, повторюємо, підставами Кантової концепції миру, поряд з апіорним універсалізмом людського розуму, є практична здатність людей знаходити порозуміння та їхнє бажання цього порозуміння.

У нездатності й небажанні порозумітися полягає неабияка проблема. Свідчення цього бачимо за сучасної російсько-української

війни, коли агресор очевидно прагне задовольнити лише власний політичний інтерес, нехтуючи суверенітетом та правом на власні інтереси України, і взагалі міжнародним правом. У російському дискурсі немає місця правам людини, інакше, ніж у звужених до етнічних рамок панівного народу (російського). Стосунки між народами уявляються заснованими на страху, а не кооперації. Р. Кобець, співавтор колективної монографії «Дискурси у глобальному світі», робить висновок, що цьому дискурсові притаманна недостатність аргументації, розмитість засновків та цілей розпочатої війни: йдеться не про сенси побудови «якогось привабливого майбутнього», а про «протидію руйнації "славетного минулого"», що виливається в «протистояння усім формам модерності» [12, с. 98]. У ситуації російсько-української війни очевидним є те, що агресор вважає лише свої дії морально виправданими.

Однак мир, як правовий феномен, передбачає симетрію шляхом договорів і відновлення справедливості, включно з покаранням злочинів. В етичному сенсі, як писав ще св. Тома, мир є «справою правди» опосередковано, а безпосередньо він є «справою любові». Мир неможливий без прощення, прийняття іншого і сподівання порозумітися без примусу. У п. 45 «Про дар мудрості» вже згаданого трактату «Сума теології» Аквінат нагадує заповідь блаженства «Блаженні миротворці...» Йдеться про те, що творити мир можуть лише мудрі, а мир, за Августином, «є спокій порядку» [De Civ. Dei XIX, 13]. І саме мудрості, «як каже Філософ» (Арістотель. – Є. М.), належить упорядковувати речі [Metaph. 1, 2]. Далі Св. Тома веде, що для того, щоб людина могла перебувати в мирі з іншими, їй потрібно, по-перше, не бути налаштованою проти їхнього блага, по-друге, вона має сприймати недоліки ближнього зі співчуттям у серці та, по-третє, вона має прагнути виправляти гріхи інших з любов'ю, «аби вона, прикриваючись необхідністю виправлення, не потунала тим власній ненависті» [14, II-II, 45. 6].

Утім, якщо відкинути опцію мучеництва і ненасильства, для миру потрібно створити умови. Спочатку необхідно завадити спробам знищити саму можливість майбутнього порозуміння та перетворити світ на кладовище. Чинним є аргумент сили та моральне

виправдання спротиву з об'єднанням зусиль усіх людей доброї волі. По завершенні активної фази воєнного протистояння, очевидно, тривалих зусиль вимагатиме створення умов для миру. Адже перемир'я не є мир. Пригадаймо застереження Канта, який у статті «Згогадний початок людської історії» (1786), пише, що найбільшою бідою є навіть не наслідки війни, а неослабні і безперервні приготування до наступної [7, с. 86]. Це біда, оскільки від такої політики страждає культура, суспільний розвиток, добробут і зміст життя людей. Водночас, усі блага миру не цінувалися б, якби не існувала або була забута минула воєнна загроза. Власне Кант і обстоював думку, що свобода й людяність утримуються у світі саме у протистоянні злу. І тема вічного миру, яку він розвивав, є регулятивною ідеєю для діяльності людей у недосконалому світі.

Повертаючись до умов миру маємо відзначити подолання нерівномірності морального розвитку різних суспільств. Шлях, який має обрати «дозріла», у Кантовому розумінні, частина людства, стикаючись зі спільнотами, які визнають лише власні аргументи, претензії і сваволно, це вгамувати їх силою і далі dokonувати пошук апіорних засад їхнього розуміння та терпляче доводити переваги консенсусу. Спільними для людства можуть бути загальні тези: війна не є благом, не може бути метою у собі, розумність людей вимагає миру. Але згода неможлива без надання іншій стороні можливості виявити власну людську гідність. Пам'ятаємо як свідок Першої світової війни, кантіанець та протестант М. Вебер, закликаючи до особливої відповідальності переможців за мирне врегулювання та застерігаючи від моралізаторства, все ж казав: «Нація стерпить ущемлення її інтересів, але не стерпить образи її гідності» [2, с. 177].

Не повторюючи докладно зміст статей Кантового договору «про вічний мир між державами» нагадаймо лише про етичні умови можливості довіри і приязні між людьми й народами. Повага до свободи людини лежить в основі уявлення про світ, де немає деспотичних держав, де справедливість гарантована «всесвітньо-громадянським правом». У спілці вільних республік, яка не буде наддержавою, кожен народ керуватиметься власними уявленнями про життя, виявляючи гостинність до інших, але й очікуючи поваги до себе.

Вочевидь, форми правління країн не змінюються ззовні, до них потрібно дозріти кожному народу. Враховуючи архаїчність менталітету і неосвіченість керманичів нинішніх деспотій шлях від припинення воєнних дій до зникнення ворожнечі буде тривалим. Неминучі внутрішні кризи, елементи зовнішнього примусу і санкційні обмеження буде складно прийняти без доброї волі, яка б заглушила ресентимент. Пришвидшення руху цим шляхом можливе завдяки просвіті таких народів, що також вимагатиме часу й терпіння.

У контексті Кантової думки, як ціннісні засади майбутнього миру можемо виокремити рівність, справедливість і людяність. Мир можливий між людьми, які визнають одне одного рівними, незалежно від їхнього походження, національності, мови тощо. У державах рівність забезпечується в доступі людей до базових ресурсів і послуг, свободи слова, освіти та ін. Між країнами рівність не мала б залежати від економічної та військової потуги, культурних здобутків та інших відмінностей. Взагалі, рівність людей становить правову й етичну проблему. Не є уповні рівними люди старші й молодші, начальники й підлеглі, ті, хто опікує і про кого дбають. Проте йдеться про висоту відповідальності та глибину жертвності, що дають змогу поважати іншого, хоч би як він чи вона схибили. У міжнародних стосунках і у справі примирення вирівнювання також передбачає завдання морально підіймати колишнього ворога до здатності бути на рівних.

Іншою складовою миру є відновлення справедливості. Неможливо уявити справедливість по війні без покарання злочинців. Але й тут має керувати процедурна рівність, мислення на загальних, апріорних і тому рівних засадах. У річищі Кантової етики, справедливість, як твердить автор відомої теорії Дж. Ролз, виникає не з моральної сатисфакції, а з розумно встановлених принципів співжиття [13]. Йдеться про те, що почуття людей завжди суб'єктивні, і до них зазвичай апелюють усі сторони конфліктів. Натомість потрібно шукати раціональної згоди, яка, зрештою, морально вдовольнить кожного. У схожому сенсі М. Вебер пропонував після війни замість розпалювання ненависті і гніву «зробити висновки відповідно до тих ділових інтересів, які були задіяні, і – що найголовніше – з погляду... відповідальності перед *майбутнім*» [2, с. 177].

І все ж таки, процедурних правових зусиль недостатньо для встановлення миру у світі. Щоб позбутися ворожнечі, яка є станом емоційним, потрібний тривалий процес переосмислення конфліктів і навіть виховання людяності. До цього має долучатися й освіта, і діячі культури. Філософія, виходячи у публічний простір громадського дискурсу і сповнюючи свою просвітницьку місію, покликана шукати глибинні засади і аргументи для порозуміння людей.

Просвітництво зазнало чимало справедливої, а часом і поверхової критики. Але важливо йти його шляхом. Інші глобальні виклики, приміром екологічні, спонукають порозумітися не лише між людьми, а й із природою, не ставити людську свободу та інтереси вищими. Адже наслідки екологічної кризи можуть швидко перевершити загрози нинішніх цивілізаційних воєн і породити нові – за ресурси й терени проживання. Наразі людина як вид ворогує з іншими живими істотами і є агресором стосовно природи. Можливий програвш війни з природою і сам факт цієї війни стає найбільш виразним проявом кризи модерного проєкту. Тож не дивно, що у широкому соціальному й екологічному контексті ідею «нового Просвітництва» висунули співпрезиденти Римського клубу Е. фон Вайцекер та А. Війкман. У їхній ювілейній доповіді до 50-річчя цієї глобальної ініціативи йдеться про філософію балансу й синергії між людьми та природою, потребами сьогодення і розумінням далеких перспектив, між швидкістю рішень і стабільністю цілого, між приватним і публічним, жінками й чоловіками, рівністю і винагородою за досягнення, між державою і релігією [1, с. 114–115].

Питання про нове Просвітництво і, зокрема, щодо стосунку людина-природа, ставили відповідно до своїх напрямів досліджень К. М. Маєр-Абіх, У. Бек, Ю. Габермас та ін. Розвиваючи цю дискусію, А. Єрмоленко висунув концепт «незавершеного просвітництва» як «певної інстанції саморефлексії» або «метаінституції» суспільства, спрямованої на ствердження, виправдання, обґрунтування норм, цінностей, звичаїв, традицій та інституцій суспільства. Просвітництво, як відзначає автор концепту, передбачає «перманентне творення рефлексій» шляхом «аргументативного дискурсу», в якому пояснюються норми й взагалі сенси людського існування та

співіснування [3, с. 18–19]. Роль етики полягає тут в обґрунтуванні й легітимації цінностей самого дискурсу, принципів «ідеальної комунікації» [4, с. 10]. Звісно, така комунікація є регулятивною ідеєю, метою, якої прагнуть, але важливий сам шлях та створення морально-етичних умов її можливості.

Перспективи миру у світі не видаються близькими. Необхідна консолідація зусиль усіх людей розуму і доброї волі. У гуманітарній сфері потрібний міждисциплінарний синтез, взаємодія науки і політики, активність філософів у публічному дискурсі. Справа миру в Україні залежить від можливостей спротиву російській агресії. Допомога нашій державі від світу – це захист людяності, справедливості й рівності. Адже бути людиною нині – це належати до глобальної спільноти, а для цього – захистити себе, ближніх, власну землю, країну. Світ як простір поміж нами твориться й утримується таким ставленням кожної особи і народу до інших. Поки нам не байдуже життя усіх, хто за нас, і навіть тих, хто проти, ми виявляємо людяність. Війна лише загострює цю відповідальність і підвищує моральні вимоги.

ЛІТЕРАТУРА

1. Вайцекер Е. фон, Війкман А. *Come On! Капіталізм, недалекоглядність, населення і руйнування планети. Доповідь Римського клубу*. Київ : Саміт-Книга, 2019. 216 с.
2. Вебер М. Про покликання до політики. Вебер М. *Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика* / пер. О. Погорілий. Київ : Основи, 1998. С. 173–191.
3. Єрмоленко А. М. Поняття деліберативної демократії у контексті ідеї незавершеного просвітництва. *Філософська думка*. 2017. № 5. С. 16–21.
4. Єрмоленко А. М. Академічна філософія як «нове просвітництво» для діалогічної цивілізації. *Вісник Національної академії наук України*. 2019. № 11. С. 3–12. DOI: doi.org/10.15407/visn2019.11.003
5. Кант І. К вечному миру. Філософський проект. 1795. Кант І. *Сочинения*. В 8-ми т. Т.7. М. : Чоро, 1994. С. 5–56.
6. Кант І. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. 1784. Кант І. *Сочинения*. В 8-ми т. Т.8. М. : Чоро, 1994. С. 12–28.

7. Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории. 1786. Кант И. *Сочинения*. В 8-ми т. Т. 8. М. : Чоро, 1994. С. 72–88.
8. Клаузевиц К. фон. *Про війну*. Ч. I. / пер. з нім. І. Андрущенко. Львів : Астролябія, 2015.
9. Лютер М. Могут ли воины обрести Царство Небесное. Лютер М. *Время молчания прошло: Избранные произведения 1520–1526 гг.* Харків : Око, 1994. С. 181–224.
10. Мак'явеллі Н. *Флорентійські хроніки; Державець*. Харків : Фоліо, 2013. 509 с.
11. Пролеєв С. В. Самозаперечення сучасної Європи: Європа цінностей versus Європа інтересів. *Філософська думка*. 2017. № 5. С. 9–16.
12. Пролеєв С. В., Зимовець Р. В., Кобець Р. В. *Дискурси у глобальному світі*: Колективна монографія. Київ : Дух і Літера, 2023. 276 с.
13. Ролз Дж. *Теорія справедливості*. Київ : Основи, 2001. 822 с.
14. Aquinas T. *The Summa Theologica*. Online Edition, 2000. URL: <http://newadvent.org/summa>.
15. Lee S. *Ethics and War. An introduction*. Cambridge University Press. 2012.

REFERENCES

- Weizsäcker, E. von & Wijkman, A. (2019). *Come On! Capitalism, Short-termism, Population and the Destruction of the Planet*. A Report to the Club of Rome. Kyiv: Summit-Knyha. [In Ukrainian].
- Weber, M. (1998). Calling to Politics. In M. Weber. *Sociology. Universal Historical Analyses. Politics*. O. Pohorilyi (Trans.). Kyiv: Osnovy, 173-191. [In Ukrainian].
- Yermolenko, A. M. (2017). The Concept of Deliberative Democracy within the Context of the Idea of Incompleteness of Enlightenment. *Philosophical Thought*, 5, 16-21. [In Ukrainian].
- Yermolenko, A. M. (2019). The Academic Philosophy as a “New Enlightenment” for the Dialogic Civilization. *Visnyk of the National Academy of Sciences of Ukraine*, 11, 3-12. DOI: doi.org/10.15407/visn2019.11.003. [In Ukrainian].
- Kant, E. (1994). Perpetual Peace: A Philosophical Sketch. 1795. In E. Kant. *Works*. In 8 vol. V. 7. M.: Choro.

- Kant, E. (1994). The Idea of a Universal History on a Cosmopolitical Plan. In E. Kant. *Works*. In 8 v. Vol.8. M.: Choro.
- Kant, E. (1994). Conjectural Beginning of Human History. In E. Kant. *Works*. In 8 v. Vol. 8. M.: Choro.
- Clausewitz, C. Von. (2015). On War. P. I. I. Andrushchenko (Trans.). Lviv: Astrolabe. [In Ukrainian].
- Luther, M. (1994). Whether Soldiers, too, can be Saved. In M. Luther. *A Time to Break Silence: The Selected Works of 1520-1526*. Kharkiv: Oho.
- Machiavelli, N. (2013). *Florentine Histories; The Prince*. Kharkiv: Folio. [In Ukrainian].
- Proleev, S. V. (2017). A Self-denial of Modern Europe: the Europe of values versus the Europe of interests. *Philosophical Thought*, 5, 9-16. [In Ukrainian].
- Proleev, S. V., Zymovets, R. V. & Kobets, R. V. (2023). *The Discourses in the Global World*: Collective monograph. Kyiv: Duh i Litera. [In Ukrainian].
- Rawls, J. (2001). *Theory of Justice*. Kyiv: Osnovy. [In Ukrainian].
- Aquinas, T. (2000). *The Summa Theologica*. Retrieved from <http://newadvent.org/summa>
- Lee, S. (2012). *Ethics and War*. An introduction. Cambridge University Press.

Yevhen Muliarchuk

Doctor of Philosophical Sciences, Senior research fellow of H. Skovoroda Institute of Philosophy of the NAS of Ukraine, Kyiv, Ukraine; e-mail: Muliarchuk@nas.gov.ua; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3053-0451>

The challenges before Enlightenment and the prospects of peace

Abstract

The article aims at the ethical problems of the restoration of peace in the context of the challenges of the Russian-Ukrainian war. It presents the analysis of the situation of crisis of Enlightenment's ideals of peace arrangement of the world on

the base of the universal values and a priori principles of human mutual understanding. The development of ideas of a just peace and ethical arguments regarding the justification of war from the Middle Ages (Augustine, Aquinas) to modern times and the present time are analyzed. The particular topic of the article is the Kantian ethics of peace in its determination to the rational conditions of coexistence of nations. Like the other thinkers of Renaissance, Reformation, and European Enlightenment, such as particularly Machiavelli and Luther, Kant understood the natural character of wars and their political purpose, but pursued the task of social improvements for their elimination in the future. Those tasks are known in the settlement of international public laws for the federation of republican states. Nowadays, the project of Enlightenment is levered off its ground by the presence of the states with oppressive rule. Therefore, the paper analyzes the problem of understanding between the sides of contemporary wars, especially in the Russian-Ukrainian conflict, as the incommensurability of the archaic discourse of the states with oppressive rule, which persist on the will of the particular nations, with modern discourse of the leading world democracies. The relevant ethical strategy of how to reach mutual understanding presents the idea of the new Enlightenment. This concept has been developed by the Western and Ukrainian philosophers and the intellectuals from wide social spheres. It covers not only wars, but also other global issues, including ecological, because the war of humans against nature is an important problem of new Enlightenment too.

Keywords: *the Russian-Ukrainian war, peace, discourse, parity, justice, humanity, new Enlightenment.*

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

УДК 130.1+141+171+177

DOI 10.35423/2078-8142.2024.1.1.5

Я. В. Любивий,

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>

РОЗУМІННЯ СТРУКТУРИ ДОСВІДУ У КЛАСИЧНОМУ ПРАГМАТИЗМІ ТА ПОДОЛАННЯ ПОСТМОДЕРНІЗМУ

Сучасна глобальна економічна, кліматична й військово-політична криза, що край загострилася після 24.02.2022, засвідчує, що у світі завершується доба Постмодерну й постправди і прискорюється кардинальна трансформація суспільства. Постмодерністська філософія не спроможна відповідати на виклики сьогодення, позаяк вона всю повноту пізнавального й практичного досвіду зводить до досвіду лінгвістичного, а життєву практику – до саморефлексивних актів самореференції, деконструкції, реінтерпретації, тобто різних процедур мовної гри. Такий підхід не дає людині можливості активно покращувати ситуацію у суспільстві в умовах глобальної кризи. На противагу цьому класичний прагматизм реалізує основні запити філософії постмодернізму стосовно: уникнення постулювання трансцендентальних цінностей; відмови, на відміну від метафізики, від привілейованої пізнавальної та ціннісної позиції; непокладання на гранднاراتиви, котрі є підставою неоколоніалізму; а також віднаходження способів діяти у ситуаціях відсутності абсолютної істини (Л. Хікмен). Проте, прагматизм, крім реалізації запитів філософії постмодернізму, спирається на всю повноту когнітивного й практичного досвіду людини, не спрощуючи структуру останнього. Прагматизм висуває гіпотези відносно картини світу

та моделей, алгоритмів і способів власної діяльності людини, експериментально перевіряє їх ефективність у досвіді пізнавальної й практичної діяльності за допомогою зворотних зв'язків, що дає змогу запропонувати нові, більш релевантні гіпотези щодо реальності як такої та моделей, алгоритмів і способів цієї діяльності. Реалізуючи запити філософії постмодернізму, прагматизм водночас долає звуження структури досвіду людини лише до лінгвістичного і у цьому сенсі є пост-постмодернізмом. Прагматизм розглядає мораль як чинник, який цільно вплетений у діяльнісний досвід людини і має як суб'єктивний, так і об'єктивний виміри, що втілюється у об'єктивний результат і сприяє реалізації важливих для людини цінностей – безпеки, добробуту, здоров'я, задоволеності життям. Моральні настанови та цінності, притаманні індивідам, агрегуються як гіпотези у процесі вироблення спільного рішення у їхній дискусії та взаємодії, оцінюються у результаті сумісної діяльності як своєрідного експерименту зі зворотнім зв'язком і стають звичкою (формою, алгоритмом і способом діяльності). Звички є не лише інструментом діяльності, а й інструментом оцінювання результатів діяльності і є передумовою як виробництва засобів існування людини, так і створення більш досконалих інноваційних суспільних відносин. Прагматизм спирається на життєвий досвід людини та експериментальну науку і є продуктивною гуманістичною концепцією, що сприяє свободі й добробуту людини. Коли суспільство перебуває у ситуації цивілізаційної трансформації, що супроводжується екологічними катастрофами та війнами, прагматистський підхід є досить ефективним. У даній ситуації суспільство має зосередити максимум можливих ресурсів на виживанні, а також творчому розвитку тих індивідуальних та інституціональних можливостей, що сприяють його життєздатності, зберігають ідентичність та забезпечують свободу людини.

Ключові слова: прагматизм, постмодернізм, досвід, структура досвіду, практична діяльність, мораль, війна.

Після 24.02.2022 для більшості громадян демократичних країн стало очевидним, що у світі відбувається кардинальна цивілізаційна трансформація, яка змінює поступ історії і є аналогічною за значенням, але набагато масштабнішою за впливом, ніж аграрна

революція (Ю. Н. Харарі) [4, с. 107], епохальні зміни «вісьового» часу (К. Ясперс) [8, с. 6] та індустріальна революція. Інноваційними технологіями сучасної трансформації є відновлювальна енергетика (Дж. Рифкін) [13] та штучний інтелект (М. Тегмарк) [16]. Ця трансформація відбувається на тлі зростаючої загрози кліматичної катастрофи та відповідної необхідності впровадження відновлювальної енергетики, а також розв'язання гострих соціально-політичних проблем у більшості країн світу. Зрозуміло, що ефективне розв'язання цих глобальних проблем з позицій постмодерністського підходу та політики постправди є досить малоімовірним. Тому у XXI ст. у сфері філософської думки відбувається подолання певних обмеженостей постмодернізму шляхом «повернення» до класичного прагматизму, який у такій ситуації виявляється пост-постмодернізмом.

Притаманна представникам Постмодернізму критика метафізичного підходу філософії Модерну, на якій вони акцентують, системно проводилася представниками прагматизму ще раніше – від 1870-х років [5, с. 54]. Л. Хікман у праці «Прагматизм як пост-постмодернізм» відзначає, що ще за півстоліття до того, як термін «постмодернізм» став застосовуватися у працях з філософії, прагматизм вже адаптував антифундаменталістський підхід до традиціоналістської метафізики, що відповідає програмі Ф. Ліотара про запобігання гранднаративам у філософському дискурсі [5, с. 2]. Л. Хікмен відзначає: «З погляду класичного Прагматизму... постмодернізм продовжує страждати від двох труднощів, котрі Прагматизм вже подолав: як враховувати та використовувати об'єктивність; та як припинити процеси нескінченної самореференції, переописування та реінтерпретації таким чином, щоб створити надійні умови для дій» [5, с. 2]. У цьому сенсі класичний прагматизм вже здійснив цю роботу і, водночас, є вільним від недоліків постмодерністів, тому його можна назвати пост-постмодернізмом [5, с. 14], оскільки він долає надмірну увагу постмодернізму до деконструкцій і не зводить повноту досвіду людини до мовної гри.

Філософський постмодернізм, на думку Л. Хікмена, заперечує деякі ключові твердження, методи й висновки філософії від Р. Декарта до Г. Гегеля, які він вважає фундаменталізмом й епістемологіч-

ним ексклюзивізмом, і які закорінені у традиції, що тягнуться ще від Платона й Арістотеля. Згідно з філософією постмодернізму, такі поняття, як «природа», «майбутнє» не гарантують нейтральності та об'єктивності. Крім того, сфери діяльності людини, що використовує мову, є не референтними, а саморефлексивними системами і тому не можуть створювати та підтримувати смисли та цінності. Іншими словами, постмодернізм намагається конструювати смисли поза контекстом трансцендентних цінностей та намагається відшукати можливості діяти у ситуації відсутності абсолютної істини [5, с. 15]. Філософський постмодернізм виступає з позицій культурного лібералізму, заперечуючи гранднаративи, котрі є підставою колоніалізму [5, с. 17], а метафізика у будь-якій формі є неприйнятною, позаяк вона необґрунтовано закликає до привілейованої позиції однієї із сторін та відкидає відмінності життєвого досвіду людей із фундаментальних питань [5, 18].

Особливу увагу Л. Хікмен звертає на позицію Р. Рорті, котрий за освітою був доктором філософії, проте, займаючись проблемами порівняльного літературознавства [5, с. 16], висловлював відразу до метафізики [5, с. 18]. На противагу цьому Л. Хікмен відзначає, що представник класичного прагматизму Дж. Дьюї, котрий також заперечував трансцендентальну метафізику, «не був постмодерністом, а займав позицію суттєво змістовнішу і яка виходить за межі «безпомилкового» погляду на речі. Іншими словами, Дьюї був пост-постмодерністом [5, с. 18]. Водночас, для Дьюї філософія як така продовжує залишатися «релевантною» [5, с. 62].

Якщо філософський постмодернізм для подолання трансцендентальної метафізики та світоглядного колоніалізму вдавався до латентно притаманних йому гіперреалістичних тенденцій, то Дж. Дьюї долає названі труднощі, з якими зіштовхнувся філософський постмодернізм з «позицій еволюційного натуралізму, що ґрунтується на емпіричному спостереженні та експериментальній роботі антрополога та еволюційного біолога» [5, с. 19]. Л. Хікмен зауважує, що, на думку Дж. Дьюї, для людей дослідження є важливим компонентом комунікації, який може побудувати зв'язки між іншими ізольованими культурами та дисциплінами з врахуванням

того, що вони здатні виконувати когнітивістську роботу у певному середовищі, включаючи соціальне середовище, і у цьому сенсі виробляють у собі також і спільні особистісні риси. На відміну від Р. Рорті, котрий заперечує роль філософії у функціонуванні науки у контексті людської діяльності, для Дьюї філософія є критичним медіумом, який є ефективним посланцем, своєрідним «офіцером-зв'язківцем», котрий робить взаємно зрозумілими провінційні, занадто спеціалізовані та формалізовані мови, універсалізуючи їх трансдисциплінарні значення, якими вони обмінюються [5, с. 19].

На думку Л. Хікмена, Дьюї є постмодерністом у тому сенсі, що він реконструював і почав працювати над тим, що постмодерністи просто відкинули: набір органічних функцій або діяльності, які є природними для людей як групи, що зумовлено їх спільною еволюцією, і це можна використовувати як частину процесу тестування та забезпечення базових цілей, а дослідження вбудовано у комунікацію як природна органічна функція людини як живого організму [5, с. 20]. Людині, згідно з прагматизмом, притаманна натуралістична метафізика, як своєрідна природна настанова, а об'єктивність означає, що можна у колективному дискурсі щось заперечити стосовно тлумачення подій та становища речей у дійсності [5, с. 20].

Л. Хікмен розкриває діалектику модерністського та постмодерністського світоглядів. Якщо модерністи виходили з позицій фундаменталізму, есенціоналізму та реалізму, то постмодерністи акцентують увагу на неукоріненості, наративізмі та номіналізмі [5, с. 22]. Дьюї, на думку Л. Хікмена, не відмовляється від метафізики як такої; він відмовляється від трансцендентальної метафізики, проте конструює натуралістичну метафізику, котра спирається на емпіричні дані конкретних наук [5, с. 26], а отже, і онтологічні побудови не відкидаються як такі, але вони спираються не на трансцендентальну метафізику, а на певний синтез фактологічних даних конкретних наук. У цьому сенсі Д. Дьюї є, на думку Л. Хікмена, пост-постмодерністом [5, с. 29].

Як відзначає Л. Хікмен, Р. Рорті сконструював новий тип прагматизму, поєднавши його з французькою постмодерністською філософією [5, с. 49]. Водночас, він редукував проблематику філософії

до лінгвістичної, а наукове дослідження звів до вибору більш-менш вдалого набору слів, прийшовши врешті-решт до крайньої форми когнітивного релятивізму [5, с. 51]. У такому разі культурне й моральне життя стає також край релятивізованим і кожна суб'єктивна точка зору відчуває себе такою, що займає привілейовану позицію [5, с. 52]. Постмодернізм таким чином спрощує структуру людського досвіду, зводячи його до площини досвіду лінгвістичного.

Проте, і класичний прагматизм у останніх десятиліттях XIX ст. також критикував філософію модернізму й картезіанський дуалізм, але він залишав як точку опору у житті людини її індивідуальні й інституціональні звички, а отримуване знання вважав платформою для дій, на основі яких можна також вибудовувати все нові й нові такі платформи [5, с. 53]. Класичний прагматизм у пізнанні й діяльності виходить з фалібілізму, припущення, що у пізнанні може бути помилка, і тому робочі гіпотези й емпіричні правила, а також перевірені інструменти можуть бути переглянуті відповідно до нових обставин, і це відкидає можливість гранднاراتивів [5, с. 53]. У цьому сенсі класичний прагматизм, як і постмодерністська філософія, долає метафізику картезіанства і, водночас, на відміну від останньої, створює передумови практичної реалізації здобутих знань.

Важливою для людської діяльності є і проблема свідомості. Якщо для Р. Рорті свідомість є децентралізованим г'юмівським «Я» [5, с. 58], і тому нібито існують непереборні відмінності людського досвіду [5, с. 42], то для класичного прагматизму «Я» виявляється не таким децентралізованим і є органічним комплексом імпульсів, звичок, поведінки, що глибоко вкорінені у природній історії людини чи організму й залежать від складного соціального середовища для свого росту й розвитку [5, с. 54]. Крім того, Л. Хікмен зазначає, що для Р. Рорті фізична реальність є не чим іншим, ніж «соціальним конструктором» [5, с. 55], а оскільки наукові стандарти об'єктивного дослідження інкорпоровані у систему організації демократії, то для постмодернізму демократичні процеси не мають об'єктивного підґрунтя, а є лише результатом довільної домовленості громадян [5, с. 58].

Прагматистський підхід відкриває можливість ґрунтовного аналізу проблем глобалізму й глобального громадянства, котре має правову опору у Загальній декларації прав людини 1948 р., що регулює питання торгівлі, довкілля, охорони здоров'я тощо. Наразі неурядові організації та групи по інтересам за допомогою електронної комунікації, котра швидко долає національні кордони, можуть об'єднуватися для обговорення та вирішення стратегічних та поточних питань, що їх турбують. Це сприяє виникненню або покращенню існуючих наднаціональних інститутів міжнародної кооперації й формуванню нового космополітизму та розширенню демократії [5, с. 32]. Завдячуючи такій кооперації, міжнародна громадянська спільнота приділяє більше уваги етичним питанням, дискутуючи з питань економічної та екологічної справедливості. Класичний прагматизм є досить актуальним підходом і дієвим методом для культивування глобального громадянства й усталеної глобальної публічності [5, с. 33].

На противагу Ж.-Ф. Ліотару, який вважає, що не повинно бути привілейованих методів, Л. Хікмен відзначає, що таким привілейованим методом може бути експериментальний метод [5, с. 34], котрий акцентує увагу на практичних наслідках, що є об'єктивними і які можуть коригуватися залежно від певних умов та обставин, оскільки, згідно з класичним Прагматизмом, наше поняття про ці наслідки є вичерпним поняттям відповідного об'єкта [5, с. 36]. Як зазначає Л. Хікмен, прагматизм розглядає дослідження як природну адаптивну діяльність, що пов'язана з органічною природою. На свідомому рівні дослідження починається із ситуацій, що викликають у людини сумнів щодо знань про дійсність, якими вона володіє, і для подолання цієї непевної ситуації вона прагне чітко визначити й сформулювати проблему. У цій ситуації людина використовує різноманітні інструменти, як абстрактні, так і конкретні, формулює гіпотези, котрі вона перевіряє всередині власної екзистенції, а також те, які виникли складності з мотивацією до діяльності [5, с. 37].

Із погляду прагматизму, індивідуальне «Я» людини існує лише у взаємозв'язках та комунікацією з іншими людьми. Так, для Дьюї, на думку Л. Хікмена, «Я» є способом асоційованого життя та

виникає зі спільного досвіду, що формується у комунікації. Водночас, над цією природною спільністю людей має набудовуватися моральний та естетичний чинник, який постійно свідомо підтримується за посередництвом емоцій та інтелекту [5, с. 40]. Естетична освіта в умовах культурної різноманітності є для прагматизму важливим компонентом формування світового громадянства й громадянського суспільства, і має охоплювати музику, архітектуру, літературу та інші мистецтва й ремесла [5, с. 38]. Прагматизм визнає факт культурних відмінностей між різними народами, проте заперечує скептичну версію культурного релятивізму і стверджує можливість створення спільнот навіть між найрізноманітнішими групами населення, що можуть бути об'єднаними на основі еволюційного натуранлізму [5, с. 42], тобто спільних рис біосоціальної природи, базових архетипів та цінностей людини.

Цінності людей можуть не збігатися, проте прагматизм має надійний експериментальний інструмент визначення й перевірки валідності тих чи інших цінностей на предмет того, яка з них є більш «цінною», більш важливою для гідного життя людини [5, с. 45]. Глобальне громадянство формується на основі спільних проблем людства враховуючи водночас розбіжності, що можуть виникати на місцевому, регіональному та національному рівнях [5, с. 46]. Глобальне громадянство, таким чином, спирається не на політичні орієнтири, а на експериментальний метод природничих і технічних наук, тому воно вимагає суворого дотримання експерименталізму [5, с. 47].

Прагматизм націлений насамперед на пошук найважливіших чинників, що забезпечують виживання та розвиток людини й суспільства. Одним із зазначених чинників є такі напрацьовані способи і схеми діяльності, як звички людини, що забезпечують найбільш ефективні її дії як у порівняно стабільному природному й соціальному середовищі, так і у ситуації стрімких соціальних змін. Останнє вимагає вироблення нових і вдосконалення старих звичок. Звички є результатом навчання і притаманні всім живим організмам. Як зазначає Л. Хікмен, у людини, яка навчається певним корисним вмінням та навичкам, частина звичок із часом стають несвідомими, крім того, звички стають засобом контролю певних дій [5, с. 244].

Виробляючи певні звички у власній уяві, людина свої ідеї та ідеали перетворює на певні стереотипи дій за допомогою тих чи інших мисленнєвих експериментів. Ці ідеї та ідеали стають засобами контролю того, наскільки вдало вироблена нова або вдосконалена стара звичка [5, с. 245]. Тварини також виробляють певні речі, але, як вважає Л. Хікмен, «люди, крім того, здатні виробляти звички, і їхня більша організаційна складність – більша здатність до самоконтролю – дає їм можливість вдосконалювати ці звички таким чином, що вони стають більш витонченими й більш відповідними їхній екзистенційній ситуації. Як і тварини, люди «наділені» запасом звичок. Проте, на відміну від тварин, вони здатні маніпулювати ними й покращувати вже існуючі старі звички, і створювати нові» [5, с. 245]. Якщо звичка є неадекватною у певних життєвих ситуаціях, людина може позбутися її, або переробити на більш ефективну, щоб вона могла працювати у майбутньому в аналогічних ситуаціях. Завдячуючи своїй раціональності і процедурам виявлення помилок, наука є самокритичною, самоконтролюючою й самоконтрольованою [5, с. 247], і тому вона допомагає вдосконалювати звички як усталені форми і схеми діяльності людини. Дослідники у сфері науки, котра є логічною самоконтрольованою конструкцією, що слугує основою сучасного виробництва, створюють більш потужні та витончені звички як форми й схеми практичної діяльності людини [5, с. 248]. У цілому, як відзначає Л. Хікмен, прагматизм не наголошує на суперечках між когнітивістами та прагматичними, не розглядає людський розвиток ні у термінах ідей, ні у термінах діяльності, а зосереджується головним чином на продукуванні звичок. Тобто, він обходить питання взаємовідносин теорії та практики і звертається насамперед до виробництва звичок [5, с. 254].

Роль і значення звички у прагматизмі відзначали також К. Лейбніс та Дж. Рейнольдс. Вони стверджували, що поєднання когнітивістського розуміння та тілесних навичок у понятті звички сприяє підвищенню продуктивності в усіх сферах життя, оскільки значна частина людської діяльності є результатом навчання, а не лише суто свідомих зусиль [10, с. 14].

Отже, прагматизм відсторонюється від тих філософських підходів, котрі намагаються з'ясувати те, яким чином ідеї виводяться з дійсності й реалізуються у дійсність у процесі практичних дій, позаяк це призводить до дуалізму ідей і дійсності. Відповідно до натуралістичної метафізики, якої дотримується прагматизм, людина у процесі життєдіяльності, подібно до інших біологічних організмів, виробляє певні адаптаційні звички й навчається їм у інших осіб власного виду. Але, на відміну від тварин, людина, завдячуючи логічному мисленню й науці, може цілеспрямовано покращувати вже існуючі свої звички як усталені форми, схеми та способи власної діяльності й створювати нові. Якщо та чи інша звичка є невдалою й неефективною, людина сумнівається у її ефективності і використовує логічне мислення, а у розвиненому соціумі – здійснює наукові дослідження й експериментує у пошуку більш ефективних форм, схем та способів діяльності.

Таким чином, на відміну від постмодерністської філософії і неопрагматизму, котрий має лінгвістичне спрямування, класичний прагматизм уникає нескінченних мовленнєвих деконструкцій й зосереджує увагу на процесі практичної діяльності.

Особливість філософського прагматизму, на думку Н. Решера, полягає у тому, що головне місце у ньому займає метод. Згідно із цим методом, твердження та тези прагматизму не перевіряють прямим чином результати практичної діяльності, а застосовують для цього методи опитування, що мають ймовірність досягнення консенсусу. Практика перевіряється не з погляду відповідності її результатів вихідним твердженням та тезам, а з точки зору можливості за допомогою практичних результатів надавати матеріали для успішного прогнозування та ефективного контролю застосування здобутих знань. Істина, на думку Н. Решера, тут оцінюється за допомогою процесів доказу й обґрунтування, за допомогою яких ми на практиці визначимо, що прийняти за істину. Пізнання – це своєрідна гра з природою у стеження за нею, щоб привести наші когнітивні моделі існування у відповідність до «реальних речей» [12, с. 75]. Осягнути реальність як таку з позиції Прагматизму не так просто, оскільки вона надзвичайно складна й багатогранна. Для орієнтації у

надзвичайно складному світі людина користується низкою наук, таких як фізика, хімія, біологія, економіка, соціологія, психологія тощо, які дають можливість у певному наближенні відтворити лише той чи інший аспект дійсності, проте вони не можуть точно спрогнозувати, що відбудеться з людиною у майбутньому. У практичній діяльності людина має використовувати ці науки, проте діяти вона може, лише висуваючи гіпотези щодо дійсності й постійно контролюючи міру їх реалізації.

Важливою функцією та практичним результатом науки, котра спирається на експериментальну базу, є здатність робити передбачення. А. Гуліан вважає, що це можливо на основі універсальної методології, яка, однак, ґрунтується на специфіці підходів, що розрізняють природну реальність, соціальну сферу та царину штучних речей, причому епістемологія та методологія тут мають підпорядковуватися онтології [3, с. 82]. Для прагматизму цілком є прийнятним плюралізм, відповідно до якого універсальна прагматистська методологія має діяти незалежно від того, застосовується вона до природних явищ, на які спрямовані природничі науки, чи до соціальної сфери, котру досліджують суспільні науки, чи до штучно створеною людиною реальності – засобів виробництва, інфраструктури, предметів мистецтва тощо. Наукове передбачення, як вважає А. Гуліан, потрібне для вироблення та прийняття практичного рішення. Передхоплюючи майбутнє, передбачаючи його, людина створює індикатори для того, що має бути зроблено, – вироблено певні приписи та алгоритми дій, – за допомогою яких людина має змогу розв'язати конкретну проблему [3, с. 86]. Наукове передбачення, що спирається на експериментальну базу, є передумовою приписів до діяльності, котра у процесі комунікації призводить до взаємодії задуму, процесу та результату як внутрішньої динаміки у свідомості людини, що спричиняє зовнішню динаміку у нормативному, організаційному та соціальному контексті [3, с. 94].

Дуже показово прагматистська методологія спрацьовує в економічній діяльності людини. На перший погляд, економічна теорія є раціонально-прагматичною за своїм поняттям, але вона не вичерпує зміст того різноманітного практичного знання, яке потрібно для

здійснення економічної діяльності. К. Грін та М. Стойєр вважають, що практикуючий економіст має постійно експериментувати та у кожній ситуації робити вибір способу конкретних дій [2, с. 122], хоча підготовка економістів зосереджена здебільшого на засвоєнні економічного аналізу та теоретичних методів мислення, а не розробці теорії економічної поведінки та методів експериментальної перевірки цих останніх теорій. Ніякий універсальний метод мислення не зможе керувати практичною діяльністю у сфері економіки. Забезпечити багатоманітність інструментів та навичок практичної економічної діяльності можливо лише при плюралістичному методологічному підході та використовуючи рівень емпіричного економічного дослідження. Зокрема, інженерний підхід до стабілізації економіки передбачає моделювання, а не причинно-наслідковий аналіз [2, с. 122]. Тут стосовно співвідношення економічної теорії та економічної діяльності можна виокремити принаймні три рівні: по-перше, економічна теорія, що призначена для пояснення та оцінки економічних процесів у суспільстві, по-друге, теорія економічної діяльності як узагальнення алгоритмів дій економічних агентів, і, по-третє, самі емпіричні економічно значущі цілеспрямовані дії агентів, котрі є водночас і експериментуванням з економічною реальністю, і вибором покрокових дій на основі зворотних зв'язків.

Економічні закони як такі не можуть спостерігатися безпосередньо, позаяк людина вибудовує певні теоретичні конструкції, які докладає до соціально-економічної реальності. На думку К. Грін та М. Стойєра, загальні твердження теорії відрізняються від експліцитно сконструйованої моделі, яка є конкретною версією довільно викладеної теорії [2, с. 124]. У боротьбі за споживача виробники використовують різноманітні ситуативні моделі пристосування до ринку відповідно до того чи іншого економічного кластера, враховуючи інформацію про ціни, розташування торгових точок, якості пропозиції тощо, де економічні закони у чистому вигляді маються на увазі лише у кінцевому підсумку [2, с. 135]. Прагматистська методологія виявляється такою, що ефективно працює як у реальних економічних ситуаціях, так і в економічній реальності в цілому, вдало поєднуючи

загальну економічну теорію, практичні моделі економічної діяльності й емпірично регульовану економічну практику.

У часи екстремальних умов життя суспільства, наприклад, екологічних катастроф чи війн, прагматистська ідея ефективності виробничої діяльності має бути посилена у тому напрямку, щоб усунути другорядні проекти діяльності у соціумі й сконцентруватися на розв'язанні найбільш критичних проблем для врятування життєздатності даного суспільства у контексті глобального виживання людства.

Прагматистський підхід в економічній діяльності не зводить її до редукціоністсько-моністичного зрізу і не обмежується лише питаннями комерційної доцільності, а звертає увагу на етичні компоненти цієї діяльності, що стосуються таких важливих соціальних цінностей, як добробут, суттєвим моментом якого є здоров'я та глобальна справедливість [1, с. 207]. Так, А. Сенсі вважає, що під час аналізу економічного аспекту людської діяльності потрібно виходити не лише з епістемічних (простота, логічність, ясність, універсальність) [1, с. 208], а й із етичних цінностей та соціальної важливості цієї діяльності, охоплюючи й глобальний вимір [1, с. 210]. А. Сенсі відрізняє, з одного боку, епістемічний статус економіки як науки (раціональність, об'єктивність-неупередженість переконань, претензій, ціннісних суджень, що стоять за оперативними виборами та оціночними практиками) і неепістемічні цінності, та оціночні судження, котрі також можуть фіксуватися за допомогою облікових записів та показників [1, с. 211]. Тут має враховуватися ціннісний плюралізм – вільні інтерпретації множинних конфліктуючих цілей та цінностей, що мають об'єктивне значення й існують у різних суб'єктів соціуму, що роблять той чи інший раціональний вибір [1, с. 212]. Прийняття раціональних рішень на суспільному рівні, що враховують ефективний і справедливий розподіл ресурсів, передбачає, як вважає А. Сенсі, перевірку правильності, легітимності та соціальної бажаності множини суперечливих цінностей і раціональних цілей у конкретних соціально-політичних умовах [1, с. 219].

Розв'язання питання морального значення економічної діяльності полягає, на думку А. Сенсі, у тому, щоб інкорпорувати

об'єктивні за своїм значення множинні контекстуальні інтер-суб'єктивні цінності в економічній моделі без шкоди для об'єктивно-неупереджених суджень, що лежать в основі наукових досліджень та виробництві наукових знань [1, с. 221]. Для цього потрібно агрегувати індивідуальні рейтинги корисності на колективному рівні і виходити не з абстрактних принципів раціональності, а з встановлення узгодженості цінностей етичного та соціального значення з раціональною поведінкою [1, с. 224]. Узгодження цілей діяльності громадянського суспільства, котре має право обирати життєві принципи та цінності, здійснюється шляхом публічних дебатів і демократичних процедур обговорення [1, с. 229]. Що повніше громадянське суспільство бере участь в обговоренні та дебатах, то більш строгим, обґрунтованим й надійним буде управлінське наукове знання про суспільство, на основі якого воно може діяти [1, с. 230]. Одночасне поєднання плюральних «контекстуальних цінностей та об'єктивно-неупереджених суджень здатне забезпечити дієві показники добробуту, здоров'я та справедливості, які можна використовувати для підтвердження неупередженого та об'єктивного виробництва наукових знань у сучасному комплексі демократії як у локальному, так і у глобальному вимірі» [1, с. 231].

Прагматистський підхід в економіці є раціональним та ефективним ще й тому, що він враховує реальні цінності людини й суспільства, які неможливо вичерпно сформулювати, проте можна покровоко контекстуально й експериментально оцінювати й реалізовувати, використовуючи на кожному такому кроці зворотний зв'язок. Найголовніші з цих цінностей мають об'єктивний прояв і охоплюють життя, здоров'я, добробут, ідентичність та існують у розгалуженому контексті великої кількості інших, до повної експлікації яких можна наближатися нескінченно як у ситуації із квадратурою кола. Базові цінності реалізуються через цінності інструментальні, які мають бути ефективними в адаптації людини до природного й соціального середовища і які мають постійно розвиватися й бути висококонкурентними у змаганні між соціумами. Предметом змагальності має бути не лише рівень технологій, а й рівень суспільних відносин та соціального управління. До того ж, високі технології здебільшого

виробляються у тих соціумах, у яких існують демократичні суспільні відносини й високий рівень менеджменту у виробництві, конструкторській та науковій діяльності.

Відповідно до прагматизму, моральні цінності разом із засобами їх реалізації є невід'ємним компонентом діяльності людини (М. Сантореллі) [14, с. 12]; для прагматизму важливим є поняття моральної практики (С. Марчетті) [11, с. 4]; у розв'язанні моральних проблем має застосовуватися експериментальний підхід, як і у природничих науках (Б. П. Ібанес) [7, с. 10]; моральні судження є експериментальними гіпотезами й перевіряються досвідом у об'єктивних життєвих ситуаціях (М. Кленк) [9, с. 14]; з позиції прагматизму, гуманізм має спиратися на реальну людську діяльність й уникати метафізичних обґрунтувань (У. Шуленберг) [15, с. 5]. Для розв'язання екологічних проблем у їх моральному та соціальному аспекті найбільш ефективними з погляду прагматизму є демократичні процедури за активної участі всіх членів суспільства, коли вивільняється особистісний потенціал людини і вона співпрацює з громадою [6, с. 12].

Отже, прагматизм розглядає мораль не у сенсі метафізичного протиставлення та пошуків поєднання вольового суб'єктивного переживання та об'єктивного результату, а як чинник, вплетений у досвід адаптаційно-інноваційної діяльності людини, котра має низку інших аспектів: економічний, політичний, естетичний тощо, а також враховує важливі для життя людини цінності, зокрема безпеку, добробут, здоров'я, задоволеність життя та ін. Різноманітні моральні настанови та цінності, які притаманні індивідам, агрегуються, синхронізуються як гіпотези у процесі вироблення спільного рішення у їхній дискусії та взаємодії й оцінюються у результаті сумісної економічної, соціально-політичної та іншої діяльності як своєрідного експерименту із зворотнім зв'язком, стають звичкою (формою, алгоритмом та способом діяльності). Якщо іншим живим істотам звички притаманні від природи та доповнюються інстинктивним навчанням, то людина має ту особливість, що вона виробляє нові звички як форми, алгоритми та способи діяльності, в які входить також і наукове пізнання. Звички є не лише інструментами діяльності, а й

інструментами оцінювання результатів діяльності і є основою як виробництва засобів існування, так і створення більш досконалих інноваційних суспільних відносин. Прагматизм заперечує трансцендентальну метафізику, але не заперечує метафізику натуральну, що спирається на життєвий досвід, та експериментальну науку і є продуктивною гуманістичною концепцією, що сприяє добробуту, здоров'ю та свободі людини у сучасному демократичному соціумі.

Підсумовуючи відзначимо, що прагматизм раніше від постмодерністських філософів подолав метафізичний фундаменталізм та епістемологічний ексклюзивізм філософії від Р. Декарта до Г. Гегеля. Прагматизм не використовує таке, наприклад, поняття як «природа» котре не гарантує об'єктивності; не постулює трансцендентних цінностей; знаходить способи діяти у ситуаціях відсутності абсолютної істини; не намагається на відміну від метафізики займати привілейовану позицію; не покладається на гранднаративи, котрі є підставою колоніалізму тощо. Крім того, класичний прагматизм виходить з позицій фалібілізму, вважаючи, що у людському пізнанні можливі помилки і тому робочі гіпотези можуть бути переглянуті відповідно до обставин, що складаються, і це дає можливість уникнути гранднаративів. Водночас, прагматизм, на відміну від філософії постмодернізму, враховує та використовує об'єктивність та не скочується до нескінченної самореференції, деконструкції та переінтерпретації. Так, Р. Рорті сконструював свою філософську концепцію шляхом поєднання французького постмодернізму з прагматизмом, звузивши проблематику останнього до лінгвістичної і дійшовши до лінгвістичного релятивізму, який він зробив привілейованою суб'єктивною позицією. У такому разі неопрагматизм Р. Рорті втрачає можливість, що була притаманна класичному прагматизму, вважати повноту досвіду людини точкою опори у практичному житті та використовувати здобуті людиною знання в якості платформи для дій. У такому разі, долаючи звуженість позиції постмодернізму та спираючись на індивідуальні й інституціональні звички та досвід людини, класичний прагматизм постає як пост-постмодернізм.

Таким чином, філософія постмодернізму суттєво спрощує структуру досвіду людини, зводячи його до лінгвістичного, а життєву практику – до саморефлексивних актів самореференції, деконструкції, реінтерпретації, тобто різних процедур мовної гри. Це врешті-решт приводить людину до крайнього когнітивного скептицизму. Прагматизм, навпаки, спирається на складну структуру когнітивного і практичного досвіду людини, що дає їй можливість активно діяти у природному та соціальному світі, висуваючи гіпотези, зокрема й наукові, щодо природи світу й ефективності моделей та алгоритмів власної практичної діяльності. Названі гіпотези перевіряються на досвіді у процесі практичної діяльності за допомогою зворотних зв'язків, що відкриває можливість отримати нові, більш релевантні гіпотези щодо реальності й моделей та алгоритмів діяльності.

Прагматистський підхід є ефективним і тоді, коли суспільство перебуває у ситуації цивілізаційної трансформації, що супроводжується екологічними катастрофами та війнами. У даному випадку суспільство має зосередити максимум можливих ресурсів на виживанні, а також творчому розвитку тих якостей, що забезпечують його життєздатність. Спектр та варіабельність свободи вибору тут спрямовуються на збереження ідентичності та свободи людини й суспільства у майбутньому.

ЛІТЕРАТУРА

1. Cenci A. The «Economic Method» and Its Ethical Component: Pluralism, Objectivity and Values in Amartya Sen's Capability Approach / ed. Gonzalez W. J. *Methodological Prospects for Scientific Research. From Pragmatism to Pluralism*. Synthese Library 430. 247 p. Springer Nature Switzerland AG, 2020. P. 207–234. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-030-52500-2_11
2. Greene C., Steuer M. The Methodology of Theories in Context: The Case of Economics Clustering / ed. Gonzalez W. J. *Methodological Prospects for Scientific Research. From Pragmatism to Pluralism*. Synthese Library 430. 247 p. Springer Nature Switzerland AG, 2020. P. 121–140. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-030-52500-2_7

3. Guillian A. Methodological Incidence of the Realms of Reality: Prediction and Complexity / ed. Gonzalez W. J. *Methodological Prospects for Scientific Research. From Pragmatism to Pluralism*. Synthese Library 430. 247 p. Springer Nature Switzerland AG, 2020. P. 81–98. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-030-52500-2_5
4. Харпi Н. Ю. *Sapiens. Людина розумна. Коротка історія людства*. Київ : Форс Україна, 2021. 544 с.
5. Hickman L. A. *Pragmatism as Post-Postmodernism. Lessons from John Dewey*. Fordham University Press, 2019. Project MUSE. 284 p. DOI: 10.1353/book.63578
6. Honnacker A. Environmentalism and Democracy. Pragmatist Perspective on a Precarious Relation. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy. Democracy as a Form of Life*. 2022. XII-2. P. 1–22. DOI: 10.4000/ejap.2132
7. Ibanez B. P. The (Very Needed) Experimental Turn in Ethics. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*. 2021. XIII-2. Pragmatist Ethics: Theory and Practice. P. 1–17. DOI: 10.4000/ejap.2455
8. Jaspers K. *The Origin and Goal of History*. Yale University Press, 1965. 294 p.
9. Klenk M. Pragmatism and Moral Objectivity. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*. 2021. XIII-2. Pragmatist Ethics: Theory and Practice, P. 1–19. DOI: 10.4000/ejap.2677
10. Legg C., Reynolds J. Habits of Mind. New Insights for Embodied Cognition from Classical Pragmatism and Phenomenology. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*. 2022. XIV-2. Pragmatism and Phenomenology: A Metaphilosophical Reconsideration. P. 1–21. DOI: 10.4000/ejap.2994
11. Marchetti S. Introduction to Pragmatist Ethics: Theory and Practice. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy. Pragmatist Ethics: Theory and Practice*. 2021. XIII-2. P. 1–8. DOI: 10.4000/ejap.2664
12. Rescher N. Metodological Pragmatism / ed. Gonzalez W. J. *Methodological Prospects for Scientific Research. From Pragmatism to Pluralism*. Synthese Library 430. Springer Nature Switzerland AG, 2020. 247 p. P. 69–80. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-030-52500-2_4
13. Rifkin J. *The Third Industrial Revolution: How Lateral Power is Transforming Energy, the Economy and the World*. First published in 2011 by Palgrave Macmillan. New York : St. Martin's Press LLC. 304 p.
14. Santarelli M. Between Problematization and Evaluation. Some Remarks on Pragmatism and Genealogy. *European Journal of Pragmatism and* 90

American Philosophy. 2021. XIII-2. Pragmatist Ethics: Theory and Practice. P. 1–18. DOI: 10.4000/ejrap.2450

15. Schulenberg U. Pragmatism, Humanism and Form. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*. 2021. XIII-2. Pragmatist Ethics: Theory and Practice. P. 1–22. DOI: 10.4000/ejrap.2563

16. Тегмарк М. *Життя 3.0. Доба штучного інтелекту*. К. : Наш формат, 2019. 432 с.

REFERENCES

Cenci, A. (2020). The “Economic Method” and Its Ethical Component: Pluralism, Objectivity and Values in Amartya Sen’s Capability Approach. W. J. Gonzalez (Ed.). In *Methodological Prospects for Scientific Research. From Pragmatism to Pluralism*. Synthese Library 430. Springer Nature Switzerland AG, pp. 207-234. https://doi.org/10.1007/978-3-030-52500-2_11

Greene, C. & Steuer, M. (2020). The Methodology of Theories in Context: The Case of Economics Clustering. W. J. Gonzalez (Ed.). In *Methodological Prospects for Scientific Research. From Pragmatism to Pluralism*. Synthese Library 430. Springer Nature Switzerland AG, pp. 121-140. https://doi.org/10.1007/978-3-030-52500-2_7

Guillian, A. (2020). Methodological Incidence of the Realms of Reality: Prediction and Complexity. W. J. Gonzalez (Ed.). In *Methodological Prospects for Scientific Research. From Pragmatism to Pluralism*. Synthese Library 430. Springer Nature Switzerland AG, pp. 81-98. https://doi.org/10.1007/978-3-030-52500-2_5

Harari, Y. N. (2021). *Sapiens. A Brief History of Humankind*. Kyiv: Fors Ukraina. [In Ukrainian].

Hickman, L. A. (2019). *Pragmatism as Post-Postmodernism*. Lessons from John Dewey. Fordham University Press. Project MUSE. doi:10.1353/book.63578

Honnacker, A. (2020). Environmentalism and Democracy. Pragmatist Perspective on a Precarious Relation. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy. Democracy as a Form of Life*. XII-2, 1-22. DOI: 10.4000/ejrap.2132

Ibanez, B. P. (2021). The (Very Needed) Experimental Turn in Ethics. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, XIII-2, pp. 1-17. Pragmatist Ethics: Theory and Practice. DOI: 10.4000/ejpap.2455

Jaspers, K. (1965). *The Origin and Goal of History*. Yale University Press.

Klenk, M. (2021). Pragmatism and Moral Objectivity. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, XIII-2, 1-19. Pragmatist Ethics: Theory and Practice. DOI: 10.4000/ejpap.2677

Legg, C. & Reynolds, J. (2022). Habits of Mind. New Insights for Embodied Cognition from Classical Pragmatism and Phenomenology. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, XIV-2, pp. 1-21. Pragmatism and Phenomenology: A Metaphilosophical Reconsideration. DOI: 10.4000/ejpap.2994

Marchetti, S. (2021). Introduction to Pragmatist Ethics: Theory and Practice. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*. *Pragmatist Ethics: Theory and Practice*, XIII-2, pp. 1-8. DOI: 10.4000/ejpap.2664

Rescher, N. (2020). Metodological Pragmatism. W. J. Gonzalez (Ed.). In *Methodological Prospects for Scientific Research. From Pragmatism to Pluralism*. Synthese Library 430. Springer Nature Switzerland AG, pp. 69-80. https://doi.org/10.1007/978-3-030-52500-2_4

Rifkin, J. (2011). *The Third Industrial Revolution: How Lateral Power is Transforming Energy, the Economy and the World*. First published in 2011 by Palgrave Macmillan. St. Martin's Press LLC. New York.

Santarelli, M. (2021). Between Problematicization and Evaluation. Some Remarks on Pragmatism and Genealogy. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, XIII-2. Pragmatist Ethics: Theory and Practice, pp. 1-18. DOI: 10.4000/ejpap.2450

Schulenberg, U. (2021). Pragmatism, Humanism and Form. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, XIII-2, Pragmatist Ethics: Theory and Practice, pp. 1-22. DOI: 10.4000/ejpap.2563

Tegmark, M. (2019). *Life 3.0. Being Human in the Age of Artificial Intelligence*. Kyiv: Nash format. [In Ukrainian].

Valeriy Lyubiviy

Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Leading Researcher of H. S. Skovoroda Institute of Philosophy of National Academy of Science of Ukraine, Kyiv, Ukraine; e-mail: yaroslav.lyubiviy@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9929-7323>

Understanding the structure of experience in classical Pragmatism and overcoming Postmodernism

Abstract

The current global economic, climate and military-political crisis which has become extremely acute after 02.24.2022 shows that the era of postmodernity and post-truth is coming to an end in the world and the radical transformation of society is accelerating. Postmodern philosophy is unable to respond to today's challenges as it reduces the fullness of cognitive and practical experience to linguistic experience and life practice to self-reflective acts of self-reference, deconstruction, reinterpretation i.e. various procedures of the language game. This approach does not allow a person to actively improve the situation in society in conditions of a global crisis. In contrast to this, classical Pragmatism implementing the main requests of the philosophy of postmodernism regarding: avoiding the postulation of transcendental values; refusal in contrast to metaphysics from occupying a privileged cognitive and value position; not relying on grand narratives which are the basis of neocolonialism; as well as finding ways to act in situations where there is no absolute truth (L. Hickman). However, Pragmatism in addition to implementing the demands of the philosophy of postmodernism relies on the fullness of the cognitive and practical experience of a person without simplifying the structure of the latter. Pragmatism puts forward hypotheses regarding the picture of the world and models, algorithms and methods of a person's own activity, experimentally, checks their effectiveness in the experience of cognitive and practical activity with the help of feedback which allows to propose new more relevant hypotheses regarding reality as such and models, algorithms, and methods of this activity. Realizing the demands of the philosophy of postmodernism, Pragmatism at the same time overcomes the narrowing of the structure of human experience only to the linguistic and in this sense is post-postmodernism. Pragmatism considers morality as a factor that is tightly woven into the activity experience of a person and has both a subjective and an objective dimensions which is embodied in an objective result and contributes to the

realization of values important to a person - safety, well-being, health, life satisfaction. Moral guidelines and values inherent to individuals are aggregated as hypotheses in the process of developing a joint decision in their discussion and interaction are evaluated as a result of joint activity as a kind of experiment with feedback and become a habit (form, algorithm and method of activity). Habits are not only a tool of activity, but also a tool for evaluating the results of activity and are a prerequisite for both the production of human means of livelihood and the creation of more perfect innovative social relations. Pragmatism is based on human life experience and experimental science and is a productive humanistic concept that promotes human freedom and well-being. When society is in a situation of civilizational transformation accompanied by environmental disasters and wars a pragmatic approach is quite effective. In this situation the society must concentrate the maximum possible resources on survival as well as creative development of those individual and institutional opportunities that contribute to its viability, preserve identity, and ensure human freedom.

Keywords: *pragmatism, postmodernism, experience, structure of experience, practical activity, morality, war.*

УДК 130.3:171

DOI 10.35423/2078-8142.2024.1.1.6

Б. Т. Бень,
аспірант Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України,
м. Київ, Україна
e-mail: bohdan1ben@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9823-3205>

ОНТОЛОГІЯ МНОЖИННОЇ ЄДНОСТІ ВІЛЬЯМА ДЖЕЙМСА: ПИТАННЯ ІНДИВІДУАЛЬНОЇ АВТОНОМІЇ ТА ВІДНОШЕННЯ МІЖ ЧАСТИНОЮ І ЦІЛИМ

У статті проаналізовано концепцію множинної єдності Вільяма Джеймса, в якій він прагне узгодити підхід плюралізму та монізму. Стаття розкриває, як така концепція множинної єдності трансформує сприйняття опозицій індивідуальне-загальне та індивідуалізм-голізм. В історико-філософському вимірі стаття аналізує звернення Джеймса до філософії Бергсона, а також трансценденталістські впливи Емерсона на формування джеймсівського прагматизму. Також проаналізовано критику джеймсівського підходу з боку Бертрана Рассела та Еміля Дюркгайма. Якщо Бергсон вказує на передовсім інструментальний характер нашого мислення та обмежені здатності людського розуму мислити тривалість і поступовість трансформацій, то Джеймс відзначає такі самі обмеження розуму щодо міркувань про окремішність та єдність. Він стверджує, що розум схильний міркувати про дві системи або як окремі сутності (плюралізм), або як про ціле і його частину (монізм). Проте, така логіка, яка є інструментальною логікою твердих тіл, насправді непридатна для онтологічного опису світу і, особливо, соціальних та духовних феноменів. Натомість Джеймс пропонує онтологію множинної єдності, де як принцип єдності, так і принцип автономності завжди присутні частково і одночасно, а уявлення про індивіда та різноманітні голістичні феномени є не опозицією, а тільки різними вимірами тієї самої багаторівневої реальності.

Ключові слова: прагматизм, американський трансценденталізм, індивідуалізм, індивід, Джеймс, Емерсон, Бергсон, плюралізм, монізм.

В історико-філософському дискурсі прагматизм Вільяма Джеймса здебільшого аналізується саме як теорія пізнання. Епістемологія справді є ключовим предметом найвідомішої джеймсівської серії лекцій «Прагматизм» [3]. Водночас, як свідчать ключові біографи та дослідники Джеймса, зокрема Геральд Масерс та Джонатан Бріклін, основними питаннями, які хвилювали Джеймса спершу як психолога й дослідника свідомості, а згодом – як філософа, була можливість узгодження релігії та науки, з одного боку, та свободи і необхідності – з іншого [10; 18]. Такі зацікавлення були пов'язані з біографією Джеймса та його батьком Генрі Джеймсом. У збірці «Останні з творів Генрі Джеймса» Вільям Джеймс детально описує вплив батька в передмові на 100 сторінок. Джеймс молодший пише, що тато у своїх міркуваннях шукав зв'язок між людським і божественним, але щоразу був не до кінця задоволений власними висловками [16, с. 10–14].

Зрештою Джеймс у своїх роздумах продовжив міркування батька, прагнучи вирішити онтологічні суперечності між вселенською єдністю світу, яка пов'язана також з людськими уявленнями про божественне, Бога і світову свідомість, та наявними внутрішніми суперечностями й недосконалостями у світі, які виступають супроти такої єдності. Із цього випливає й онтологічна складова філософії Джеймса, яку він описує у своїй серії з восьми лекцій «Плюралістичний універсум», які були прочитані в Манчестерському коледжі Оксфордського університету з 4 до 28 травня 1908 р. Ключовою темою лекцій стала проблема окремого й загального і, відповідно, свобода та автономія окремого відносно загального та одночасна єдність загального. Вирішуючи цю проблему Джеймс прагне, з одного боку, прояснити світову ієрархію загалом та місце людини в ній. А в більш практичному, вузькому розумінні онтологія Джеймса пропонує переосмислення категорій індивід та надіндивідуальне як у парі індивід-суспільство, так і щодо трансцендентних і абстрактних

категорій Бога, природи, духу, розкриваючи тему дуалізму надіндивідуальних законів, надіндивідуальної визначеності та індивідуальної свободи [17].

Наведений далі розгляд онтології Джеймса логічно продовжує попередні дослідження, які вже внесли постать Джеймса в український історико-філософський дискурс, хоча поки що передовсім як одного з філософів прагматизму, що зосереджується на епістемології. Так, Н. Полішук у своїй монографії та статтях розкрила становлення прагматизму, зосереджуючись, зокрема, на його коренях у трансценденталізмі [5; 6]. С. Кравченко розкрив підґрунтя прагматизму у пуританстві [4], тоді як О. Дубняк – зв'язок між епістемологічними теоріями Дж. Дьюї та Р. Рорті та їхніми ліберальними проєктами [2]. Серед інших дослідників прагматизму варто виокремити М. Розпутну, яка також аналізує передусім постать Джона Дьюї [7], та Я. Соболевського, котрий у докладній дисертації аналізує розвиток ранньої американської філософії і підґрунтя прагматизму в ній [9]. Чи не єдиною українською оглядовою статтею, що вказує на зв'язок Джеймса з європейською філософією, є праця В. Самчука, в якій у загальних рисах відзначено вплив ідей віталізму та концепції творчої еволюції Анрі Бергсона на філософію Вільяма Джеймса і Дж. Міда [8]. Зауважимо, що й у світовому історико-філософському дискурсі постать Джеймса досліджують насамперед як американського психолога або як філософа-прагматиста, що в обох випадках зосереджується на його напрацюваннях щодо аналізу людської свідомості та пізнання [10]. Тоді як онтологія Джеймса, його концепція множинної єдності дещо губиться на цьому фоні, хоча виступає логічним продовженням і, хронологічно, є завершенням його філософського шляху [19].

Проблема узгодження індивідуальної автономії та надіндивідуальної єдності, що її осмислює Джеймс, край важлива і в контексті успішного протистояння сучасних демократичних суспільств військовим загрозам з боку авторитарних режимів. Таке протистояння актуалізує оновлення філософії самопожертви індивіда заради надіндивідуальних цінностей на Заході. Онтологія Джеймса пропонує тут особливу відповідь, наголошуючи, що надіндивідуальне

проявляється через самих індивідів, а не в опозиції до них. У контексті суспільства це означає, що не існує абстрактного суспільства окремо від громадян. Натомість існує саме така суспільна єдність, яку громадяни сформували своїми діями. Водночас, ця єдність перевершує просту сукупність індивідів завдяки наявним зв'язкам, але крім того вона цілком спирається на індивідів. Єдність надіндивідуального не є чимось зовнішнім щодо індивідів, а лише одним з вимірів їхнього власного існування.

Такий підхід фактично пропонує третю альтернативу як до радикального плюралізму, так і до радикального монізму. Перший плюралістичний підхід стверджує, що первинно існують лише окремі індивіди і саме вони є ключовою цінністю, тоді як все надіндивідуальне – це лише результат домовленостей між ними. У такій онтології можлива лише взаємовигідна взаємодія, або, навпаки, гра з нульовою сумою, яка виключає цінність самопожертви чи онтологічну реальність надіндивідуального. Другий моністичний підхід натомість стверджує, що індивід – ніщо, а цілісна система – все. Такий підхід, звісно, зводить індивідуальну свободу до необхідності та окреслює індивіда лише як елемент більшої системи. Це, очевидно, модель російської війни проти України, де саме збереження і розширення загальної надіндивідуальної системи є цінністю, тоді як індивід – легкозамінний гвинтик. Допоки абстрактна система зберігає здатність функціонувати, немає жодного значення, скільки індивідів вона принесе у жертву, адже індивід, на відміну від надіндивідуального, не має тут жодної цінності. У цьому й полягає філософська критика з боку деяких російських філософів індивідуалізму як однозначно шкідливого явища на Заході, що у своєму аналізі сучасної російської ідеології детально аналізує німецький дослідник Шнайдер Вінфрід [21].

Нарешті, онтологія множинної єдності Джеймса засвідчує, що надіндивідуальне справді існує як реальна сутність і цінність, але клітинами, які його формують, є конкретні індивіди. Тому втрата індивіда у цій онтології означає одночасно і втрату якоїсь частини надіндивідуального, тоді як посилення індивіда є посиленням і можливостей надіндивідуального, яке він разом з іншими створює.

Відтак, самопожертва у такій онтології, на відміну від радикального плюралізму, має сенс і зміст, оскільки у світі присутні цінності значно важливіші за окрему людину. Хоч індивід відмовляється від свого часу чи навіть життя, він зберігає ті цінності, які любить і з якими себе асоціює, тобто, в розумінні Джеймса, він також зберігає якусь частину себе. Але, на відміну від радикального монізму, кожна така саможертва індивіда, кожна смерть – це реальна трагедія, яка збіднює й саме надіндивідуальне. Така смерть індивіда не повна, як у плюралізмі, оскільки продовжує жити все те надіндивідуальне, що індивід любив і заради чого жив, із чим себе асоціював. Але водночас така смерть справді трагічна і посутня, на відміну від простої калькуляції заміної втрати при моністичному світогляді. Джеймс пише про цю проблему так: «Коли один із нас помирає, це так, ніби одне око світу заплющується, тому що всі чуттєві внески із цієї конкретної сторони зникають. Але спогади і концептуальні зв'язки, які розгорнулися навколо сприйняття цієї людини, залишаються у ширшій системі життя на землі так само помітні, як і раніше, продовжують формувати нові відношення, зростати і розвиватися далі в майбутньому» [17, с. 168].

Тут, як Джеймс сам зауважує, він частково спирається на концепцію світової душі Густава Фехнера, інтегруючи її у свою онтологію. Услід за Фехнером, Джеймс трактує надіндивідуальне як поєднання свідомостей нижчого рівня у свідомість вищого рівня, для якої стають доступними ті якості, які неможливі на рівні окремих індивідів. У такий спосіб Джеймс окреслює світову ієрархію, аж до Бога як найвищої сутності, але наголошує, що будь-яка єдність у світі часткова, обмежена, і тому будь-який елемент завжди має певну частину автономії, яка і визначає свободу [14].

Джеймс, зокрема, стверджував, посиляючись на ідею денного бачення Густава Фехнера, що «більш охопні форми свідомості частково складаються з обмежених форм. Вони не є простою сумою більш обмежених форм, так само, як наш розум не є простою сумою наших поглядів, наших слів і наших турбот. Але, додаючи ці терміни разом, він також знаходить зв'язки між ними і вплітає їх у схеми, форми та об'єкти, про які жодне чуття в його окремому стані нічого

не знає. Тому світова душа відстежує зв'язки між вмістом мого розуму та вмістом вашого розуму, які жоден з наших окремих розумів не усвідомлює» [17, с. 165]. Із цього міркування випливає, відповідно, ідея, яку Джеймс іменує «взаємодоповненням свідомостей».

Для окреслення такої онтології, крім Фехнера, Джеймс спирається також на філософію французького мислителя Анрі Бергсона, якому він надавав особливої ваги. Джеймс писав про Бергсона так: «якби я не читав Бергсона, я, ймовірно, досі чорнив би нескінченні сторінки паперу сам для себе, в надії звести кінці з кінцями, яким ніколи не судилося зійтися, і намагаючись відкрити якийсь спосіб уявлення про поведінку реальності, який би був позбавлений розбіжностей між самою реальністю і прийнятими законами логіки тотожності... Істотним внеском Бергсона у філософію є його критика інтелектуалізму. На мою думку, він убив інтелектуалізм остаточно і без надії на повернення» [17, с. 212].

Спираючись на філософію Бергсона, Джеймс запропонував свою критику «порочного інтелектуалізму» як перший крок на шляху до онтології множинної єдності. Як радикальний плюралізм, так і радикальний монізм, на думку Джеймса, були наслідком саме такого «порочного інтелектуалізму». Згідно з трактуванням Джеймса, такий інтелектуалізм ототожнює явище з його логічними визначеннями, помилково припускаючи, що таке раціональне визначення повністю вичерпує і пояснює реальність. За визначенням Джеймса, «порочний інтелектуалізм» – це «сприйняття назви факту як такої, що виключає з названого факту все, що не входить у позитивне визначення цієї назви» [17, с. 55].

Із цієї позиції Джеймс критикував також раціоналізм, наголошуючи на обмежених здатностях людського інтелекту, вслід за Бергсоном. Бергсон, як відомо, наполягав, що людський інтелект не здатний мислити тривалість і поступовість переходу між станами. Тому інтелект, за його визначенням, має передусім практичну мету і «почувається у своїй стихії, поки він має справу з нерухомими предметами... Саме за формою дії був відлитий наш інтелект. Розмірковування – це розкіш, тоді як дія – необхідність» [1, с. 5, 42]. Бергсон також зауважує, що «жодна з категорій нашого мислення – єдність,

множинність, механічна причинність, розумна доцільність тощо – жодним чином не прикладається загалом до явищ життя: хто скаже, де починається і де закінчується індивідуальність, становить жива істота певну єдність чи множинність, клітини поєднуються в організм, чи організм розпадається на клітини?» [1, с. 6].

Саме останнє питання продовжує детально аналізувати Джеймс. Він формулює, звичайно, прагматичну концепцію істини, згідно з якою «теорії стають інструментом, а не становлять відповідей на загадки, відповідей, після яких ми можемо заспокоїтися» [3, с. 30]. Але не менш важливо, що Джеймс також вказує на обмежені здатності людського розуму описувати єдність та автономію. «Порочний інтелектуалізм», на думку Джеймса, пропонує моністичну картину світу, де відсутня творча свобода, а все буття неодмінно має бути підпорядковане загальному закону необхідності. У цьому разі для Джеймса не так важливо, чи ми називаємо цей закон Богом, чи Природою – він вказує на проблематичність самої моністичної ідеї тотальної єдності та підпорядкованості, яка, за словами Джеймса, досконало раціональна, але суперечить досвіду. Для такого інтелектуалізму все, що не підпорядковується раціональному закону необхідності, фактично ігнорується. Але, як зауважує Джеймс, «якщо абсолют визначається як ідеальне ціле, але більшість його частин, якщо не всі, є недосконалими то... концепції бракує внутрішньої послідовності» [17, с. 122].

Тому, наголошує він, потрібно не лише говорити про дві альтернативи повної єдності, або повної відокремленості, які є ілюзіями нашого інструментального розуму, а й натомість варто міркувати про деяку єдність світових систем. Таке твердження про певний зв'язок між речами надає, на думку Джеймса, реальної цінності цьому зв'язку, оскільки певний зв'язок, на відміну від абсолютного, може бути втрачений, і тому саме від людини залежить його збереження та примноження. На такій ідеї ґрунтується і загальна ідея творчої свободи, яку поділяє і Бергсон і Джеймс і, до нього, також і американський трансценденталіст Ральф Емерсон. У цьому контексті Джеймс різко критикував прихильників абсолютизму саме через знецінення значення особистого впливу людини на надіндиві-

дуальну єдність: «Суть питання пов'язана з правдою щодо слова «певний»... кожна частина світу певним чином пов'язана, а іншим чином не пов'язана з іншими частинами... Абсолютизм, натомість, вважає, що «дещо» – це категорія, згубно заражена самосуперечливістю, і що єдиними категоріями, внутрішньо узгодженими й тому дотичними до реальності, є «все» і «жодне» [17, с. 74].

Така онтологія, звичайно, складніша до сприйняття, ніж простіший вибір між двома альтернативами методологічного голізму чи індивідуалізму в поясненні як суспільства так і світу та трансцендентного загалом. Дослідники вже вказували на непродуктивність і проблематичність такої спрощеної картини взаємовиключення індивідуалізму та голізму у суспільній філософії, яка пропонує «неприйнятний вибір» [15, с. 176].

Тут також зауважимо, що запропонована Джеймсом, як він її описав, жорстка філософія неабсолютної, часткової єдності натрапляє на різку критику майже одразу, починаючи з лекцій Еміля Дюркгайма. Дюркгайм критикує Джеймса саме із соціологічного погляду за, як вважав Дюркгайм, методологічний індивідуалізм. На думку Дюркгайма, Джеймс релятивізує істину і позбавляє її сили обов'язковості [11].

Подібну критику висловив також Бертран Рассел, виступаючи проти епістемологічної тези Джеймса, що робота теорії визначає її істинність, і стверджуючи натомість, що певна теорія може працювати, але не відображати реальність у найвищому, об'єктивному розумінні [20, с. 816–818]. Джеймс же заперечував саму можливість об'єктивного пізнання через природне обмеження людського розуму, який завжди міркує відповідно до певних цілей, а не об'єктивно.

Також Дюркгайм, критикуючи Джеймса, ставав на захист раціоналізму, стверджуючи, зокрема, що «вся наша французька культура у своїй основі раціоналістична... Тому повне заперечення раціоналізму небезпечне – воно знищить усю нашу національну культуру. Якщо ми прийняли б форму ірраціоналізму, яку пропонує прагматизм, весь французький дух доведеться змінити» [11, с. 2].

Такий аргумент Дюркгайма виглядає недостатнім, зважаючи на те, що ірраціоналізм походить, зокрема, й від французького мислителя Бергсона. Врешті-решт, суть Дюркгаймової критики зводиться до того, що він, як соціолог, наголошував на цілісності соціуму і також на соціальній природі істини. Для нього істина була одним із соціальних фактів та мала зобов'язувальну силу. На думку Дюркгайма, прагматизм Джеймса руйнував як соціальну цілісність, так і цю зобов'язувальну дію істини. Дюркгайм наголошував на небезпечній тенденції індивідуалізації істини [11].

Обсяг статті не дає можливості повною мірою розкрити та проаналізувати всі аргументи Дюркгайма, але вважаємо тут за необхідне вказати на деяке непорозуміння у трактуванні Джеймса Дюркгаймом. Так, Джеймс неодноразово пише про переваги в його термінах «радикального емпіризму та плюралізму» поряд з монізмом і критикує монізм. Із цього часто випливає хибне враження, начебто Джеймс займає позицію саме плюралізму та індивідуалізму замість монізму та голізму. Проте насправді критика монізму у Джеймса була зумовлена потребою показати його недоліки, але не з метою виправдання плюралізму, а, натомість, з метою саме вироблення третьої альтернативи, про що безпосередньо пише Джеймс.

Зокрема, описуючи свою онтологію множинної єдності, Джеймс не стає на захист індивідуалізму, релятивізму чи плюралізму, але, говорячи про окремі переваги плюралізму, стверджує, що потрібно відмовитися від обох цих парадигм. Джеймс однозначно стверджує: «потрібно відкинути як абсолютний монізм, так і абсолютний плюралізм. Світ є єдиним цілим настільки, наскільки його частини сполучені між собою якою-небудь визначеною формою зв'язку. Він є множинним настільки, наскільки ми не знаходимо певної форми зв'язку. І, нарешті, він стає дедалі більше об'єднаним, принаймні, завдяки тим типам зв'язків, які виявляються з плином часу внаслідок наполегливості людей» [3, с. 75].

Зрозуміло, такий фокус на дії перетворював теорії для Джеймса, вслід за Бергсоном, на інструменти, які не є статичними, а залежать від намірів, волі та фокусу уваги. Тому, вважав Джеймс, «не-

можливо відокремити в розвитку нашого пізнання об'єктивне від суб'єктивного» [3, с. 116].

Зрештою, такий фокус на діях людей як джерелі єдності, критика здатностей раціоналізму та інтелекту, а відтак і опис онтології часткової, певної єдності вказує на спорідненість між онтологією Джеймса та трансценденталізмом Ральфа Емерсона. Біографічний зв'язок, а саме те, що Ральф Емерсон був хрещеним батьком для Вільяма Джеймса [10, с. 2], так само, як згодом Джеймс прагнув примирити науку і релігію [22] виступає тут додатковим поясненням такої подібності.

Деякі метафори Емерсона, – а метафоричність є ключовою ознакою його філософії, – дають нам можливість краще зрозуміти окремі аспекти вже раціональних конструкцій філософії Джеймса.

Так, в есеї «Кола», як і в есеї «Наддуша» Емерсон торкається проблеми окремого і загального, описуючи світ як «систему концентричних кіл», що розвивається у просторі і часі [12; 13]. Наддуша виступає найзагальнішим колом світової єдності, але «кожен остаточний факт є водночас лише початком нової серії. Кожен загальний закон є частковим фактом якогось ще більш загального закону, який тільки-но розкриває себе». Тобто світ загалом, як і окрема людина – це відкриті системи, що продовжують розвиватися, а їх внутрішня єдність продовжує формуватися так само, як і їх включеність у надсистеми вищого рівня продовжує змінюватися разом зі зростанням цих систем. Ця обмежена єдність і темпоральність – ключова відмінність філософії Емерсона від платонізму і неоплатонізму, якими він надихався, але які також творчо переосмислює [12].

Зрештою, в подібній логіці Емерсон описує відносини між людьми, так само як кола, тільки вже не концентричні, а кола на одному ієрархічному рівні, які частково перетинаються. Він описує кожних двох людей як два кола, які перетинаються більшою, або меншою мірою. Що більше людей – то складніший цей калейдоскоп та яскравіша та частина перетину, де сходяться більшість із них [12].

Якщо застосовувати концепцію кіл Емерсона, наприклад, до політики, то ми бачимо, що арифметичні голоси на виборах чи рішення інституцій завжди неспроможні відобразити таку само

складну і часткову єдність, адже вони ґрунтуються на інструментальній логіці, яка потребує рішення, єдиного для всіх. Тому Емерсон ставиться з осторогою до інституцій, через цю їх обмеженість, поділяючи ліберальний принцип мінімального врядування. Проте, ця остоорога до інституцій не заперечує і, навпаки, наголошує єдність спільнот, у тому числі й народів. Ця єдність для Емерсона полягає передусім у реальній дії всіх людей суспільства в напрямку підтримки тих, або інших цінностей та змінюється відповідно до того, як змінюється калейдоскоп кіл.

Зрештою, ця модель надіндивідуальної єдності полягає не у спробі раціонального окреслення спільних для всіх без винятку кількох параметрів, а в тому, що ті цінності, в які індивіди вкладають свій час, гроші, а зрештою і саме своє життя розвиваються яскравіше ніж інші, і тому забарвлюють надіндивідуальну єдність громади чи народу в певні реальні змісти. Ця єдність існує в реальності, але розум ніколи не опише її з ідеальною точністю, бо він прагне узагальнити її в певну моністичну, загальну для всіх характеристику, або, якщо такої характеристики нема, сказати, що і єдності не існує. Проте справжня жива єдність надіндивідуального так само непіддалива для раціонального осмислення, як і тривалість часу. Ми можемо, звичайно, спробувати сказати, що 99% людей у певному середовищі підтримують цінність А, 97% – цінність Б, 60% – цінність В і так далі. Але маючи майже безмежну кількість цінностей різний ступінь підтримки кожної з них та різні рівні спільнот ми швидко стикнемося з мізерністю людського раціонального опису.

Така слабкість розуму аж ніяк не заперечує того, що часткова єдність надіндивідуального, як у суспільному, так і в трансцендентному вимірі, існує – саме це і є ключовою тезою онтології множинної єдності Джеймса. І хоча раціональний опис єдності завжди виглядатиме надто приблизно, ми спостерігаємо цю єдність у реальному житті, описуємо її художньо, відчуваємо та, зрештою, творимо щоденно через власний внесок енергії в надіндивідуальні цінності. Понад те, надіндивідуальна єдність чи то народу, якщо йдеться про соціологію, чи то духу, якщо йдеться про трансцендентне і релігійне пізнання, не є як чимось окремим, що існує поза індивідами, як і не

є простою сукупністю індивідуальних дій і рішень. Вона є й тим й іншим водночас – живою системою, що постійно формується і розвивається разом зі своїми індивідами.

Підсумовуючи, бачимо, що в онтології множинної єдності Вільяма Джеймса надсистема завжди існує у своїх підсистемах і, крім того, як нова якість через зв'язки між ними, але не як абстракція поза ними. Тому надсистема залежна від своїх частин і визначається ними, але при цьому вона не лише є набором своїх частин, але також створює деяку нову єдність, що неможлива на нижчому рівні. З одного боку, ціле завжди проявляється через свої частини і зменшується одночасно із втратою чи занепадом частин, тому ціле залежне від кожної з частин та їх внутрішнього розвитку. Але з іншого боку – ціле завжди перевершує просту сукупність частин. Ці два принципи автономності і єдності завжди присутні одночасно в будь-якій системі – вона об'єднує свої частини, має власну автономність відносно інших систем, але, знов таки, сама є також частиною певної надсистеми і при цьому не обов'язково єдиною. Формулюючи таку концепцію Джеймс намагався продемонструвати обмеженість інструментального характеру людського розуму та хибність як радикального плюралізму, так і радикального монізму в наших спробах зрозуміти світ.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бергсон А. *Творча еволюція* / пер. з фр. Р. Осадчука. Київ : Видавництво Жупанського, 2010. 318 с.
2. Дубняк О. Філософія прагматизму: від епістемологічних до ліберальних теорій. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2023. Вип. 2(178). Т. 1. С. 64–75.
3. Джеймс В. *Прагматизм* / пер. П. Насади. Київ : Альтернативи, 2000. 143 с.
4. Кравченко С. Ідеологія Пуританізму як підґрунтя філософії прагматизму США. *Гілея*. 2017. Вип. 124. С. 241–246.

5. Поліщук Н. Прагматична спрямованість романтичного трансценденталізму Ральфа Волдо Емерсона. *Наукові записки НаУКМА*. 2012. Т. 108. Філософія та релігієзнавство. С. 38–45.
6. Поліщук Н. *Філософія прагматизму*. Київ : Український Центр духовної культури, 2012. 399 с.
7. Розпутна М. Становлення поглядів Джона Дьюї в американському суспільстві XIX століття та німецька класична філософія. *Науково-теоретичний альманах Грані*. 2017. Вип. 20(9). С. 12–17.
8. Самчук В. Філософія творчої еволюції Анрі Бергсона в історико-філософських студіях Вільяма Джеймса та Джорджа Міда. *Магістеріум*. 2016. Вип. 65. Історико-філософські студії. С. 30–35.
9. Соболевський Я. *Сутнісні риси та періодизація історії ранньої американської філософії XVII–XIX ст.* (Дисертація). Київ, 2020.
10. Bricklin Jonathan. *The Illusion of Will, Self, and Time: William James's reluctant guide to enlightenment*. New York : Suny Press, 2015. 385 p.
11. Durkheim E. *Pragmatism and sociology* / trans. by Whitehouse J. C. Cambridge : Cambridge University Press, 1983. 143 p.
12. Emerson R. W. *Circles. Essays, first series, 1841*. URL: <https://www.gutenberg.org/files/2944/2944-h/2944-h.htm>
13. Emerson R. W. *The Over-Soul. Essays, first series, 1841*. URL: <https://www.gutenberg.org/files/2944/2944-h/2944-h.htm>
14. Hawkins S. William James, Gustav Fechner, and Early Psychophysics. *Front Physiol*. 2011. № 2. URL: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3185290>
15. Hiley D. The Individual and the General Will: Rousseau Reconsidered. *History of Philosophy Quarterly*. 1990. Vol. 7. № 2. P. 159–178.
16. James H. *The Literary Remains of Henry James* / ed. by William James. Ardent Media, 1970. 471 p.
17. James W. *A Pluralistic Universe*. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1977. 335 p.
18. Mayers G. *William James: His Life and Thought* / G. Myers. Yale University Press, 2001. 672 p.
19. Nieddu A. Individuality: the Emersonian Background of the Bergson-James Controversy. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*. 2011. Vol. 3(1). 2011. P. 61–72.
20. Russell B. *A History of Western Philosophy*. Forage Village, 1945. 951 p.

21. Schneider-Deters Winfried. Russian imperial ideology & its creators. *Summary of the study*. 2023. URL: <https://euromaidanpress.com/2023/12/12/from-anschluss-to-invasion-putin-follows-hitlers-playbook>

22. Walls Laura Dassow. *Emerson's Life in Science*. Ithaca : Cornell University Press, 2003. 296 p.

REFERENCES

Bergson, H. (2010). *Creative evolution*. R. Osadchuk (Trans.). Kyiv: Vydavnytstvo Zhupanskoho. [In Ukrainian].

Dubniak, O. (2023). Philosophy of pragmatism: from epistemological to liberal theories. *Multiversum. Philosophical almanac*, 2(178), 1, 64-75. [In Ukrainian].

James, W. (2000). *Pragmatism*. Kyiv: Alternatyvy. [In Ukrainian].

Kravchenko, S. (2017). Ideology of Puritanism as a basement for the philosophy of pragmatism in the USA. *Hileya*, 124, 241-246. [In Ukrainian].

Polishchuk, N. (2012). Pragmatic orientation of the romantic transcendentalism of Ralph Waldo Emerson. *Naukovi Zapysky NaUKMA*, 108, 38-45. Philosophy and Religious Studies. [In Ukrainian].

Polishchuk, N. (2012). *Philosophy of Pragmatism*. Kyiv: Ukrainian Center for Spiritual Culture. [In Ukrainian].

Rozputna, M. (2017). Formation of John Dewey's views in 19th century American society and German classical philosophy. *Grani*, 20(9), 12-17. [In Ukrainian].

Samchuk, V. (2016). Henri Bergson's philosophy of creative evolution in the historical and philosophical studies of William James and George Mead. *Magisterium*, 65, 30-35. Historical and Philosophical Studies. [In Ukrainian]

Sobolievskiy, Y. (2020). *Essential features and periodization of the history of early American philosophy of the 17th-19th centuries* (Dissertation). Kyiv. [In Ukrainian].

Bricklin, J. (2015). *The Illusion of Will, Self, and Time: William James's reluctant guide to enlightenment*. New York: Suny Press.

Durkheim, E. (1983). *Pragmatism and sociology*. J. C. Whitehouse (Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.

- Emerson, R. (1841). Circles. In *Essays*. First series. Retrieved from <https://www.gutenberg.org/files/2944/2944-h/2944-h.htm>
- Emerson, R. (1841). The Over-Soul. In *Essays*. First series. Retrieved from <https://www.gutenberg.org/files/2944/2944-h/2944-h.htm>
- Hawkins, S. (2011). William James, Gustav Fechner, and Early Psychophysics. *Front Physiol*, 2. Retrieved from <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3185290>
- Hiley, D. (1990). The Individual and the General Will: Rousseau Reconsidered. *History of Philosophy Quarterly*, 7, 2, 159-178.
- James, H. (1970). *The Literary Remains of Henry James*. William James (Ed.). Ardent Media.
- James, W. (1977). *A Pluralistic Universe*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Mayers, G. (2001). *William James: His Life and Thought*. Yale University Press.
- Nieddu, A. (2011). Individuality: the Emersonian Background of the Bergson-James Controversy. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, 3(1), 61-72.
- Russell, B. (1945). *A History of Western Philosophy*. Forage Village.
- Schneider-Deters, W. (2023). *Russian imperial ideology & its creators. Summary of the study*. Retrieved from <https://euromaidanpress.com/2023/12/12/from-anschluss-to-invasion-putin-follows-hitlers-playbook>
- Walls, L. (2003). *Emerson's Life in Science*. Ithaca: Cornell University Press.

Bohdan Ben

Post-Graduate Student, Department of History of Foreign Philosophy, H. Skovoroda Institute of Philosophy of the NAS of Ukraine; Kyiv, Ukraine; e-mail: bohdan1ben@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9823-3205>

The Ontology of William James's Pluralistic Universe: Issue of Individual Autonomy and the Relationship Between Part and Whole

Abstract

The article analyzes William James's concept of pluralistic unity, described in his series of lectures Pluralistic Universe, where he seeks to reconcile pluralism and monism. The article specifically focuses on how such a concept of pluralistic unity transforms the perception of oppositions between the individual and the general and between individualism and holism. In the historical-philosophical dimension, the article examines James's reading of Bergson's philosophy, as well as the Transcendentalist influences of Emerson on the formation of Jamesian pragmatism. The criticism of the Jamesian approach by Bertrand Russell and Émile Durkheim is also analyzed. While Bergson points to the primarily instrumental nature of our intellect and the limited abilities of the intellect to comprehend time and gradual transformations, James indicates the same limitations of intellect regarding contemplation of autonomy and unity. He argues that intellect tends to think about two systems either as separate entities (pluralism) or as a whole and its part (monism). However, this logic, which is the instrumental logic, doesn't fit for an ontological description of the world and especially of social and transcendental phenomena. Instead, James proposes an ontology of pluralistic unity, where both the principle of unity and the principle of autonomy are always partially present simultaneously. The concept of the individual as well as various holistic phenomena are not in opposition, but only different dimensions of the same multi-level reality. In summary, in the ontology of pluralistic unity of William James, a supersystem always exists through its subsystems and, also, as a new quality through the connections between subsystems, but not as an abstraction outside of subsystems. It means that whole depends on its parts and is determined by their characteristics, but at the same time it is not only a set of parts, but also creates a new unity, which again can become a part of a yet more global whole.

Keywords: pragmatism, American transcendentalism, individualism, individual, James, Emerson, Bergson, pluralism, monism.

УДК 141:323.1

DOI 10.35423/2078-8142.2024.1.1.7

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

ЕКСЦЕПЦІОНАЛІЗМ ЯК ІНСТРУМЕНТ ДОСЛІДЖЕННЯ ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ПОЛІТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ ХІХ СТОЛІТТЯ *

У статті аналізуються можливості застосування поняття «ексцепціоналізм» у межах досліджень історії української політичної думки. Окреслюється загальне поняття «ексцепціоналізм», здійснено короткий екскурс в історію цього поняття в контекстах дослідження історії американської політичної думки і культури, громадянської релігії, а також у більш глобалізованому контексті. Зокрема, розглянуто застосування цього терміна у полі русистики і визначення російської політики як «гібридного ексцепціоналізму», а також роль Сталіна у формуванні американського ексцепціоналістичного дискурсу. На підставі огляду сучасної західної наукової літератури із цієї тематики окреслено загальне поняття «ексцепціоналізм» та визначено його індикатори. Зроблено попередню спробу застосувати ці індикатори до української інтелектуальної історії ХІХ ст. та виокремлено два явища, де спостерігаються ексцепціоналістичні маркери: польське українофільство та доробок Кирило-Мефодіївського братства. Зазначено, що історія українського ексцепціоналізму в ХХ–ХХІ ст. є досить обширною, втім дослідження перших етапів формування української модерності є дуже важливими як з наукового, так і з політичного погляду.

Ключові слова: *ексцепціоналізм, американський ексцепціоналізм, гібридний ексцепціоналізм, російський ексцепціоналізм, український ексцепціоналізм, українська політична філософія, XIX століття.*

Термін «ексцепціоналізм» / «ексепціоналізм» [37] є новим і рідкісним для українського, а тим паче українознавчого контексту. Пошук по різних науковим електронним базам даних засвідчує надзвичайно малу частоту його вживання. Так, в електронній базі даних Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського, а також Національної бібліотеки України ім. Ярослава Мудрого пошук за словом «ексепціоналізм» дає 0 (нуль) результатів; пошук в Google Scholar чи Google Academia дає до трьох одиниць результатів; пошук в Google – 4–5 результатів, з них чотири стосуються досліджень політики США [35], один – Росії [31] (надані результати пошуку наведено зі словом «ексепціоналізм», оскільки лише ця форма зустрічається в українському просторі). Не значно більшими, і так само сфокусованими на США, є результати пошуку в російськомовному просторі. Для контрасту, пошук за ключовим словом «exceptionalism» дає величезну бібліографію – 1227 статей в Google Academia і 239 000 результатів у Google Scholar (станом на 1 серпня 2024 р.), зі співвимірними даними в ResearchGate.

Термін «ексцепціоналізм» застосовується в різних контекстах – насамперед, у політичній науці та філософії, у дослідження національного творення (Nationalism Studies), але також у логіці, економіці та навіть генетиці. Етимологічний корінь значення очевидний – латинське «exsertum» вказує на винятковість чогось чи когось, що ніби «виймається» з низки аналогічних таких само речей, не підлягає загальній природі чи закономірності, перебуває у певному значенні осторонь, є «не таким, як всі». Винятковість та унікальність певної дисципліни чи науки відносно інших наук, наприклад, логіки [8] чи філософії [28], виняткове становище людини щодо інших живих істот [22], або унікальні характеристики людського мозку [7], відомий антропний принцип і унікальне становище людини у Всесвіті, та навіть особливий статус досліджень пандемії Covid-2019 [13] або

СНІД [23] – у всіх цих випадках явище Х визначається як особливе і, відповідно, ця ідея винятковості, або цей ексцепціоналізм, критикується [26]. Утім, політичній філософії (у широкому значенні, охоплюючи політичну теорію і соціальну теорію) належить першість в уживанні цього терміна.

Дискусії довкола терміна «ексцепціоналізм»

Термін «ексцепціоналізм» виникає передусім у контексті досліджень американської політичної культури та історії (American Studies) і відтоді застосовується насамперед стосовно американської політичної думки і культури. Він позначає передусім специфічну доктрину чи твердження, що США і, відповідно, американці – унікальний і винятковий народ, з винятковою місією, історією та навіть природою, винятковий випадок дивовижного соціального розвитку та устрою. Із цієї причини США, як винятковий випадок, має виняткову місію стосовно всього людства, покликані до найвищого провідництва, просвітництва, поширення вищих ідеалів. Відповідно до концепції американського ексцепціоналізму, США заплановані і передбачені Божим Провидінням як «Місто на Пагорбі» (*City on the Hill*), як нова Обітована Земля, Палестина, куди Народ Божий утік з Єгипту (Європи), як апокаліптичний град Єрусалим. Це особливе місце в Божому промислі зобов'язує американський народ до особливої місії в долях цілого людства.

Бібліографія дослідження американського ексцепціоналізму [21] – колосальна, і сама по собі ця тема сягає далеко за межі маленької статті. Вона включає як десятки книг, виданих саме на тему, так і тисячі статей. Своєю чергою, вона тісно пов'язана з проблемою дослідження американської громадянської релігії, логічною частиною якої є власне доктрина американського ексцепціоналізму, і яка сама по собі є розлогою темою. Зрештою, саме в наш час, в останні 20 років після терористичного акту 11 вересня, маємо експоненційне зростання популярності теми американського ексцепціоналізму, коли ця ідея експліцитно проголошується однією із центральних ідей американської ідентичності та політики, з нею пов'язують «похід проти тероризму» адміністрації Дж. Буша-молодшого,

слоган республіканців «Make America Great Again» і загалом політику США за часів президенства Буша і Обами [25].

Утім, ці дослідження і визначення цього терміна стикаються з кількома методологічними проблемами, одна з найголовніших серед яких – датування і хронологічні межі американського ексцепціоналізму та історії терміна «ексцепціоналізм». Щоб зрозуміти, наскільки ця тема стосується України, достатньо лише згадати, що, на думку деяких дослідників, американський ексцепціоналізм винайшов не хто інший, як Йосиф Сталін! [15] (докладніше про це далі).

Можна виокремити три способи підходу до цієї проблеми, залежно від того, як визначається ця сама винятковість:

- 1) релігійний, мілленаристсько-есхатологічний, що починається з історії пуританської спільноти;
- 2) просвітницький, або секулярно-демократичний;
- 3) соціально-конструктивістський, або історію формування самого терміна у контексті американської громадянської релігії.

З одного боку, дослідники починають історію ідеї особливої місії та винятковості, власне, ексцепціональності (*exceptionality*) американців ще з 1620 р., з моменту прибуття перших колоністів до Масачусетсу, що заснували колонію Нова Англія і були пуританами [2]. Саме в Новій Англії, яка потім стала ядром Сполучених Штатів, цими пасажирами корабля «Mayflower» була сформульована ідея особливої місії: створити на новій землі ідеальний суспільний лад, ідеальну Церкву, засновану на чистому слідуванні Божим законам, здійснити те, що не можуть зробити пуритани в Європі і звідси потім просвітити всю Європу та світ [14, с. 9]. Цей первинний релігійний імпульс, попри всі трансформації, не втратив на силі і далі, і зрештою, став одним із найпотужніших джерел натхнення Американської революції і проголошення незалежності 1776 р., а потім формування таких визначальних доктрин, як доктрина «Manifest Destiny» («Об’явлене призначення»), що обґрунтувала захоплення нових земель американськими колоністами як виконання призначення «поширювати сферу свободи» та «істинну релігію». Р. Белла (Bellah) показував, що ця ідея, попри всі метаморфози, надихала громадянську релігію США, всіх її великих «пророків» від

Вашингтона, Джефферсона чи Лінкольна до Кеннеді [1]. Словами соціолога релігії П. Бергера, традиційна релігія пуритан стала емоційною і дискурсивною основою для формування американського сакрального космосу, потужним рушієм його реального впливу.

З іншого боку, більшість сучасних авторів і відкритих ресурсів починають історію саме ексцепціоналізму з «Демократії в Америці» (1839/1848) французького мислителя Алексіса де Токвіля, який вжив слово «*exceptionnelle* / виняткове», коли пише про американське становище стосовно Європи [38]. У контексті загального його захоплення Америкою як країною, де ідеї демократії і рівності були встановлені максимально чисто і послідовно, це пояснюється, що на абсолютно новій землі, не обтяжені спадком типового європейського феодалізму і «Старого Режиму», американці змогли встановити відрегульований режим правління, де різні гілки влади взаємно врівноважують одне одного так, що була забезпечена реальна участь народу в управлінні державою, реальне самоуправління локальних громад, таке розосередження влади, внаслідок якого унеможлиблюється диктатура, і водночас не породжується анархія. Токвіль зауважував: «європеєць бачить у державному урядовці тільки ту силу; американець же бачить у ньому право. Отже, можна твердити, що в Америці людина ніколи не підкорюється іншій людині, але лише правосуддю або закону» [36, с. 91]. Токвіль також відзначає особливу роль і місце Нової Англії у формуванні цієї правової культури. Утім, як зауважують критики цієї «генеалогії від Токвіля», сам Токвіль не вживав термін «ексцепціоналізм», і тим паче не у значенні «вищої унікальної особливості».

Хоча застосування прикметника «*exceptional*» стосовно Америки впродовж XIX ст. мало місце, але власне термін-словосполучення «американський ексцепціоналізм» виникає в контексті дискусії американських соціалістів зі Сталіним у 1928 р. довкола питання, чи дозріло американське суспільство до соціалістичної революції [29]. Американські соціалісти, такі як Джей Лавстон (Jay Lovestone), наполягав, що на відміну від інших розвинутих капіталістичних країн США має виняткову ситуацію з особливим умовами. Ідея полягала в тому, що американський капіталізм є «мирним», пролета-

ріат не виявляє зацікавленості в егалітаристських гаслах соціалістичної революції, навпаки, є цілком індивідуалістично спрямований на боротьбу за економічний успіх в умовах капіталістичної економіки. Якщо в усьому світові, згідно з передбаченням Маркса, розвиток капіталізму мав призвести до жорсткого соціального розмежування і кричущої нерівності, а це розмежування мало б спричинити наростання класової боротьби аж до непримиренного і тотального протистояння пролетаріату і капіталістичної буржуазії, американці масово складали середній клас, який зовсім не хотів думати про соціальну революцію. Це породжувало думку, що США є винятком із всесвітньо-історичних законів соціального розвитку. Тед Морган у біографії Лавстона фіксує розмову зі Сталіним, де той ніби спочатку висміяв те, що він же назвав «ерессю американського ексцепціоналізму», звинуватив американську делегацію в ухилі від солідарності Комінтерну, натякнув, що вони «штрейкбрехери» (scabs), місце яких на кладовищі, а потім закричав таке (приблизний переклад з англійського тексту): «А ви, хто ви такі?! Що ви про себе надумали?! Троцький кинув мені виклик. Де він? Зінов'єв кинув мені виклик. Де він? Бухарін кинув мені виклик. Де він?! А ви?! Хто ви?! Так, ви повернетесь до Америки. Але коли ви туди вернетесь, ніхто не знатиме про вас, крім ваших дружин!» [16]. Після демонстративного партійного засудження Лавстон був виключений із членів американської компартії, а пізніше ідея американського ексцепціоналізму неодноразово засуджувалася в публікаціях американських комуністів. Тим не менш, конкретний термін виник у колах американської лівої преси (власне соціалістичних дискусій), і хоча його експліцитне формулювання пов'язується із соціалістичними дискусіями [11], тим не менш, його виникнення не таке поетичне [29; 39].

У 1950–1970-х роках вийшла низка публікацій, присвячених власне американській громадянській релігії, на чолі зі статтею Р. Белла, та низка книг із соціології релігії, що започаткували дослідження американської громадянської релігії як набору переконань, символів і ритуалів, що надають політичній дійсності і всьому публічному життю суспільства релігійний вимір, розкриває певне бачення (*apprehension*) універсальної і трансцендентної сакральної

реальності, яка сприймає такою всім (американським) народом чи то пак відкривається як така через спільний досвід цілого народу. Р. Белла вжив термін із трактату «Суспільна угода» Ж.-Ж. Руссо, який наполягав на тому, що «для держави надзвичайно важливо, щоб кожен громадянин сповідував якусь релігію, котра навчала б його любити свої обов'язки», а отже, повинно існувати «суто громадянське сповідання віри, положення якого має визначати суверен, причому не як суто релігійні догмати, а як найзагальніші основоположення суспільності, без яких неможливо бути ані добрим громадянином, ані віронопідданим держави» [35, с. 163], відповідно пропонує свої «догмати громадянської релігії». Надалі цей методологічний апарат розвивався через ідеї Е. Дюркгейма, М. Вебера, Т. Парсонса та П. Бергера, про що докладніше в іншій нашій статті [33].

Але в 1980-х роках, за часів президенства Р. Рейгана, термін «американський ексцепціоналізм» входить у масовий лексикон американського політикуму та інтелектуальних еліт вже зовсім в іншому значенні, а саме – як ідея виняткового місця США в історії людства та виняткової місії США у сучасній політиці, зокрема, в контексті боротьби проти «імперії зла». Після певного спаду цієї ідеї в 1990-х, що має, скоріше за все, зовнішньополітичні причини, в 2000-х відбувається спалах цієї ідеї, дослідницький інтерес до якої, як виглядає з цитованих вище баз, досягає піку в 2010–2015 рр., зрештою фігурує в показовій назві книги віце-президента США в 2001–2009 рр. Діка Чейні «Exceptional: Why the World Needs a Powerful America» [4]. Як виглядає, ідея непідлеглості американського суспільства загально-історичним законам (що скандалізувало марксистську свідомість американських комуністів) поєдналося з новішими теоріями про американську громадянську релігію та американський сакральний космос, включаючи відсилки до Руссо і Дюркгейма, європейське переживання інакшості і особливості США як прикладу демократії у Токвіля, і все це наклалося на глибинну інтуїцію суто релігійного, пуританського змісту, що походить навіть не з «Мейфлауера», а з пуританізму епохи британських Тюдорів [14, с. 9].

Досить швидко поняття ексцепціоналізму стали докладати до інших контекстів, насамперед у царині політичних наук (зокрема

політичної філософії). Виникають дослідження китайського, російського, скандинавського («нордичного»), європейського, японського, німецького ексцепціоналізмів, навіть «південного ексцепціоналізму» (тобто американського Півдня) [23] чи андалузійського ексцепціоналізму (у Середні віки) [3]. Тобто застосування поняття поширилося на всю планету (всі політичні нації-держави), на різні науки та навіть на різні історичні епохи (зокрема й такі «донаціональні», як Середньовічна Іспанія) [6].

У книзі, яка певним чином підсумовує цю еволюцію терміна, ісландські дослідники зауважують, що попри численні дослідження різних ексцепціоналізмів сам ексцепціоналізм як поняття залишається концептуально та методологічно недостатньо дослідженим, а численні дослідження здебільшого лише просторово розширюють застосування цього поняття, занадто не переймаються його внутрішнім змістом як певного поєднання різних дискурсів [10, с. 3]. У логічно найширшому значенні вони визначають ексцепціоналізм як ідею, що певна особа, країна чи політична система є відмінною від інших і, можливо, кращою, ніж інші [10, с. 1]. Зрештою, кожна нація-держава, ба навіть регіони, що претендують бути хоч і бездержавною, але нацією, має певний наратив ексцепціоналізму. Сама ідея буття нації, хоч-не-хоч, а мусить бути сформульована у поняттях унікальності, якщо не ексклюзивності, це необхідна умова для обґрунтування національного суверенітету та відмежування від інших націй-держав. Ексцепціоналізм проявляється у вигляді як творення нації (nation-building), так і рекламного просування нації (nation-branding). Обидва вони мають на увазі замкнену (locked-in), або телеологічну темпоральність, що надає нації унікальну місію та долю. Ексцепціоналізм часто-густо проникає в дискурси ширших контекстів, наприклад, такі, що звертаються до «Європи» або «Заходу», тобто «цивілізаційних», наднаціональних ідентичностей. Таким парадоксальним чином певні види ексцепціоналізму можуть одночасно охоплювати і визначати окрему націю і ширшу спільноту націй [10, с. 5]. У такому разі певна нація нібито вивисує саму себе, егоїстично і самозамкнено, а представляє свою місію як служіння чомусь більшому і ширшому, та навіть як жертву.

Мета ексцепціоналізму як дискурс націєтворення (nation-building) – творення позачасового простору народу, що служить гарантією, що лише цей народ пануватиме у цьому просторі. Він творить ідею позачасової спільноти, що пов'язана з певним середовищем. Іншими словами, звертаючись до Бенедикта Андерсона і Хосе Казанови, він творить те, що можна назвати такими поняттями, як сакральний суб'єкт, сакральний простір і сакральний час [33, с. 15]. Як дискурс nation-branding, ексцепціоналізм радше має на меті показати і поширити особливі, інноваційні, творчі, зорієнтовані на майбутнє характеристики тієї чи іншої нації [10, с. 13].

Досліджуючи російський ексцепціоналізм, Б. Гамфрі (Humphreys) виокремлює різні значення терміна «ексцепціоналізм»: 1) ідея певної особливості, унікальності, інакшості X, яка існує остільки, оскільки кожна культура є інакшою відносно інших та неповторною; 2) твердження, що внаслідок унікальних особливостей X загальні чи звичайні правила незастосовні до X, отже, X має бути виключеним з-під вимоги застосування цих правил (закономірностей тощо) – наприклад, цитовані вище дискусії про американський пролетаріат чи більш сучасні дискусії про особливу ситуацію Америки в контексті процесів секуляризації; 3) винятково унікальні існуючі політичні структури – так, Гамфрі наводить як приклад унікальну ситуацію Боснії і Герцеговини. До цих трьох прикладів, зокрема, можна віднести популярну тезу «До нас не можна застосувати загальні правила, розвинуті на Заході (щодо економічних реформ чи, скажімо, впровадження Болонської системи освіти), оскільки ми *особливі і відмінні*». Нарешті, Гамфрі вирізняє п. 4 – «місіоністичний ексцепціоналізм» (*missionist exceptionalism*), тобто твердження, що певна країна займає особливе та унікальне місце у світі, таке, що вона повинна відігравати особливу роль у світовому порядку, а отже, звичайні обмеження (наприклад, принцип верховенства права (*rule of law*)) не повинні поширюватися на неї. На прикладі російського ексцепціоналізму, Гамфрі показує: місіоністичний ексцепціоналізм виникає тоді, коли відоме російське питання «Що робити?» обов'язково має на увазі, що «щось *треба* робити!». Він підкреслює, що такий ексцепціоналізм є більш, ніж простий націоналізм, він

дуже нагадує релігійний міленаризм (*millennialism*), але без релігійного буквализму. В ядрі кожного ексцепціоналізму є релігійні/цивілізаційні твердження, хоча у сучасному світі вони часто-густо виражаються більш юридичною чи то раціональною риторикою. Ексцепціоналізм, каже Гамфрі, можна визначити як «*nationalism plus*» або «*millennialism minus*» [9, с. 10–11].

Патерни ексцепціоналізму в різних країнах і епохах вельми подібні один до одного. Хоча кожна країна проголошує свою винятковість і несхожість на інших, але те, в який спосіб країни це роблять, способи і засоби ствердження свого ексцепціоналізму мають спільні риси, які можна дослідити і виокремити [9, с. 10–11]. Гамфрі аналізує ексцепціоналістичні дискурси в США, РФ, Ізраїлі та Польщі, намагаючись показати ці спільні структурні схожості. Зокрема, до таких можна віднести сакралізацію власної спільноти та її історії і простору – пошуки сакральності притаманні всім таким дискурсам, оскільки, стверджує він, посилаючись на М. Еліаде, найцікавішим елементом сакрального є його незмінність, тривалість [40]. Крім цього, можна вирізнити типові релігійні метафори, такі як спасіння, паломництво, обітована земля, невинна жертва (варіація – за гріхи людства і заради спасіння світу), при цьому Гамфрі виокремлює два види жертвовності: жертвовність жертвоприношення і жертвовність помсти, *sacrificial victimhood* та *vengeful victimhood* [9, с. 18; 41], місто/фортеця, оточена ворогом, одвічне існування і незмінна сутність (варіація – зіпсована чи спаплюжена, яка відроджується у певному сценарії палінгенесії).

Нарешті, будь-яка версія ексцепціоналізму є історично зумовленою і послідовно набуває різні форми [10, с. 4]. Зокрема, К. Осканян обстоює тезу про російський «гібридний ексцепціоналізм» «амбівалентної імперії» (*ambiguous empire* [42]) [19]. Застосовуючи постколоніальні студії (на чолі з Е. Саїдом) та фукіанську методологію відношення «знання–влада», він аналізує наративи та постійні практики російських режимів, що відтворювали структури панування та ієрархії, радше неформальні та імпліцитні, що приводить його до терміна «підлегла імперія» (*subaltern empire*) [43], «ліберальна (прим. моя [44]. – В. В.) за формою, імперська за змістом»

[20, с. 41], що відмінна від Заходу, але вища за Схід («*apart from the West, and above the East*») [20, с. 46] (утім, тема внутрішньої парадоксальності російського дискурсу мало розкрита в автора).

Отже, поняття «ексцепціоналізм» активно застосовується насамперед у межах досліджень політичної теорії, політології, політичної філософії, а також історії політичної філософії та теорії. Вивчення ексцепціоналізму, що почалось у межах *American Studies*, давно вже пододало локальні американські межі і поширилось на всі політичні спільноти. Застосування терміна «гібридний ексцепціоналізм» дедалі більше розширює методологічні межі, з якими ми приступаємо до безпосереднього об'єкта нашої розвідки.

Український ексцепціоналізм, та ще й у XIX столітті?

Оскільки ексцепціоналістичні дискурси були досліджені – або принаймні їхнє дослідження вже артикульовані як завдання – у Польщі та РФ, виникає логічне питання щодо українського ексцепціоналізму. Саме у XIX ст. були артикульовані проблеми і теми дискусій, що досі тривають в українському суспільстві, не розв'язані і не «зняті» [28]. Найцікавіші – це питання і дискусії епохи – і в нашому випадку це політично-філософські дискусії на теми українського націєтворення. Щодо існування української версії ексцепціоналізму, наше дослідження спиратиметься на пошук базових індикаторів, що виводяться з визначень ексцепціоналізму. До таких індикаторів належать:

1) наявність ідеї певної особливості, інакшості, унікальності українців;

2) відповідь на питання про співвідношення історії і властивостей українців із загальнолюдськими і загальноісторичними закономірностями і правилами – наскільки можна до українців застосовувати критерії універсальної історії;

3) твердження щодо певних унікальних властивостей історичного процесу, соціальних, культурних та політичних інституцій, світогляду та ментальності, що робить українців винятковими у сучасну добу;

4) переконання щодо особливого та виняткового місця українців та України в історії, особливої ролі у світовій історії і політиці;

5) використання релігійної мови, метафорики тощо – тут важливими індикаторами є такі слова, як святе/священне/сакральне тощо, відсилки до Бога (та інших божественних реалій), такі слова, як покликання, благословення, місія/послання/завдання, доля, призначення, паломництво, наявність відсилок до жертви, розп'яття, спасіння, воскресіння, відродження тощо;

6) відношення політичного та релігійного в дискурсі українських авторів – який в інших працях ми називаємо українофільським дискурсом [31, с. 84–86] – зокрема, місце України в різних релігійних концепціях та ідентичностях.

Як ми вже відзначали, перший індикатор притаманний, мабуть, усім народам і тим паче націям без винятку, оскільки кожна культура є особливою, унікальною і в цьому значенні винятковою. Тому тексти, що доводять існування особливої та відмінної української мови, культури, історії тощо, хоча є дуже важливим джерелом та етапом в історії політичної думки, але не можуть бути віднесені до тих, що стверджують гіпотетичний український ексцепціоналізм. Вони становлять важливий момент у можливій історії становлення ексцепціоналістичного дискурсу, але самі по собі не є ексцепціоналістичними. Наступний етап, коли ми можемо говорити про формування ексцепціоналістичного дискурсу – це перехід від теоретичної, аналітично-констатаційної рефлексії (опису і дослідження існуючої дійсності), до практичної, проєктивно-конструктивної програми, тобто від історичних та етнографічних досліджень до формулювання певних політичних вимог. Саме тут «вмикаються» інші індикатори, які вже можуть засвідчувати наявність шуканого дискурсу. Проте сама по собі вимога політичної автономії, прав та свобод, пов'язаних з конкретно етнічною чи національною ідентичністю, формування політичних партій і масових рухів, що мають за свою цільову аудиторію конкретний етнос чи територію – не може бути витлумачена як ексцепціоналізм. Це належить до типового процесу націєтворення, де певна спільнота (чи політичні еліти, що діють від імені цієї спільноти) домагається власного самоврядування і

політичної суверенності, обстоює свої права і свободи. Ексцепціоналізм, як «*nationalism plus*» або «*millennialism minus*», тобто насамперед гамфрівський «місіоністичний ексцепціоналізм», виникає на межі релігії та політики, коли релігійний словник починає проникати в політичний дискурс, а обрана спільнота – наділятися сакральними якостями і цілями. Цього стосуються передусім індикатори 2–4, тоді як індикатори 5–6 можуть мати, а можуть і не мати значення ексцепціоналізму у його вузькому, «місіоністичному» сенсі.

Аналіз за цими індикаторами, крім іншого, має враховувати різні контекстуальні виміри висловлювання, зокрема відношення оцінюваного тексту, автора та його ідей стосовно тих ідей, авторів і текстів, які він критикує або приймає, а також стосовно ширшої соціокультурної та інтелектуальної реальності. Враховуючи, що український народ був бездержавний, це вимагає уваги до ширших контекстів – російсько-імперського, польського, австрійського, загально-європейського, існування умовного українського інтелектуала у силовому полі тогочасних нових ексцепціоналізмів (російського дискурсу про «ідею, смисл і призначення Росії» і польського месіанізму). Саме собою зрозуміло, що загальна увага до конкретності інтерпретації текстів різних жанрів є необхідною.

Хоча докладний виклад конкретного застосування цих принципів у межах статті неможливий, спробуємо визначити деякі попередні висновки.

Застосування поняття «ексцепціоналізм» до історії української політичної думки XIX ст. дещо проблематичне. З одного боку, маємо потужну традицію українофільського дискурсу. Проте в першій половині XIX ст., навіть у значній частині другої половини, вони обмежуються історико-етнографічною і просвітницькою працею, уникаючи постановки питання про особливу сутність, природу, якість, місію чи долю українців у сучасному світі. Причин цьому можна знайти кілька. По-перше, сам процес визначення, ідентифікації та консолідації українців як модерної політичної спільноти – ще не як реальності, а передусім як завдання – триває протягом усього XIX століття. Лише після Валуєвського циркуляру та Емського указу починають стрімко відмирати російське і польське

українофільство, а українська ідентичність, розуміння українців як абсолютно самостійного народу «у народів вольних колі» остаточно перемагає всі версії ранньомодерного «gente Rutheni, natione...», і остаточно цей процес завершується вже за часів Визвольних змагань. По-друге, в умовах політичної несвободи і цензури медитації ексцепціоналістичного типу були б моментально репресовані – і вони таки були репресовані, як ми побачимо нижче. По-третє, польські та російські українофіли здебільшого перебували під впливом польського чи російського ексцепціоналізму, а власне «українські» українофіли – під впливом таких ідеологій, що критикували та маргіналізували ексцепціоналістичні ідеї. Йдеться насамперед про соціалістичні та ліберальні (конституціоналістичні) ідеї, які панували в 1850–1890-х роках, і під впливом яких була більшість українських народників-«хлопоманів», першою чергою «громадівці». Ідеальним прикладом тут є, звісно, сам М. Драгоманов, що його «соціалізм» (опустимо питання, чи був Драгоманов соціалістом, чи радше лібералом) явно агресивно критикував будь-який месіанізм, будь-яку ідею за індикаторами № 2–5, був радикально космополітичний та панєвропейський. Мода на соціалізм другої половини XIX ст. була поганим кліматом для будь-якого романтичного месіанізму, чи то, сучасними термінами, ексцепціоналізму, навіть стосовно польського месіанізму. Українському модернізмові (за класифікацією Лисяка-Рудницького) 1890–1910-х років не був притаманний поворот до релігійної метафізики у стилі російської релігійної філософії. Навпаки, більшість українофілів намагались уникати тем «політичної метафізики», обираючи залишатися у просторі позитивної науки. Таким чином, як зовнішні, так і внутрішні причини зумовлюють те, що ексцепціоналізм в українському XIX ст. *майже* відсутній. Український рух формувався переважно як антиексцепціоналістичний, радикально-демократичний (таку назву, зрештою, мала перша українська політична партія), помірковано секулярний, утім високо-толерантний щодо релігійних та абстрактно-філософських питань.

Існує два потужні феномени, через які ми вживаємо це слово «майже». Серед усього українофільського дискурсу яскраво вирізняється Кирило-Мефодіївське братство. Його «Книги буття

українського народу» (1847) крім того, що мають потужні релігійні відсилання до першої книги Старого Завіту та поєднання релігійної і політичної царини (див. індикатори 5–6 вище), містять таку історіософічну концепцію, що може цілком бути названа месіаністичною. Україна в ній виступає у центрі історії гріхопадіння і спасіння людства, на неї покладається велика релігійно-політична, метаісторична місія. Тісний зв'язок із братчиками Тараса Шевченка проявляється і в тому, що сліди такого месіанізму можна вбачити і в текстах самого Кобзаря. Хоча саме братство було швидко знищене з демонстративною жорсткістю, а його ідеї у цілості продовження не мали, сліди цих ідей і вплив самого братства просякають усе XIX ст. і сягають аж наших днів. Унаслідок всеохопного впливу Т. Шевченка навіть найрадикальніший позитивізм та соціалізм в українському контексті так чи інакше залучав до себе романтичні образи, відсилання, ідеї, насамперед до творчості Кобзаря. Саме один з авторів «Книг буття» М. Костомаров пише епохальні «Дві руські народності» (1861), де він артикулює метафізичну ідентичність, ментальність українського народу, на противагу як росіянам, так і полякам, не кажучи вже про Захід. «Хутірська філософія» П. Куліша з його протиставлення (західній) міській цивілізації також належить до цієї (прото?)ексцепціоналістичної історії. Утім, що Костомаров, що Куліш в окремих текстах зараховували українців до складу спільного «руського світу» [45], тому певною мірою долучаючись до теми російського ексцепціоналізму. Історія прочитання і рецепції «Двох руських народностей», яку ми бачимо вже далі, засвідчує, що ця «руська» складова не була сприйнята.

Зв'язок «Книг буття» з відомим маніфестом польського месіанізму «Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego» («Книги народу польського і паломництва польського») Адама Міцкевича (1832) (саме слово «паломництво» чого варте) доповнюється історією польського українофільства. Саме в межах польського українофільства постають тексти Ф. Духінського та І. Терлецького, які адаптують польський месіаністичний дискурс до українських реалій, так, що зрештою творять певний різновид українського месіанізму [46]. Таким чином, на засадах польського ексцепціоналізму

постає український ексцепціоналізм, пов'язаний з польським, але маючи при цьому важливі маркери відмінності. Хоча власне українські українофіли (вживаючи наше розмежування [31, с. 104; 34, с. 53]) категорично його не сприймали: і М. Костомаров, і В. Антонович, не кажучи вже про М. Драгоманова згадували ім'я Духінського ледве не як лайку (що особливо парадоксально, враховуючи те, як він вболівав за долю заарештованих братчиків). Але, і це ще більш парадоксально, підхід Духінського відроджується в дискурсі українських націоналістів XX ст., будь то у працях Д. Донцова, Лопніна Цегельського чи Ю. Липи. А за доби Незалежності (особливо після початку російської відвертої агресії) концептуальні схеми саме Ф. Духінського (такі, як опозиції «європейська, цивілізована Україна, азійська, дика, варварська Росія», образ «боротьби за свободу Європи», фронтиру і муру, що охороняє Європу) взагалі стали загальноживаними.

Узагальнюючи відзначимо, що українська політична думка XIX ст. не була ексцепціоналістичною (у вузькому значенні слова), ідеї ексцепціоналізму не мали популярності серед українців. Тим не менш, Кирило-Мефодіївське братство та польське українофільство є прикладами, які мають всі ознаки ексцепціоналізму. У XX ст. закладені ними ідеї були свідомо, чи радше несвідомо, розвинуті, а вже у XXI ст., особливо в умовах тотальної війни, ми можемо говорити про певний різновид українського ексцепціоналізму. Враховуючи історичний контекст формулювання відповідних текстів та ідей (як стан європейської гуманітаристики, так і панівні у Європі XIX століття ідейні напрями), можна стверджувати, що український ексцепціоналізм вирізнявся принциповим гуманізмом, демократизмом, егалітаризмом, певною мірою лібералізмом, антиєтатизмом. І це відкриває нову грань в історії модерної української політичної думки.

ЛІТЕРАТУРА ТА ПРИМІТКИ

* Стаття була підготовлена в межах проєкту «MSCA4Ukraine», що фінансується ЄС. Погляди та думки, висловлені у статті, належать виключно автору і необов'язково відображають позицію ЄС. Ні ЄС, ні Консорціум «MSCA4Ukraine» у цілому, ні окремі установи-члени Консорціуму «MSCA4Ukraine» не несуть за них відповідальність.

(This article has received funding through the MSCA4Ukraine project, which is funded by the European Union. Views and opinions expressed are however those of the author(s) only and do not necessarily reflect those of the European Union. Neither the European Union nor the MSCA4Ukraine Consortium as a whole nor any individual member institutions of the MSCA4Ukraine Consortium can be held responsible for them.)

1. Bellah Robert N. Civil Religion in America. *Dædalus*, Winter. 1967. № 96(1). P. 1–21.
2. Bercovitch Sacvan. *The Puritan origins of the American self*. Yale University Press, 1975.
3. Brann R. Andalusi «Exceptionalism». *A Sea of Languages: Rethinking the Arabic Role in Medieval Literary History* / eds. S. Akbari, K. Mallette. Toronto : University of Toronto Press, 2013. P. 119–134.
4. Cheney Dick, Cheney Liz. *Exceptional: Why the World Needs a Powerful America*. Simon & Schuster, 2015. 352 p.
5. Duchński Franciszek. *Drugi mój XXV Letni Jubileusz, niektóre szczegóły z pierwszego z roku 1860; moje żywioły krytyczne jako drogi mego tryumfu; z mojego życia w Kijowie i z dzieciństwa; pierwsze lata tulacze*. Paryż : W drukarni Adolfa Reiffa, 1885. 24 s.
6. *Globalizing American Studies* / eds. Edwards B. T., Gaonkar D. P. University of Chicago Press, 2010. 352 p.
7. Finlay B. L., Workman A. D. Human exceptionalism. *Trends in cognitive sciences*. 2013. № 17(5). P. 199–201. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.tics.2013.03.001>
8. Hjortland O. T. Anti-exceptionalism about logic. *Philosophical studies*. 2017. № 174. C. 631–658.
9. Humphreys B. Russian exceptionalism: a comparative perspective. *Politics in Central Europe*. 2016. № 12(1). C. 9–20.
10. Jensen L., Loftsdóttir K. *Exceptionalism*. Routledge, 2021. 214 c.

11. Kohut A., Stokes B. The problem of American exceptionalism. *Pew Research Center*. 2006. № 9. URL: <https://www.pewresearch.org/politics/2006/05/09/the-problem-of-american-exceptionalism/> (дата звернення: 1.10.2024).
12. Liberman M. The third life of American Exceptionalism. *Language and politics. Language Log*. 2012. February 23. URL: <https://languagelog.idc.upenn.edu/nll/?p=3798> (дата звернення: 1.10.2024).
13. London A. J., Kimmelman J. Against pandemic research exceptionalism. *Science*. 2020. № 368(6490). P. 476–477.
14. Madsen D. L. *American exceptionalism*. Univ. Press of Mississippi, 1998. 196 p.
15. McCoy Terrence. «How Joseph Stalin Invented 'American Exceptionalism'». *The Atlantic*. 2012. March 15. URL: <https://www.theatlantic.com/politics/archive/2012/03/how-joseph-stalin-invented-american-exceptionalism/254534> (дата звернення: 01.10.2024).
16. Morgan T. *A covert life: Jay Lovestone: Communist, anti-communist, and spymaster*. Random House, 2011. 402 p.
17. Morozov V. «Subaltern Empire?» *Problems of Post-Communism*. 2013. № 60. P. 6.
18. Morozov V. *Russia's Postcolonial Identity: A Subaltern Empire in a Eurocentric World*. Basingstoke, Palgrave MacMillan, 2015. 209 p.
19. Oskanian Kevork K. *Russian Exceptionalism between East and West. The Ambiguous Empire*. Palgrave Macmillan Cham; Springer Nature, 2021. 298 p.
20. Oskanian Kevork K. A very ambiguous empire: Russia's hybrid exceptionalism. *Europe-Asia Studies*. 2018. № 70(1). C. 26–52.
21. Pease Donald E. «*American Exceptionalism*». Т. I. 2018. URL: <https://www.oxfordbibliographies.com/display/document/obo-9780199827251/obo-9780199827251-0176.xml> (дата звернення: 01.10.2024).
22. Pickering A. *Against human exceptionalism. Written for a Workshop on «What Does It Mean To Be Human?»*. University of Exeter. 2008. 25 january. URL: <https://ore.exeter.ac.uk/repository/bitstream/handle/10036/18873/XTRwrkshp250108.pdf?sequence=1> (дата звернення: 01.10.2024).
23. Sylvia Shin Huey Chong. Exceptionalism. *Keywords for Southern Studies*. University of Georgia Press, 2016. P. 304–315.
24. Smith J. H., Whiteside A. The history of AIDS exceptionalism. *African Journal of Reproduction and Gynaecological Endoscopy*. 2010. № 13(1). P. 47.

25. Walt Stephen M. «The Myth of American Exceptionalism». *Foreign Policy* (2011. October 11). URL: <https://foreignpolicy.com/2011/10/11/the-myth-of-american-exceptionalism> (дата звернення: 1.10.2024).

26. Williamson T. Moral anti-exceptionalism. *The Oxford Handbook of Moral Realism* / eds. Bloomfield P., Copp D. Oxford University Press, 2023. P. 554–576.

27. Wilson J., Hunter D. Research exceptionalism. *The American Journal of Bioethics*. 2010. № 10(8). P. 45–54.

28. Yosypenko S. L. The Revolution of 1917 – the 1920s and the History of Social and Political Thought from Ivan Lysiak-Rudnytsky's Perspective. *Kyiv-Mohyla Humanities Journal*. 2017. № 4. С. 53–66.

29. Zimmer B. Did Stalin Really Coin «American Exceptionalism?» *Slate.com*. 27.09.2013. URL: http://www.slate.com/blogs/lexicon_valley/2013/09/27/american_exceptionalism_neither_joseph_stalin_nor_alexis_de_tocqueville.html (дата звернення: 1.10.2024).

30. Бабинський А. Війна за «Русский Мир» чи «Святу Русь»? Ідеологічні корені російської агресії. *Наукові записки УКУ: Богослов'я*. 2023. Вип. 10. С. 225–251.

31. Волковський В. П. *Ідея суспільності: політична філософія в Україні XIX століття*. Київ : ВД «Академперіодика», 2017. 264 с.

32. Волковський В. П. Методологічні проблеми дослідження доктрини «руський мир» з філософської перспективи. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2020. Вип. 2. Т. 2. С. 15–31.

33. Волковський В. П. «Русский мир» як сучасна російська громадянська релігія: політично-філософський вимір дослідження. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2023. Вип. 2. Т. 1. С. 3–33.

34. Миллер А. И. *«Украинский вопрос» в политике властей и русском общественном мнении (вторая половина XIX века)*. СПб. : Алетейя, 2000. 260 с.

35. Руссо Ж.-Ж. *Про суспільну угоду, або принципи політичного права* / пер. з фр. та ком. О. Хома. Київ : Port-Royal, 2001. 349 с.

36. Токвіль А. де. *Про демократію в Америці* / пер. з фр. Г. Філіпчук, М. Москаленко. Київ : Всесвіт, 1999. 590 с.

37. Вживання терміна «ексепціоналізм / ексепціоналізм» потребує окремого пояснення. Із мовної точки зору, слово походить від лат. «exsertum → exsertio» і, відповідно, так само, як і інші латинські терміни, має в українській мові транслітеруватися як «ексепціоналізм», зберігаючи оригінальне «ex-sertum», «екс-цепт». Якщо транслітерувати слово

«ексепціоналізм» назад на європейські мови, ми отримуємо неоковирне «ekseptionalism», що створює зайві помилки і непорозуміння. Це відповідає українській традиції передання латинських термінів як «ассертіо-», «персертіо-» тощо. Відповідно, у цій статті ми вживаємо цю, коректну, на нашу думку, форму, що не породжує хибні результати при зворотній транслітерації. Якщо щодо позначення літер «с» чи «t» через «с» чи «ц» можливі дискусії, то префікс «ex-» чітко протиставляється кореневі слова «-ser-».

38. Цитата у перекладі звучить так: «становище, в якому опинилися американці, абсолютно виняткове, і, судячи з усього, з жодним демократичним народом це не може повторитися, їхнє переважно пуританське походження, їхні виключно комерційні навички, навіть сам край, що його вони заселили, – все, здається, відвертає їхні уми від наукових студій, літератури та мистецтва; сусідство з Європою, яке дозволяє не вивчати їх, не впадаючи при цьому в стан варварства; безліч конкретних причин, що з них я зміг з'ясувати лише найголовніші, все це дивовижним чином збіглося, щоб зосередити американський дух на проблемах чисто матеріальних. Пристрасті, потреби, освіта, конкретні обставини, – здається, все спрямоване на те, аби схилити мешканця Сполучених Штатів до землі. Лише релігія інколи змушує його підвести перебіжний і неуважний погляд до неба. Отже, давайте не будемо розглядати всі демократичні нації за образом і подобою американського народу і спробуймо, врешті-решт, роздивитися їхні власні риси» [36, т. 2, ч. 1, розділ IX, с. 364] (у французькому виданні 1848 р. т. 3, розд. IX).

39. Виникає, звісно, питання: який термін вжив саме Сталін, оскільки англійською, як ми можемо припустити, він явно не володів. Утім, це вимагає дослідження документів ВКПб та засідань Комуністичного Інтернаціоналу, зокрема зустрічей з американською компартією (1929), що наразі не є предметом нашого дослідження.

40. У нашому попередньому дослідженні виокремлено три засадничі феноменологічні характеристики сакрального, важливі для політичного дискурсу: 1. єдність остраху, благоговіння і захоплення (*mysterium tremendum et mysterium fascinans*), 2. перебування сакрального як феномена по той бік добра і зла, життя і смерті, 3. афективно-іраціональне ставлення до сакрального (не прийняття істинності, а любов і відданість) [33, с. 12–14].

41. Перша, *sacrificial victimhood*, передбачає твердження, що певна країна чи спільнота була принесена у жертву (Гамфрі тут наводить як приклад польський месіанізм, який вбачає Польщу за «Христа народів», 130

розп'ятого, але такого, що має воскреснути і врятувати Європу). «Sacrificial victimhood» не закликає зазвичай до помсти, тоді як «vengeful victimhood» виправдовує будь-які акти насильства і навіть зловживання колишнім станом жертви (і тут Гамфрі наводить американську політику помсти за 11 вересня, де статус жертви виправдовував будь-які дії щодо «терористів» [9, с. 14, 18]).

42. Хоча слово «ambiguous» можна перекласти як «двозначний, неоднозначний тощо», ми перекладаємо його як «амбівалентний», оскільки, по-перше, прагнемо уникнути нав'язування своєї інтерпретації оригінального терміна, а по-друге, якомога коректніше витлумачити ідею автора (К. Осканяна). Йдеться саме про те, що Російська імперія в усіх її багатоліких формах є цілком очевидно колоніальною імперією. Її амбівалентність означає те, що Росія виступала в двох ролях одночасно: стосовно «свого Сходу» вона діяла як типовий Західний цивілізатор, що цивілізує та просвічує «відсталі дикі племена», тобто була культуртрегером цивілізації, тоді як стосовно самого ж Заходу вона то займала позицію ототожнення («Росія – це європейська імперія/нація», «так само високорозвинена»), то позицію протиставлення («Росія – не Європа, а Захід»). Концепція «Росії між Сходом і Заходом» ілюструє цей гібридний ексцепціоналізм: Росія призначена Провидінням бути провідником цивілізації, духу, релігії на теренах Північної Євразії і, водночас, будучи «між», може краще зрозуміти «Схід», ніж будь-який вчений чи політик із «Заходу», тому що «не багато» від них відрізняється. Відтак, РФ є захисником і протектором «самобутності» підлеглих їй народів, але водночас форматує цю «самобутність» у такий спосіб, щоб бути сумісною з підпорядкуванням усіх цих народів єдиному імперському центру, асиміляції всіх як підданих імперії. К. Осканян наводить приклади як такого трепанування і цензурування «самобутності» народів Центральної Азії та Кавказу, так і репресії проти «неправильних українців».

43. У термінах В. Морозова [17; 18].

44. Із цим можна не погодитися. К. Осканян пише в 2018 р., маючи на увазі, що офіційна російська риторика маскується під словосполучення мови економічної раціональності та міжнародного права, а також гасла, вироблені в епоху панівного ліберального Заходу (наприклад, «права і свободи людини», «гуманітарні операції», «боротьба проти тероризму», «захист від геноциду», «захист прав російськомовних», «захист економічних інтересів», боротьба проти імперіалізму та колоніалізму (вочевидь, західного і американського) тощо). Утім, не можна забувати, що РФ подає себе

як захисницю «традиційних цінностей», оплот консерватизму, релігії, духовності.

45. Як ми відзначали в іншому дослідженні [32, с. 22], до кінця XIX ст. словосполучення «русский мір» не є суворо неперекладним, оскільки воно інколи не означає те, що можна виокремити як один з головних догматів доктрини «русского міра»: ототожнення руського і російського. Власне, говорити про неперекладне значення «русского міра» можна відтоді, відколи цей догмат остаточно формується, а в українському контексті зникає концепція «русських народностей», де всі східні слов'яни інтерпретувалися як частини простору історичної Русі, пов'язаного культурно, мовно та політично. Ця версія терміна, по-перше, спиралася радше на емпіричну історико-культурологічну позицію, дескриптивну, на відміну від скоріше прескриптивної, легітимістичної позиції «русского міра» (зрештою, посиляючись на значущість відсилань до слова «Русь» на даних теренах), а по-друге, була цілком сумісною з демократично-республіканськими, та навіть ліберальними ідеями, на відміну від російських авторів, які перебували здебільшого на легітимістично-статистських позиціях. Ідеальним прикладом є сам М. Костомаров, з його апологією демократії та федералізму.

46. Як блискучий приклад можна навести цей поетичний вигук Ф. Духінського «Киянина» з його мемуарів: «На Дніпро! На Дніпро! До Києва! О, народи Європи! Там ваша згода, бо саме там малороси почали боротьбу проти Москви на захист своєї європейської цивілізації, боротьбу, що була перервана тріумфом царя над українцями... під Полтавою!» [5, с. X].

REFERENCES

- Bellah, R. N. (1967). Civil Religion in America. *Dædalus*, Winter, 96(1), 1-21.
- Bercovitch, S. (1975). *The Puritan origins of the American self*. Yale University Press.
- Brann, R. (2013). 8 Andalusī “Exceptionalism”. In S. Akbari & K. Mallette (Eds.). *A Sea of Languages: Rethinking the Arabic Role in Medieval Literary History*, pp. 119-134. Toronto: University of Toronto Press. <https://doi.org/10.3138/9781442663398-010>

Dick Cheney and Liz Cheney. (2015). *Exceptional: Why the World Needs a Powerful America*. Simon & Schuster.

Duchiniński, F. (1885). *Drugi mój XXV Letni Jubileusz, niektóre szczegóły z pierwszego z roku 1860; moje żywioły krytyczne jako drogi mego tryumfu; z mojego życia w Kijowie i z dzieciństwa; pierwsze lata tulacze*. Paryż: W drukarni Adolfa Reiffa.

Edwards, B. T., & Gaonkar, D. P. (Eds.). (2010). *Globalizing American Studies*. University of Chicago Press.

Finlay, B. L., & Workman, A. D. (2013). Human exceptionalism. *Trends in cognitive sciences*, 17(5), 199-201. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.tics.2013.03.001>

Hjortland, O. T. (2017). Anti-exceptionalism about logic. *Philosophical studies*, 174, 631-658.

Humphreys, B. (2016). Russian exceptionalism: a comparative perspective. *Politics in Central Europe*, 12(1), 9-20.

Jensen, L., & Loftsdóttir, K. (2021). *Exceptionalism*. Routledge. DOI: 10.4324/9781003082330

Kohut, A., & Stokes, B. (2006). The problem of American exceptionalism. *Pew Research Center*, 9. Retrieved from <https://www.pewresearch.org/politics/2006/05/09/the-problem-of-american-exceptionalism>

Lieberman, M. (2012). The third life of American Exceptionalism. *Language and politics. Language Log*. February 23. Retrieved from <https://languageblog.ldc.upenn.edu/nll/?p=3798>

London, A. J., & Kimmelman, J. (2020). Against pandemic research exceptionalism. *Science*, 368(6490), 476-477. DOI: 10.1126/science.abc1731

Madsen, D. L. (1998). *American exceptionalism*. Univ. Press of Mississippi.

McCoy, T. (2012). "How Joseph Stalin Invented 'American Exceptionalism'". *The Atlantic*, March 15. Retrieved from <https://www.theatlantic.com/politics/archive/2012/03/how-joseph-stalin-invented-american-exceptionalism/254534>

Morgan, T. (2011). *A covert life: Jay Lovestone: Communist, anti-communist, and spy master*. Random House.

- Morozov, V. (2013) 'Subaltern Empire?' *Problems of Post-Communism*, 60, 6.
- Morozov, V. (2015) *Russia's Postcolonial Identity: A Subaltern Empire in a Eurocentric World* (Basingstoke, Palgrave MacMillan).
- Oskanian, Kevork K. (2021). *Russian Exceptionalism between East and West. The Ambiguous Empire*. Palgrave Macmillan Cham; Springer Nature. DOI <https://doi.org/10.1007/978-3-030-69713-6>
- Oskanian, Kevork K. (2018). A very ambiguous empire: Russia's hybrid exceptionalism. *Europe-Asia Studies*, 70(1), 26-52.
- Pease, Donald E. (2018). "American Exceptionalism". *Oxford Bibliographies*. June 27. doi:10.1093/obo/9780199827251-0176. Retrieved from <https://www.oxfordbibliographies.com/display/document/obo-9780199827251/obo-9780199827251-0176.xml>
- Pickering, A. (2008). *Against human exceptionalism. Written for a Workshop on "What Does It Mean To Be Human?"*. University of Exeter, January 25. Retrieved from <https://ore.exeter.ac.uk/repository/bitstream/handle/10036/18873/XTRwrkshp250108.pdf?sequence=1>
- Sylvia Shin Huey Chong. (2016). Exceptionalism. In S. Romine, & J. Greeson (Eds.). *Keywords for Southern Studies*, pp. 304-315. University of Georgia Press.
- Smith, J. H., & Whiteside, A. (2010). The history of AIDS exceptionalism. *African Journal of Reproduction and Gynaecological Endoscopy*, 13(1), 47.
- Walt, Stephen M. (2011). "The Myth of American Exceptionalism". *Foreign Policy*, October 11. Retrieved from <https://foreignpolicy.com/2011/10/11/the-myth-of-american-exceptionalism>
- Williamson, T. (2023). Moral anti-exceptionalism. In: P. Bloomfield & D. Copp (Eds.). *The Oxford Handbook of Moral Realism*, pp. 554-576. Oxford University Press.
- Wilson, J., & Hunter, D. (2010). Research exceptionalism. *The American Journal of Bioethics*, 10(8), 45-54.
- Yosypenko, S. (2017). The Revolution of 1917 – the 1920s and the History of Social and Political Thought from Ivan Lysiak-Rudnytsky's Perspective. *Kyiv-Mohyla Humanities Journal*, 4, 53-66.

Zimmer, B. (2013). "Did Stalin Really Coin "American Exceptionalism"?". *Slate.com*. 27.09. Retrieved from http://www.slate.com/blogs/lexicon_valley/2013/09/27/american_exceptionalism_neither_joseph_stalin_nor_alexis_de_tocqueville.html

Babynskyi, A. (2023). War for the "Russian World" or "Holy Russia"? Ideological roots of Russian aggression. *Analecta of the Ukrainian Catholic University: Theology*, 10, 225-251.

Volkovskiy, V. P. (2017). *The Idea of Sociality: Political Philosophy in Nineteenth-Century Ukraine*. Kyiv: Akadempriodyka Publishing House.

Volkovsky, V. P. (2020). Methodological Problems of the Study of the Russian World Doctrine from a Philosophical Perspective. *Multiversum. Philosophical almanac*, 2(2), 15-31. [In Ukrainian].

Volkovskiy, V. (2023). "Russian World" as a modern Russian civil religion: the political and philosophical dimension of the study. *Multiversum. Philosophical Almanac*, 2(1), 3-33. <https://doi.org/10.35423/2078-8142.2023.2.1.1> [In Ukrainian].

Miller, A. I. (2000). *"The Ukrainian Question" in the Policy of the Authorities and Russian Public Opinion* (second half of the XIX century). Saint Petersburg: Aletea.

Rousseau, J.-J. (2001). *On the Social Contract, or the Principles of Political Law*. O. Khoma (Trans.). Kyiv: Port-Royal. [In Ukrainian].

Tocqueville, A. de (1999). *On Democracy in America* [Translated from the French by Hryhoriy Filipchuk and Mykhailo Moskalenko; Foreword by André Jardin]. Kyiv: Vsesvit.

Volodymyr Volkovskiy

Candidate of Philosophical Sciences (Ph.D.), Researcher, H. Skovoroda Institute of Philosophy of the NAS of Ukraine; Research Assistant at the Institute of Philosophy of the Czech Academy of Sciences; e-mail: dinginnalu@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4674-3956>

Exceptionalism as a tool for studying the history of Ukrainian political philosophy of the Nineteenth century

Abstract

The article analyses the applicability of the concept of “exceptionalism” in the study of the history of Ukrainian political thought. The author defines the general concept of “exceptionalism”, provides a brief overview of the history of this concept in the context of the American Studies, i.e. the history of American political thought and culture, civil religion, and in a more globalised context as well. In particular, it examines the use of this term within the framework of Russian studies and the definition of Russian policy as “hybrid exceptionalism”, as well as the role of Stalin in shaping the American exceptionalist discourse. Based on a review of contemporary Western scholarly literature on this topic, the author outlines the general concept of “exceptionalism” and identifies its indicators. The author makes a preliminary attempt to apply these indicators to Ukrainian intellectual history in the 19th century and identifies two trends in which the exceptionalist markers can be traced: Polish Ukrainophilia and the legacy of the Cyril and Methodius Brotherhood. The author notes that the history of Ukrainian exceptionalism in the 20th - 21st centuries is pretty ample, but the study of the first stages of the formation of Ukrainian modernity is very important from both scientific and political perspectives.

Keywords: *exceptionalism, American exceptionalism, hybrid exceptionalism, Russian exceptionalism, Ukrainian exceptionalism, Ukrainian political philosophy, nineteenth century.*

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

УДК 111.1 : 123

DOI 10.35423/2078-8142.2024.1.1.8

В. Б. Лимар,

кандидат філософських наук, здобувач,

Київський національний університет імені Тараса Шевченка,

м. Київ, Україна

e-mail: 26veresnia@ukr.net

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

СПІВВІДНОШЕННЯ РЕЛІГІЇ ТА КУЛЬТУРИ ТА ЇХ ВПЛИВ НА ФОРМУВАННЯ ЦИВІЛІЗАЦІЙ

Своєрідна полеміка з поглядами М. Вебера відносно взаємодії релігії та культури розпочинає дослідження цих важливих чинників людського буття. Творчі прояви культурної діяльності ставляться у залежність від релігійних світоглядних основ особистості та суспільного конгломерату. Наслідки прийняття народами світових релігій протягом історичного процесу людства, формування під впливом цих релігій специфічних цивілізаційних культур – це також предмети даного дослідження. Також у статті розглядається регрес у взаємовідношенні релігії та культури: коли сильна розвинута культура асимілює менш розвинуту і, згодом, частково чи цілком змінює віросповідання, яке формувало пригнічувану культуру. Ці процеси аналізуються на прикладі державотворення давньої Київської Русі та сучасної України.

Ключові слова: релігія, культура, цивілізація, конгломерат, буттєвий рівень, прогрес, регрес.

У добу постмодерна релігія серед європейської цивілізації стрімко втрачає свій вплив і авторитет на народи цієї цивілізації. Трохи сповільнено, але цей процес триває в ареалах мусульманської та іудейської традицій. Проте, саме релігійні уявлення свого часу

заклали міцний фундамент у загальні світоглядні орієнтири представників тієї чи іншої цивілізації. Культурні надбання народів, сприйняття багатьох процесів життя, особливості менталітету, беруть свої витoki (чи мають обґрунтовані причини) саме у традиційних релігійних віруваннях. Взаємозв'язок релігії та культури, релігії та творчої трудової діяльності (завдяки якій постають матеріальні твори мистецтва) був об'єктом вивчення багатьох дослідників зі світовим ім'ям. Варто згадати класичну працю М. Вебера «Протестантська етика і дух капіталізму», також дослідження А. Маслоу, Ч. Тейлора, П. Флоренського, М. Фуко. Серйозною актуалізацією взаємовідношення релігії та культури у вітчизняній філософії стала однойменна книга представника Таврійського університету ім. Вернадського О. Цветкова. Із різким зниженням релігійності українського народу звернення до релігійних витоків культури є покликанням показати, що віра, обрана понад тисячу років тому правлячою верхівкою тодішньої Київської Русі, була відповідною менталітету наших пращурів і спричинилася до оригінального зовнішнього та внутрішнього культурного розвитку нашого народу.

У цьому дослідженні розглянемо взаємопроникнення релігії та культури, зокрема в контексті українського менталітету. Релігія буде представлена як підґрунтя творчого та культурного розвитку народу, цивілізації (або вужче взятого соціального конгломерату). Також проаналізуємо зворотний зв'язок, коли під впливом нав'язування чи свідомого запозичення культурних цінностей той чи інший соціальний конгломерат звертається до релігії, яка є основою цих сторонніх цінностей.

Для вирішення цих завдань початково застосуємо емпіричні методи спостереження та опису. У подальшому перебіг дослідження відбуватиметься за допомогою теоретичних методів аналізу та узагальнення. Результати будуть здійснюватися за допомогою класифікації та систематизації.

У процесі розвитку світової філософської думки існували діаметрально різні погляди на співвідношення релігії та культури, але ніхто з дослідників цих царин не заперечував їх взаємовпливу, котрий є вагомим чинником як особистісного буттєвого рівня, так і

рівня суспільного, загального. Відмінні моделі взаємодії релігії та культури, відповідно, формували відмінні соціально-культурні та суспільно-політичні устрої окремих народів, країн, цивілізацій. «Як би глибоко не проникав зумовлений економічними й політичними чинниками соціальний вплив у релігійну етику, все ж основні її риси мають релігійне коріння. Це пов'язано насамперед зі змістом її благовіщення та обітниць. І навіть коли наступна генерація радикально змінює цей зміст, пристосовуючи його до потреб громади, – то йдеться у даному випадку насамперед про релігійні потреби. Інші ж сфери відіграють тут другорядну роль – часто, звичайно, вельми істотну, а іноді й вирішальну. Безумовно, для кожної релігії зміна провідних із соціального погляду верств має досить важливе значення – хоча, з іншого боку, той тип релігії, що вже склався, здатний серйозно впливати на життєву поведінку досить різнорідних суспільних верств» [3, с. 401], – так Вебер ставив у пріоритет вплив саме релігійної етики на спосіб поведінки соціально різнорідних прошарків суспільства. Взагалі, цей мислитель вважав, що своєрідною скарбницею релігійних уявлень є панівні прошарки суспільства, що саме вони задають тон усім іншим мешканцям даного конгломерату у своєрідному, вузько-специфічному способі мислення і поведінки.

Існує окрема філософська традиція, співзвучна Веберу, згідно з якою релігія все ж має раціональні мотиви: що джерела релігії слід шукати у людській практиці, яка, своєю чергою виражає залежність людини від навколишнього світу. Тобто, відчуваючи свою безпомічність перед явищами природи, вона зверталась за допомогою і захистом до могутніших за неї сил, а з часом побачила залежність, яка виявлялась у тому, що за сумлінного дотримання релігійної етики та визначених обрядів надприродні сили допомагають людині у практичній повсякденній діяльності. Такий «соціологічний» підхід, на нашу думку, не залишає місця унікальним творчим здібностям особистості і примітивізує сакральні взаємини людини та Божества. Як загальновідомо, культ (від лат. *cultus* – догляд, шанування) – це сукупність дій, обрядів, ритуалів, пов'язаних з вірою у надприродне. Колись поняття «культ» і «культура» були нероздільні, тим більше, що деякі дослідники пов'язують походження культури саме з

релігійним культом. Тож початково релігія та культура мали єдине джерело походження: релігія обіймала метафізичні прояви віри, духовні потреби і переживання, а культ-культура неначе «матеріалізувала», виражала ці духовні прояви у зовнішньому світі.

Репресований та розстріляний більшовиками релігійний мислитель П. Флоренський вважав, що культура і релігія є близькими за духом, бо сенс релігії – об'єднати Бога і світ, дух і плоть, відчуття і реальність. На його думку, культурні цінності є похідними від культу. У кожній релігії культ доповнює віросповідання і виражається у допоміжних формулах, термінах. Із часом культові дійства трансформуються у своєрідну систему, що супроводжує культ – міфи, формули, терміни отримують далі самостійне зростання, автономно ускладнюються, віддаляються від культу, стають світськими – літературними та науково-філософськими сюжетами, формулами і термінами і, поступово позбавляючись суто релігійної обрядовості, породжують світську філософію, світську науку, світську літературу. Тож, культура поступово втрачала сакральний вимір і ставала світською. «Якщо можуть бути розрахунки, – писав Флоренський, – то між видами культу, усередині культу різних віросповідань і різних релігій, але ніяк не між культом взагалі і філософією взагалі, оскільки філософія все своє бере від культу, а не навпаки, і якщо згодом, у порівняно пізній час, у культурах, наприклад, у християнському, з'являються формули і терміни, навіяні філософією, наприклад, формули і терміни платонівської і арістотелівської філософії, то все-таки це лише оманливе явище: релігія тому запозичила ті чи інші терміни і формули, що їх першими запозичила сама філософія з того самого культу» [7, с. 146].

Проте загальне співвідношення релігії та культури хоча й має спільні для всіх віросповідань риси, але й кардинально відрізняється як у віровченні, так і у матеріальному прояві культури кожної окремої світової релігії та релігії локальної. У всесвітньо-історичному процесі різноманітні релігії відіграють неоднакову роль. Найбільш помітну роль виконують ті релігії, які прийнято називати світовими за кількістю віруючих: буддизм, християнство, іслам. Саме ці релігії виявили здатність максимально пристосовуватись до зміни

суспільних відносин і вийшли далеко за межі територій, на яких зародилися. Світові релігії ніколи не залишалися незмінними, вони постійно трансформувалися відповідно до поступу історії. Дослідниця-антрополог Р. Бенедикт досліджувала відмінності у різноманітних культурах. У своїй відомій книзі «Моделі культури» вона відзначає: «Отже, ми наблизилися до однієї з актуальних проблем структурної антропології. Це суперечка навколо існування біологічної основи соціальних феноменів. Я виходила з того, що людський темперамент у будь-якому регіоні світу – порівняно постійна величина, що в будь-якому суспільстві потенційно можлива приблизно одна й та сама система розподілу, і що культура вибирає елементи відповідно до своїх традиційних моделей і формує більшість індивідів у певну узгоджену єдність» [9, с. 120]. Якщо цю думку Р. Бенедикт застосувати до нашого дослідження, взяти до уваги об'єктивні відмінності між культурами іноді навіть сусідніх народів, то можна дійти висновку, що окрема культура об'єднує певний людський конгломерат не сама по собі, а лише у зв'язку з іншими, внутрішніми чинниками. Особистий буттєвий рівень кожного представника окремо взятого географічного конгломерату утворював своєрідний загальний буттєвий рівень, притаманний саме особистостям цього регіону. Вони могли увібрати певні положення тієї чи іншої світової релігії, яка найбільше відповідала їх світогляду, або відкинути їх і дотримуватися своїх вузьких прадавніх вірувань. Цей чинник був головним у розвитку культури. Універсальність світових релігій полягала саме у тому, що вони відповідали актуальним запитам багатьох відокремлених людських конгломератів, котрі, завдяки їм, зближувалися між собою і ставали носіями не лише однієї релігії, а й пропагандистами культури, що з неї випливає.

Світові релігії спричинились до утворення такого історичного феномена, який має назву «цивілізація». Наш співвітчизник, дослідник взаємодії релігії та культури О. Цветков відзначав щодо цього: «Кожна культура формується на основі культурних традицій, що їй передували. Однак її цілісність забезпечує певна релігійно-моральна ідея. Наприклад, європейська культура зароджувалася в останні століття Римської імперії, вбираючи східні (іудейські,

іранські, сирійські, єгипетські) і західні (грецькі і римські) культурні традиції. Проте цілісним утворенням вона стала лише тоді, коли почала домінувати християнська релігійно-моральна ідея. Саме тому європейську культуру називають християнською (а наймолодшу східну – мусульманською). Отже, коли йдеться про типологію культур, то підставою і критерієм для визначення їх типів і класифікації (християнська, ісламська, індо-буддійська, китайська, африканська) є, як правило, панівна релігія» [8, с. 41].

Європейська християнська цивілізація об'єднує народи, котрі ще кілька століть тому були правовірними adeptами релігії християнства. І попри зростаючий рівень атеїзму у межах цієї цивілізації, незважаючи на конфесійний поділ, люди, що були народжені і виховані на її теренах, мають спільні глобальні уявлення світогляду тому, що належать до єдиного буттєвого рівня християнської цивілізації, навіть якщо вони не асоціюють себе із християнською релігією. Як ми вже відзначали, посилаючись на думку П. Флоренського, саме розвиток культури, її секуляризація сприяли, зокрема, появі та розвитку наук. Прагнення пізнання Бога розвивало саму здатність пізнання, яке згодом не обмежувалось лише об'єктами релігії. Відмінність полягає лише у тому, що людина віруюча у пізнанні світу бере за основу пізнання Бога як кардинальної підвалини, так би мовити, через Богопізнання, а для людей з атеїстичним спрямуванням мислення пізнання світу є самоціллю.

Парадоксально, але попри заборони католицької інквізиції, трудового протестантизму та консерватизму православ'я, тільки у межах християнської цивілізації повноцінно розвивалися і розвиваються науки. Індуський та буддистський світогляди пізнанням іманентного світу майже не цікавляться, а у ісламській цивілізації сплеск розвитку наук відбувався недовго і зійшов нанівець, поступаючись стабільності монотонних обрядових практик. Відомий дослідник А. Маслоу коментує розвиток наук у європейській християнській цивілізації саме з погляду людини, для котрої цінності християнської релігії є не чим більшим, ніж культурною підвалиною досягнень цієї цивілізації. «Кожна з наук колись була частиною організованої релігії, але потім відкололася від неї, щоб здобути

незалежність. Те саме, мабуть, відбувається сьогодні з проблемами цінностей моралі, духовності, етики. Вони вилучаються з виняткового відання інституціолізованої церкви і стають, так би мовити, «власністю» вченого-гуманіста нового типу, який рішуче заперечує за визнаними релігіями їх колишнє домагання на право бути єдиним арбітром у всіх питаннях етики та віри» [11, с. 86].

У сучасній християнській цивілізації релігія з невимушеного рушія культури та наук дедалі більше постає анахронізмом, пережитком минулого і посідає скромне місце об'єкта дослідження нею самою породжених наук. І у такому погляді, з точки зору історії, є зміст, що заслуговує на увагу: це наше минуле, яке віджило своє, стало експонатом, і ми його досліджуємо. Як відзначав М. Фуко: «Історія – це утворення та використання документальної матеріальності (книг, текстів, оповідань, реєстрів, актів, споруд, соціальних інститутів, регламентів, технологій, об'єктів, звичаїв тощо), яка завжди і скрізь, у будь-якому суспільстві являє собою або спонтанні, або організовані форми залишковості» [10, с. 14].

Основною причиною того, що релігія посіла таку скромну нішу свого існування, є, на нашу думку, те, що вона під впливом зовнішніх чинників втратила статус берегині істини. Від часів перших вселенських соборів авторитет християнського віровчення був таким потужним, що ні в кого з adeptів цієї релігії не виникало сумнівів у тому, що все проповідуване християнством є остаточною істиною, якій не може бути альтернатив. За доби модерну і постмодерну теорія плюралізму істин з легкістю зріклась історичної традиції щодо цього питання. Ч. Тейлор досить лаконічно пояснював, що сучасна секулярність здійснює підміну, «яка переносить нас із суспільства, де невіра була практично немислимою, у суспільство, в якому віра навіть найпереконанішого віруючого є однією з людських можливостей серед інших... Віра в Бога більше не є аксіоматичною. Існують альтернативи» [12, с. 3]. Навіть те, що можливість конструктивно ознайомитись з конкуруючими світовими релігіями зараз не є проблематичною, на відміну від хоча б XIX століття, взаємопроникнення головних положень віровчення поширених (і не дуже) релігій ламає традиційні стереотипи щодо світобудови,

трансцендентних уявлень, пізнання Бога. Універсальними лишаються ще (і то обмежено) моральні цінності. Серед віруючих християн сучасності акцентується питання саме моральних цінностей, а у царині догматики або панує хаос невігластва, або свідоме витіснення цього питання з порядку денного, щоб уникнути сумнівів та зайвих роздумів: «у “секулярну добу” відбулась відмова від усіх цілей, не пов’язаних із самовдосконаленням та процвітанням людства» [12, с. 17]. Тут Тейлор дещо перебільшив, стверджуючи про самовдосконалення людства. Можливість альтернатив у виборі істини, істинності та, на додаток, споживацьке ставлення до життя – ось замітники трудової аскетичності, про яку захоплено писав М. Вебер. І все ж релігія досі лишається головною підвалиною сучасних проявів суспільств європейської християнської цивілізації і сусідніх цивілізацій, які поступово всотують її, не завжди перспективні, досягнення.

Використовуючи термін «християнська європейська цивілізація» ми беремо до уваги ще й ту обставину, що формувалась вона поступово – плем’я за племенем, народ за народом залишали політеїчні вірування та долучались до християнського віросповідання та існуючих традицій християнської культури. Десь цей процес проходив мирно, десь нав’язувався «вогнем та мечем» правлячої верхівки. Але ті народи, розвиток загального буттєвого рівня яких відповідав постулатам християнства, попри жорсткі колізії адаптації, не відчували нову релігію, а сприймали її у порівняно чистому вигляді, або у вигляді місцевих релігійно-культурних модифікацій.

Близький нам приклад спостерігаємо у розповіді Нестора Літописця з «Повісті временних літ»: «Вони ж прийшли в землю свою, і зівзав князь бояр своїх і старців, [і] мовив Володимир: «Осе прийшли послані нами мужі. Так послухаймо од них, що було». І сказав він їм: «Розкажіть перед дружиною». Вони тоді розказали: «Ходили ми спершу в Болгари і дивилися, як вони поклоняються в храмі, тобто в мечеті, стоячи без пояса. Отож, поклонившись, сяде [кожен] і глядить сюди й туди, як навіжений, і нема радості в них, але печаль і сморід великий, і недобрий є закон їхній. І прийшли ми в Німці, і бачили, як вони службу правили, а краси ж не побачили ніякої. І

прийшли ми тоді в Греки. І повели нас [туди], де ото вони служать Богові своєму, і не знали ми, чи ми на небі були, чи на землі. Бо нема на землі такого видовища або краси такої, – не вміємо ми й сказати [про се]. Тільки те ми відаємо, що напевне Бог [їхній] перебуває з людьми і служба їх єсть краща, ніж в усіх землях. Ми навіть не можемо забути краси тієї, бо всяк чоловік, якщо спершу спробує солодкого, потім же не може гіркоти взяти. Так і ми не будемо тут [поганами] жити» [5, с. 61]. Так ось представники давньоруської еліти обрали серед головних на той час вірувань те, що найбільше відповідало їх внутрішньому устрою та менталітету. Те, що вони не помилились у виборі і при його здійсненні враховували буттєвий рівень свого народу, впливає з подальших слів бояр до князя: «Бояри ж, відповідавши, сказали: «Якби лихий був закон грецький, то не прийняла б хрещення баба твоя Ольга, що була мудрішою за всіх людей». А Володимир, відповідавши, мовив: «То де ми хрещення прийнемо?» І вони сказали: «Де тобі вгодно» [5, с. 61]. Із оповідання руської знаті зрозуміло, що «закон грецький» вони сприйняли крізь призму культури – зовнішніх проявів православного віросповідання. Але, як відомо, сам князь у присутності бояр попередньо вислуховував представників магометанства, іудаїзму і проповідників західного християнського обряду, аж поки на останок не почув розгорнутий катехизаторський виклад «грецького філософа». Тобто давньоруська еліта на чолі з князем від імені усього народу обирала віру як за метафізичними сповідними ознаками, так і за зовнішніми культурними проявами, що сукупно для них окреслювалось одним словосполученням «закон грецький».

Момент вибору не був вирішальним. Гіпотетично, можна було прийняти іслам чи іудаїзм, але згодом, через відчуження невласливих давньоруському народу релігійних та культурних уявлень, повернутися до точки відліку і здійснити відповідний вибір. Подібних історичних прикладів чимало. Так, балканські народи не прийняли іслам, хоча понад чотири століття перебували під тотальною окупацією магометан; Китай не зрікся конфуціанства і даосизму через широко розгорнуті місії західних християн; буддисти та індуїсти Індії у період майже двохсотрічного панування англійців

залишились байдужими до проповідей ісламу та християнства. Тож можна стверджувати, що давньоруському народові спорідненим у всіх його буттєвих проявах було лише християнство, до того ж східного обряду. Далі Київська Русь як держава розвивалась за культурними та політичними стереотипами тих держав, що сповідували православ'я. Це була ідеологічно-культурна модель християнської світоглядної парадигми.

На думку В. Бодак, «релігійне начало – найбільш стійке ядро національної культури. Різноманіття культур, різноманіття вірувань – феномен, зв'язаний з етнічними розходженнями. Унікальність національних культур залежить значною мірою від особливостей бачення і витлумачення ними світу, створення його національних образів. Релігія зіграла істотну роль у процесах етноінтеграції і етноідентифікації, оскільки була нерозривно зв'язана з культурою і долею українства» [1, с. 395]. У такий спосіб, дослідник вважає наріжним каменем утворення українського етносу саме релігію. Він відзначає, що віросповідання (а не обрядовість) як духовне начало кардинально впливає на подальший розвиток нації, на її самоідентифікацію. Також В. Бодак цілком відокремлює від релігії культуру, надаючи останній похідне, а не утворювальне значення: «Релігія і нація – це не феномени культури, а результати самоорганізації свідомості, духовності. Можна сказати, що поняття «культура» містить у собі такі визначальні фактори, як етнос і релігія. Релігії (серед них і світові), незважаючи на міжнаціональний чи наднаціональний зміст багатьох із них, були підпорядковані етнічному процесові переважно тому, що завжди могли виявлятися лише в національних формах, які відповідали духові нації, національній індивідуальності» [1, с. 395]. Загалом, сьогодні історію культури розуміють як процес формування її ключових символів і смислів під впливом панівного в певний історичний момент у цій культурі релігійного світогляду. Тож релігія є початком, а культура – оформленим закінченням світоглядного процесу певного етносу.

Так, у кожного народу (і навіть у його етнічних групах) існують індивідуальні особливості вірування і культурної спадщини. Але також існують і загальні важливі положення, які об'єднують

народи під егідою конкретного віросповідання. Ці положення є як нематеріальні цінності, так і зовнішні діяльні культурні прояви. Запропонований Вебером термін «дух капіталізму» є прикладом подібного поєднання віросповідання та творчої культурної діяльності, що поширюється на народи, які сповідують єдиний конфесійний напрям релігії: «Ще більш важливим було інше – те, що релігійна оцінка невтомної, постійної, систематичної мирської, професійної праці як найбільш ефективного аскетичного засобу і водночас найбільш надійного і очевидного засобу утвердження відродженої людини й істинності її віри неминуче мусила стати могутнішим фактором у поширенні того світорозуміння, яке ми визначили як «дух» капіталізму» [2, с. 174]. Отже, за Вебером, саме невтомна праця є віддзеркаленням істинності віри, людським аскетичним проявом світорозуміння. Це означає, що і світові релігії, і окремі конфесії цих релігій накладають культурний стереотипний відбиток на народи, які перебувають у їх сповідному ареалі. Зазвичай, це позитивний об'єднальний фактор: католицькі ордена мають свої представництва і монастирі як в Європі, так і в Латинській Америці і об'єднують adeptів різних національностей; собори православних церков вирішують глобальні віросповідні та аксіологічні питання, незважаючи на різні мовні групи; мусульмани звершують хадж до Мекки, не поділяючись на арабів чи турків і облишаючи конфесійні розбіжності. «Релігія в освітньому просторі в аспекті вивчення в державних школах розглядається переважно як явище культури, що має безпосередній вплив практично на всі сфери життя людини (соціальну, політичну, наукову тощо), а також безпосередньо пов'язане з величезним масивом творів мистецтва» [4, с. 68].

З одного боку, релігія в епоху постмодерна, як ми вже відзначали, втрачає свої позиції як авторитетний соціальний інститут і стає своєрідним анклавом особистісних релігійних переживань окремої людини; афішування ж цих переживань підлягає скептичній критиці технологічного світу. А з іншого – і філософи, і політологи, і релігієзнавці усвідомлюють, що віросповідна основа, закладена тисячу, дві тисячі років тому, є вирішальною у соціальній, політичній, науковій сфері життя як окремої людини, так і цілого народу. Що

дає таке усвідомлення? Узвичаєно, що усвідомлення співвідношення та ролі культури і релігії є визначальним не лише у становленні національної ідентичності, а й в усуненні конфліктів на етно-конфесійному ґрунті, ворожнечі, культурної роз'єднаності і релігійної нетерпимості; пізнання цих глобальних феноменів у їх єдності є неодмінною умовою становлення гармонійної особистості. Але головним усвідомленням є те, що шлях від світоглядного віросповідання до культурної діяльності, від внутрішнього буттєвого рівня до продукування матеріальних і нематеріальних стереотипів може перебувати у стані розвитку, але також і у стані регресу. Якщо даний конгломерат особистостей починає ігнорувати віросповідні істини, закладені давніми поколіннями, то, відповідно, він стає вразливим для активного впливу інших культур. Також, якщо віросповідання поступово схиляється до інших вірувань чи модифікацій релігії, то видозмінюється і якісна продуктивність культурних виробів національного масштабу.

Яскравим прикладом цих висновків є наша держава. Історична трансформація Київської Русі у сучасну Україну відбувалася під впливом незначних, але тривалих змін у віросповіданні. Татаро-монгольський вплив східної цивілізації змінився західно-християнським тиском Речі Посполитої. Поступове всотування католицького віросповідання, часткова асиміляція з культурою панівної, на той час, держави, незабаром вилились у культурних продуктах наших прашурів. Як приклад, одяг знаті на манер польської шляхти, архітектурний стиль українського бароко, започаткування сучасної української мови як поєднання польської та давньослов'янської тощо. Сьогодні, коли нинішня жорстока війна розриває культурні зв'язки з агресивним північним сусідом, Україна стрімко набуває рис культурної інтеграції з глобальним Заходом.

М. Вебер і П. Флоренський, А. Маслоу і Р. Бендикт, Ч. Тейлор і наші вітчизняні дослідники однастайні у розумінні взаємозалежності релігії та культури. Дещо несподівано цю залежність примітивізує М. Вебер, називаючи трудову діяльність аскетичним проявом віросповідання пересічного протестанта. Начебто людина – це комаха, завданням котрої є невпинний трудоголізм без будь-яких

метафізичних чи філософських роздумів, творчих страждань і молитви. Але загалом прогресію від релігійного світогляду окремої людини чи суспільного конгломерату до виробництва культурних (аксіологічних) цінностей визнають усі дослідники співвідношення релігії та культури: «люди сьогодні настільки ж відчують потребу в релігії, як і раніше, оскільки трансцендентні проблеми, що виходять за межі їх повсякденного досвіду, не втрачають своєї значущості та актуальності. Проте, релігійне життя сучасного суспільства представлене розмаїттям форм, які, як правило, досить добре уживаються між собою і водорозділ між якими часом провести надзвичайно складно. І хоча дослідники по-різному визначають сутність постсекулярної релігійності, вони, зазвичай, головною її характеристикою вважають суб'єктивацію, або індивідуалізацію віри, яка часто постає в якості альтернативи існуючим типам релігійності та функціонуючим релігійним інститутам» [6, с. 56–57] – так аналізує стан сучасної релігійності особистісного рівня О. Марченко. Проте, межі світових релігій все ж існують. Зовнішньо це зрозуміло з культурних відмінностей цивілізацій, які, як писав О. Цветков, мають назви за релігійною предикацією (християнська, ісламська, індо-буддійська). Глобальні релігійні положення світових релігій накладаються на специфічні етнічні відмінності окремих народів і об'єднують ці народи у світоглядний та культурний ареал найбільших соціальних конгломератів, тобто цивілізацій.

Отже, підсумовуючи, доходимо висновку, що у взаємовідношенні релігії та культури первинне значення посідає релігія. Саме віросповідні істини зумовлюють тип культури народності, нації чи цивілізації. Релігія об'єднує особистості даного географічного ареалу в єдиний конгломерат, який є відносно єдиним і світоглядно і культурно. Світові релігії об'єднують цілі народи у цивілізації і визначають буттєвий рівень як окремої особистості, так і народів загалом; також утворюють як матеріальний продукт творчої діяльності специфічну, досить однорідну культуру, яка виражається в архітектурі, творах мистецтва, одязі, поведінці, способі мислення тощо. Тобто, за умови типового розвитку, релігія зумовлює різновид культури з обов'язковими етнічними вкрапленнями. Але також у

співвідношенні релігії та культури можливий регрес, який може статися, коли під впливом зовнішніх чинників розвинута, загально акцептована культура утворює тиск на занепадаючі культурні прояви іншої цивілізації, асимілює сповідників іншої релігії чи конфесії, котрі поступово, під дією цього процесу змінюють своє давнє віросповідання.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бодак В. А. Релігія і культура: актуальні аспекти їх філософсько-богословського осмислення. *Університетські наукові записки*. 2008. № 2. С. 391–395.
2. Вебер М. *Протестанська етика і дух капіталізму* / пер. з нім. О. Погорілого. К. : Основи, 1994. 261 с.
3. Вебер М. *Соціологія. Загальноісторичні аналізи*. Політика. К., 1998. С. 397–436.
4. Кришмарел В. Ю. Релігійна культура як складник історії України: основні поняття. *Український педагогічний журнал*. 2017. № 4.
5. *Літопис руський* / пер. з давньорус. Л. Є. Махновця. К. : Дніпро, 1989. XVI+591 с.
6. Марченко О. В. Діалектика секулярного та постсекулярного в сучасному філософсько-релігієзнавчому дискурсі. *Вісник Черкаського університету*. 2016. № 2. Серія «Філософія». С. 54–60.
7. Флоренський Павел, священник. *Собрание сочинений: философия культа*: (опыт православной антропологии). М., 2004. 685 с.
8. Цветков О. П. *Культура і релігія*. К. : Академвидав, 2011. 192 с.
9. Benedict R. *Pattern of culture*. Boston : Houghton Mifflin co., 1989. XXIV, 291 p.
10. Foucault M. *Archéologie du savoir*. Editions Gallimard, 1969. 275 p.
11. Maslow A. H. *Religions, values and peak-experiences*. N.Y., 1964.
12. Taylor Ch. *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press, 2007. 896 p.

REFERENCES

- Bodak, V. A. (2008). Religion and culture: topical aspects of their philosophical and theological understanding. *Universytetski naukovi zapysky*, 2, 391-395.
- Veber, M. (1994). *Protestant ethics and the spirit of capitalism*. O. Pohorilyy. (Trans.). K.: Osnovy.
- Veber, M. (1998). *Sociology. General historical analyses. Policy*. Kyiv.
- Kryshmarel, V. Yu. (2017). Religious culture as a component of the history of Ukraine: basic concepts. *Ukrainian pedagogical magazine*, 4, 67-75.
- Litopys ruskyi*. (1989). L. Y. Makhnovtsya (Trans.) Kyiv: Dnipro.
- Marchenko, O. V. (2016). Dialectics of secular and post-secular in modern philosophical and religious discourse. *Visnyk Cherkaskoho universytetu*, 2, 54-60.
- Florenskiy Pavel, the priest. (2004). *Collected essays: philosophy of worship: (experience of Orthodox anthropodyssey)*.
- Tsvyetkov, O. P. (2011). *Culture and religion*. Kyiv: Akademydav.
- Benedict, R. (1989). *Pattern of culture*. Boston: Houghton Mifflin co.
- Foucault, M. (1969). *Archéologie du savoir*. Editions Gallimard.
- Maslow, A. H. (1964). *Religions, values and peak-experiences*. N.Y.
- Taylor, Ch. (2007). *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.

Viacheslav Lymar

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

The relationship between religion and culture and their influence on the formation of civilizations

Abstract

A peculiar polemic with the views of M. Weber regarding the interaction of religion and culture begins the study of these important factors of human existence. Creative manifestations of cultural activity are dependent on the religious worldview foundations of the individual and the social conglomerate. The consequences of peoples' acceptance of world religions during the historical process of mankind, the formation of specific civilizational cultures under the influence of these religions are also subjects of current research. Regression in the relationship between religion and culture is also considered: when a strong developed culture assimilates a less developed one and, subsequently, partially or completely changes the religion that formed the oppressed culture. These processes are analyzed on the example of state formation in ancient Kyivan Rus and modern Ukraine.

Keywords: religion, culture, civilization, conglomerate, being level, progress, regression.

УДК 327.5 (477+470):272

DOI 10.35423/2078-8142.2024.1.1.9

О. В. Костюк,

кандидат філософських наук, доцент, докторант,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
м. Київ, Україна

e-mail: sasha0079@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1907-6307>

ПОЗИЦІЯ ВАТИКАНА ЩОДО РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОЇ ВІЙНИ: АНАЛІЗ ЗАЯВ ПАПИ ФРАНЦИСКА

Досліджується позиція папи Франциска та Ватикана щодо російсько-української війни, її вплив на міжнародну політику та внутрішньодержавні процеси в Україні. Відповідно здійснено аналіз заяв Ватикана щодо війни в Україні, реакції на них з боку інших країн та українського суспільства. Також завданням дослідження є з'ясування впливу папи Франциска на внутрішньополітичну ситуацію в Україні. Період дослідження: 2014–2024 роки, з акцентом на два етапи: 2014–2022 (гібридна війна та низька ефективність конфлікту); 2022–2024 (повномасштабна війна та очікування кардинальної зміни позиції Ватикана). Зроблено висновки, що Ватикан не визнає РФ однозначним агресором та не засуджує її дії. Позиція Ватикана щодо російсько-української війни ґрунтується на: догматичності католицизму, де зло не має субстанційної природи; загальній тенденції в католицькій церкві до вибачення, закладеній Іоанном Павлом II та папифізмі. Відзначається, що Ватикан не має значного впливу на прийняття рішень світовими державами, проте позиція папи Римського може впливати на суспільну думку у країнах з високим рівнем релігійності. В Україні позиція Ватикана не має однозначної підтримки з боку римо-католицької та греко-католицької громад та загалом українських громадян. Позиція Ватикана щодо російсько-української війни є аморфною, оскільки не містить

чіткої моральної оцінки та зрівнює агресора та жертву, відповідно засуджуються злочинні дії, але не їх причина.

Ключові слова: Ватикан, Україна, війна, міжнародна політика, католицизм.

У 2020-х роках світова політика вступила в нову фазу посилення інтенсивності міждержавної взаємодії агресивними засобами. Відповідно заяви, які стосуються міжнародної політики, робить і Ватикан, а фактично – католицька церква. Католики мають багатовікову історію участі в міжнародних та політичних процесах. Католицька церква була як елементом та засобом політичного управління, так і безпосередньо актором, тобто суб'єктом політичного життя як на міжнародному, так і на внутрішньодержавному рівнях. Ми не будемо детально досліджувати всю історію ні католицької церкви, ні історичні події XX ст., яке було надзвичайно багатим у цьому контексті. У даній статті розглянемо, як саме Ватикан (вселе-нський католицизм) здатний впливати на міжнародну політику, політичні та соціальні інститути держав та власне на внутрішню політику окремих держав.

Тож метою дослідження є визначення кореляції та впливу вселенської католицької церкви на геополітичні процеси та пов'язані з ними внутрішні процеси в окремих державах. Зауважимо, що Ватикан має свою точку зору та позицію щодо більшості політичних, військових, геополітичних конфліктів або діалогів, які відбуваються у сучасному світі [16]. Тому, навіть якщо ми будемо аналізувати останні два десятиліття, то це буде дуже об'ємний матеріал. З огляду на це зосередимося на конфлікті найвищої інтенсивності та найвищого розмаху від часів Другої світової війни, як за жертвами, так і за обсягом військових об'єднань – це російсько-українська війна. У цій статті спробуємо з'ясувати, в який спосіб Ватикан впливає на процеси та перебіг російсько-української війни, міжнародну політику та внутрішню державну політику, пов'язану з цим конфліктом високої інтенсивності.

Для досягнення мети дослідження з'ясуємо суть та інтенсивність заяв Ватикана щодо російсько-української війни, починаючи з

2014 р., і особливу увагу звернемо на заяви після початку повномасштабної війни 2022 р. Далі проаналізуємо, якими є причини позиції Ватикана у питанні російсько-української війни, чи існує динаміка зміни позиції, і чи є ці причини догматичними, соціальними, політичними, або ж залежать від персональних ідеологічних вподобань понтифіка. І останнє завдання, що нас підводить до мети дослідження, – це з'ясування впливу міжнародної політики Ватикана на способи врегулювання російсько-української війни та перебіг цієї війни як на внутрішньодержавному рівні, так і на рівні міжнародної політики, геополітичних процесів, які безпосередньо впливають на перебіг військових дій та пов'язані з їх завершенням.

Фактично йдеться про національну стійкість держави, що підверглася військовій агресії, і про те, як позиція Ватикана впливає на здатність цієї держави та її суспільства до опору та відновлення у зв'язку з комплексною кризовою ситуацією.

Позиція Ватикана щодо «конфлікту в Україні» (російсько-української війни) 2014–2022 років

Власне, за історичний проміжок часу, який визначений для дослідження, а це 2014–2024 роки, ми маємо низку заяв понтифіка щодо «протистояння» в Україні, як власне це визначав Ватикан до 2022 року. Зокрема, саме така позиція відображена у Гаванській декларації 2016 р. папи Франциска та патріарха РПЦ Кирила [11, пар. 26].

Заяви та позицію Ватикана можна розділити на дві частини: це заяви 2014–2021 років та 2022–2024 років. Відповідно, перший етап російсько-української війни характеризується низькою інтенсивністю конфлікту та переважно гібридними формами агресії, а другий – високою інтенсивністю і великою повномасштабною війною, яка прийшла в Європу.

Заяви першого етапу характеризується тим, що використовується толерантна лексика, не визнається жодна з держав агресором, а наголошується на існуванні конфлікту в Україні, від якого через економічну та гуманітарну кризи страждають люди. Відповідно, папа Римський та католицька церква загалом розглядає себе як

певного медіатора, що може вирішити конфлікт відповідно до християнських догматів та постулатів [11, пар. 26].

Тож не дивно, що папа Франциск проводив зустрічі з президентом РФ (2013, 2015, 2019) та робив спільні заяви. Останні дві зустрічі відбувалися після початку війни РФ проти України у 2014 р. і, відповідно, стосувалися також і України. Ці зустрічі де-факто підтвердили, що Ватикан не визнає РФ агресором, причиною війни чи навіть стороною конфлікту. Натомість папа видає за позитивний результат своє побажання, спрямоване президенту РФ: «щирих і великих зусиль для досягнення миру».

Довершує цю не досить зрозумілу позицію папи його символічний подарунок чинному російському президенту, а саме – медальйон із зображенням «ангела миру» [14]. Тож не дивно, що папу Франциска порівнюють з Пієм ХХІІ, якому закидають неоднозначну позицію щодо фашизму та нацизму. Натомість зауважимо, що Пій ХХІІ не зустрічався з Гітлером і не визнавав його «ангелом миру» та миротворцем, тоді як папа Франциск, як значиться – «на благо миру», зустрічається з тим, хто розпочав війну. Таким чином, пацифізм папи Франциска, котрий, як начебто зрозуміло, має засуджувати війну як сутнісне зло у будь-якому її вимірі, фактично визнає тих, хто її розпочав, миротворцями, чим може провокувати нові війни та агресивну політику тих держав, які прагнуть морального чи політекономічного реваншу.

Заява папи Франциска про «братовбивчу війну» (4 липня 2015 р.) збурила українське суспільство. На особистій зустрічі з папою українські греко-католицькі єпископи акцентували, що Україна «є жертвою російської військової агресії», а «деякі ЗМІ описують конфлікт як “громадянську війну” і навіть сам папа нещодавно говорив про “братовбивчий конфлікт”, що не точно відображає реальність, яка розгортається в Україні сьогодні» [25].

Щодо цього відзначимо, що Ватикан є державою, і можна розглядати заяви Ватикану як міжнародну політику саме цієї держави. Однак річ у тому, що це держава доволі специфічна: поповнення цього суспільства чи держави відбувається виключно за допомогою міграції, оскільки існує цілібат у кліру католиків. Ватикан фактично

є керуючим та центральним органом загалом вселенської католицької церкви. Тому ми не можемо розглядати окремо позицію Ватикана і позицію католицизму, оскільки Ватикан фактично є і державою, і вищим органом центральної влади, який існує в католицькій ієрархії.

Чи змінилася позиція Ватикана після початку повномасштабної війни РФ проти України у 2022 році?

Другий етап пов'язаний з початком повномасштабної війни РФ проти України у 2022 році. На цьому етапі слід було очікувати кардинальної зміни позиції Ватикана або ж принаймні оновлення позиції щодо російсько-української війни. Адже, якщо розглядати Ватикан як державу, то можна було за аналогією екстраполювати поведінку більшості західних держав, таких як країни ЄС, Канада, США, Австралія та інші, які чітко підтримали Україну та засудили агресію, а точніше – війну, яку розпочала РФ проти України. Відповідно, якщо ми говоримо про очікування українського суспільства, то вони були пов'язані з тим, що католицька церква визнає РФ агресором та засудить її як таку, хто розпочала війну. Звісно, це позиція суспільної думки, яка не вдається у тонкощі ватиканської дипломатії.

Тисячі, а станом на 2024 рік – сотні тисяч жертв російської агресії, десятки знищених міст, загарбницький характер війни з боку РФ мали б сприяти більш однозначній позиції папи Франциска. Натомість ніякого кардинального кроку не відбулося, ми побачили продовження політики замирення. Суть цієї політики полягає в тому, що Ватикан не вирізняє тих, хто однозначно правий, і тих, хто однозначно не правий. Тобто він не підходить до сторін, що воюють, з позиції їх оцінювання як зла та добра. Фактично, йдеться про те, що реальний світ є недосконалим, люди є недосконалими, вони можуть робити помилки, але вони повинні дотримуватись християнського вчення. Якщо ж вони його порушили, то у них має бути можливість виправити свої помилки. Відповідно, ці, як йдеться, недосконалі люди та недосконалі держави повинні сісти за стіл переговорів і піти на взаємний компроміс. Більше того, мабуть передба-

чалось взаємне вибачення. Відзначимо, що ця тенденція католицької церкви закладена у XX столітті ще Іоанном Павлом II, який вибачився за багато діянь католицької церкви: від хрестових походів до геноциду окремих етнічних груп, колоніалізму та іншого. Дослідники нараховують більше 100 таких вибачень [5; 1].

Тож, підхід до російсько-української війни кардинально не змінився: визначення ситуації, що склалася, як «війна», не зроблено, конкретизації, що винуватцем війни, агресором є саме РФ, не відбулося. Натомість папа Франциск відзначився певними заходами, які збурили громадськість в Україні. Це насамперед хресна хода у Римі у 2022 р.: українка та росіянка разом тримали хрест, що було сприйняте в Україні як зрівняння жертви та агресора. Більше за те, у цьому самому заході прозвучала теза про «братні народи» України та РФ, що є російським пропагандистським наративом [17]. Подібна акція планувалася у 2023 р. з дітьми, однак сценарій заходу став надбанням публіки, чим спричинив обурення українців і не був реалізований [3]. Відзначимо, що папа Франциск молився за постраждалих від військових дій в Україні, однак причину цих страждань не називав.

Більше того, виступаючи перед російськими католиками у 2023 р., папа згадав про «великі досягнення» правителів і митців російської імперії, і жодним чином не засудив імперськість росіян та війну, яку вони в даний момент підтримують [9]. Знов таки реакція громадськості з цього питання в Україні була різко негативною.

Навіть зустріч із президентом України Володимиром Зеленським не пролила однозначності на зовнішньополітичну позицію Ватикана та безпосередньо папи Римського [6]. Фактично, відбувається сприйняття РФ і України як сторін конфлікту, які роблять помилки і, відповідно, повинні між собою домовлятися про припинення бойових дій та відновлення миру. Вина за війну покладається на обидві сторони, а злом у даному разі є сама війна, а не ті, хто її розпочав. Однак для українців це неприйнятна позиція і президент України «попросив засудити російські злочини в Україні, бо не може бути рівності між жертвою та агресором» [2].

Реакція лідерів демократичних країн та українців на пропозицію папи про «білий прапор» для України

Звісно, не можна не згадати резонансну заяву папи Франциска про те, що Україні слід мати «відвагу білого прапора» для мирних переговорів з РФ. Відзначимо, що реакція на цю заяву була різко негативною як від українців, так і від лідерів іноземних держав, які допомагають Україні захищатися від військової агресії РФ. Понтифіку нагадали, що як початок, так і закінчення війни залежать від рішення президента РФ [10]. Водночас, Ватикан повідомив, що папа мав на увазі не те, що почули від нього українці та лідери країн ЄС [19].

Реакція європейських лідерів була теоретично та практично обґрунтованою, виходила з міркувань морального обов'язку, справедливості, гуманності та однозначні. Вона є ще й тому цікавою, що опосередковано визнає вплив Ватикана на суспільства європейських країн та Заходу загалом, оскільки політики не переймалися щодо того, що втратять електоральні бали. Це засвідчує незначний вплив Ватикана на політичні інститути та організації західних країн, і, відповідно, потенційно малий вплив на національну стійкість цих держав.

Зокрема, міністр закордонних справ Польщі Радослав Сікорський відзначив: «Як щодо того, щоб для балансу закликати Путіна набратися мужності та вивести свою армію з України?» [22]. Президент Латвії Едгардс Рінкевичс вступив у полеміку з моральної точки зору і зазначив, що «не можна капітулювати перед злом. Треба боротися з ним і перемагати його, щоб зло підняло білий прапор і капітулювало» [21]. Міністр закордонних справ Німеччини Анналена Бербок зауважила, що вона «не зрозуміла» коментарів папи та запропонувала йому відвідати Україну, щоб побачити шкоду, яку заподіяла Москва [18].

З української сторони заяви були не менш рішучими, до того ж не лише від політичного керівництва, а й від церковних ієрархів. Президент України, коли говорив про українських капеланів, що перебувають на передовій, відзначив: «Ось що таке церква – вона разом з людьми, а не за дві з половиною тисячі кілометрів десь там

займатися віртуальним посередництвом між тим, хто хоче жити, і тим, хто хоче тебе знищити» [26].

Чому Ватикан займає саме таку позицію щодо російсько-української війни?

Як ми вже відзначали, загалом тенденцію другої половини ХХ ст., ще від Іоанна Павла II, можна назвати політикою вибачення. Також на позицію Ватикана можуть впливати власне догматика та віровчення католицизму. Тут може скластися враження, що сучасний католицизм підтримує розуміння того, що таке добро і зло, яке висловив Св. Августин. А саме – що субстанційно зла не існує, а існує лише добро. Зло – це недолік добра, тобто зло – це нестача добра, і якщо відновити, заповнити добром те порожнє місце, де воно зникло, то зникає і зло [8]. Відповідно корелюється позиція, згідно з якою не існує вроджено злих людей, вони стають такими. Наприклад, стають диктаторами лише тому, що їм не вистачає добра, або пастирського спрямування, або ж їх хтось образив, або у них були складні життєві обставини. Відповідно, слід боротися за душі цих людей, не можна їх одразу й однозначно карати та засуджувати, а потрібно вести з ними діалог, розуміти їх, щоб спрямувати на шлях добра. Можливо, саме цій парадигмі й відповідає зовнішньополітична позиція Ватикана щодо російсько-української війни. Відповідно, чинного президента РФ вони не сприймають як однозначне зло і сподіваються, що саме складні обставини призвели до наявної ситуації відсутності добра. Наприклад, «несправедлива міжнародна політика Заходу» щодо РФ змусила його діяти ось такими методами.

Однак, якщо це справді відповідає догматичній позиції Ватикана, то тоді незрозуміло, у чому звинувачують Україну. Бо фактично тут слід або визнати російську пропаганду і повірити у те, що українці протягом останніх 30-ти років здійснюють якісь військові злочини проти російськомовних, або... – власне, іншого варіанту, на нашу думку, не існує. Щоб ця догматична схема працювала, потрібно визнати, що на шляху зла перебуває як РФ, так і Україна з її політичним керівництвом, і тому ці країни мають домовитися й обидві стати на шлях добра. Оскільки, відповідно, їхнє зло породжено

тим, що вони потрапили у складні обставини, наприклад, геополітичні.

Відзначимо, що в католицизмі існує теорія справедливої війни, за якої чітко визначається, яка країна є агресором, а яка такою, що постраждала [7]. Тут війна фактично є інструментом, а не просто злом, як його визначає папа Римський Франциск. Тобто війна може бути справедливою – у випадках, коли країна захищається від зовнішньої агресії, захищає свій спосіб життя, своє право на віру, в даному разі – християнську віру. Проте зрозуміло, що ця концепція наразі не є домінуючою, більше того – її у принципі не використовує сучасне вище духовництво католицизму.

І, звісно, слід відзначити спрямування Ватикана до принципово пацифістської позиції, за якої будь-яка війна визнається злом [20]. Відповідно, причина і мета війни не є важливими, точніше – від них не залежить моральна оцінка війни як зла. Тобто навіть якщо війна ведеться з метою усунення зла (тоталітарного диктатора, порушень прав людини, етноциду), вона є злом, а не інструментом, що використовує добро.

Отже, що саме є причиною такої зовнішньополітичної позиції Ватикана? На нашу думку, це поєднання всіх названих факторів: розуміння добра і зла з точки зору Св. Августина, а також загальна тенденція католицької церкви після Другого ватиканського собору, спрямована на замирення, вибачення та спрямування на те, щоб не робити нових помилок, за які треба буде вибачатися наступним папам.

Відповідно, якщо займати однозначну позицію, то вона може бути визнана або правильною, або хибною. Можливо, це є основним аргументом на користь того, чому таку позицію не можна висловлювати, адже вірогідність помилки тут зростає. Натомість, якщо твоя позиція перебуває «над ситуацією», і ти лише пропонуєш себе як посередника, стверджуючи, що помилятися можуть всі, і всім слід прагнути миру тому, що обидві сторони є недосконалими, то ти опиняєшся в ідеальній ситуації, коли тебе не зможуть звинуватити в аморальних хибних діях.

Зовнішньополітична вага Ватикана на міжнародній арені

З'ясуємо, як все вищесказане впливає на політичні інститути, організації, міжнародну політику та внутрішньополітичну ситуацію в Україні. Власне зовнішньополітична позиція Ватикана безпосередньо не впливає на прийняття рішень світовими державами: ні західними, ні країнами, що розвиваються. Ватикан не є впливовим гравцем, що змінює міжнародну політику. Відповідно, світові держави розуміють цю ситуацію і не сприймають Ватикан як рівноправного партнера, з яким можна вести політичні переговори, котрі можуть призвести до конкретних результатів. Таке ставлення держав до Ватикана добре ілюструє критика західними країнами папи Франциска за висловлювання про «білий прапор для України».

Вплив позиції папи Римського на суспільства іноземних країн

Позиція папи Римського впливає на світогляд прихожан католицької церкви у будь-якій країні світу, адже у католицизмі існує догмат про непомилюваність вищого духовенства у питаннях віри, це необхідний його елемент. А через вплив на суспільну думку можливий вплив папи і на прийняття рішень владою держав. Якщо у країні є значна католицька громада або більшість, то позиція папи Римського стає доволі важливою і може вплинути на рішення, які приймають окремі країни у геополітичному просторі. У цьому полягає небезпека того, що через позицію папи Римського, згідно з якою РФ не є агресором, деякі держави можуть прийняти проросійську позицію.

Тут важливим питанням є рівень релігійності та інтенсивність релігійного життя громадян в окремих країнах. У країнах зі значною інтенсивністю релігійного життя позиція Ватикана є важливою в контексті російсько-української війни, а там, де релігійність має низьку інтенсивність, вплив папи Римського можна нівелювати. Рівень релігійності в більшості західних країн не є високим. Згідно з проведеними дослідженнями, дуже важливим вплив релігії визнають: в Іспанії – 17% населення, Словаччині – 20%, Словенії – 12%, Україні – 20%, Румунії – 49%, Польщі – 37%, Німеччині – 14%, Франції –

14%, Хорватії – 20%, Канаді – 15%, Аргентині – 24%, Бразилії – 45% [12].

Показовим є те, що навіть у країнах з високим рівнем релігійності, де католицизм тотально домінує і є авторитетним, позиція папи Франциска щодо політичних питань не сприймається громадянами, а отже, не має значного впливу на політичне життя та прийняття рішень. Зокрема, маємо результати соціологічного опитування в Польщі щодо слів понтифіка про «білий прапор» для України, згідно з яким 49,7% опитуваних виявили край негативне ставлення до такої позиції папи і лише 17,7% – однозначно позитивне [23].

Вплив позиції Ватикана на внутрішньополітичне життя українців

В Україні існують досить великі римо-католицька та греко-католицька громади, відповідно, потенційний вплив папи Римського на нашу внутрішньополітичну ситуацію може бути доволі значним. Однак відзначимо, що аналіз заяв священнослужителів українських католицьких чи греко-католицьких церков засвідчує, що в Україні немає цілковитої підтримки позиції Ватикана щодо російсько-української війни. Скоріше є намагання виправдати те, чому Ватикан і папа Римський не є однозначними у питанні засудження російської агресії. Відзначимо, що священнослужителі згаданих церков наголошують, що така позиція склалася саме у папи Франциска, який є непомильним лише у питаннях віри, а не в політиці чи економіці.

Відповідно зрозуміло, що безпосередньо вплинути на українських вірян римо-католиків чи греко-католиків папа Римський не може. Насамперед тому, що прихожани католики живуть в Україні і добре знають, хто є джерелом агресії, а хто – постраждалою стороною, і яка сторона здійснює військові злочини. Тому означена вище зовнішньополітична позиція Ватикана призводить до певного дистанціювання вірян від позиції вищого духовенства вселенського католицизму.

Як це впливає на пересічних громадян і чи зменшує національну та суспільну стійкість до загроз? Якщо аналізувати інформаційний простір, коментарі людей, журналістські статті з теми позиції Ватикана щодо російсько-української війни, то слід відзначити, що вона навпаки сприяє консолідації українців, які усвідомлюють свою культурну ідентичність. Тож є підстави стверджувати, що українці не сприймають позицію папи Римського, який у ситуації, що склалася, не визначає однозначно агресивну і постраждалу сторони конфлікту. Небезпека тут полягає насамперед у тому, що зі зрозумілих причин у суспільній свідомості українців позиція папи Франциска сприймається не як думка пересічної людини, а як позиція очільника католицької церкви, який, як вважає значна частина вірян, не дотримується християнських цінностей і не розуміє, де у даному питанні справедливість.

Це міркування підтверджує соціологічне опитування українців щодо «миротворчих ініціатив» папи Франциска, проведене у 2023 році, яке засвідчує здебільшого несприйняття опитуваних позиції папи, або навіть байдужість до його заяв. Так, 36,2% опитаних взагалі не знають про позицію папи Франциска, 23,8% ставляться до неї негативно, 14,1% не надають їй важливого значення, 10,3% взагалі вважають, що папа працює в інтересах РФ, і лише 9,2% опитаних підтримують її [4].

Отже, підсумовуючи, відзначимо, що Ватикан займає неоднозначну позицію щодо російсько-української війни, не визнає РФ агресором та пропонує мирні переговори без визначення винуватця. Така позиція зумовлена кількома чинниками: пацифістською доктриною, прагненням уникнути однозначних оцінок з метою запобігання майбутніх критики й вибачень, прагненням до замирення та вибачення.

Щодо зовнішньополітичної ваги Ватикана, то на міжнародній арені вона є обмеженою, провідні держави не сприймають його як рівноправного партнера для переговорів. Позиція ж папи має певний вплив на католицькі суспільства, проте щодо питання російсько-української війни навіть у католицьких країнах зазнає критики та не має значної підтримки.

В Україні позиція Ватикана не знаходить розуміння ні серед віруючих, ні у суспільстві загалом. Папа не використовує свій авторитет для засудження агресора та захисту жертви, тож є підстави стверджувати, що певною мірою Ватикан втрачає моральний і духовний авторитет серед вірян в Україні.

ЛІТЕРАТУРА

1. 100 вибачень Папи Римського перед світом. *Українська правда*, 26 жовтня 2001. URL: <https://www.pravda.com.ua/news/2001/10/26/2984748/> (дата звернення: 24.05.2024)
2. Кудрик Н. Візит Зеленського до папи Франциска. Які результати? *Радіо Свобода*. 2023. 13 травня. URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/zelansky-papa-gumskyu-viyna/32410396.html> (дата звернення: 24.05.2024).
3. Хресна дорога у Колізеї: голоси миру з територій, поранених війною. *Vatican news*. 2023. 07 квітня. URL: <https://www.vaticannews.va/uk/pope/news/2023-04/rozdumy-na-hresnu-dorohu-2023.html> (дата звернення: 24.05.2024).
4. Чижик Є. Прагнення Папи Римського терміново припинити війну за будь-яку ціну підтримує 9% українців. *ZN.UA Дзеркало тижня. Україна*. 2023. 13 травня. URL: <https://zn.ua/ukr/war/prahnennja-papirimskoho-terminovo-pripiniti-vijnu-za-bud-jaku-tsinu-pidtrimuje-9-ukrajintsiv-opituvannja.html#> (дата звернення: 24.05.2024).
5. Accattoli L. *When a Pope Asks Forgiveness: The Mea Culpa's of John Paul II*. Pauline Books & Media, 1998.
6. Bettiza S., Laura Gozzi. Ukraine war: Pope tells Zelensky he is «praying for peace». *BBC News*. 2023. May 13. URL: <https://www.bbc.com/news/world-europe-65581170> (дата звернення: 24.05.2024).
7. Cahill Lisa Sowle. The Future of (Catholic) Just War Theory: Marginal. *Expositions*. 12.1 (2018): P. 20–32. URL: <https://expositions.journals.villanova.edu/article/download/2318/2222> (дата звернення: 24.05.2024).
8. Cary Ph. Augustine on evil. *The Routledge Handbook of the Philosophy of Evil* / ed. by Thomas Nys, Stephen de Wijze. P. 30–41. Routledge, 2019.
9. Chiappa C. Pope slammed for telling Russians to hold on to «legacy» of a «great empire». *Politico*. 2023. August 28. URL: <https://www.politico.eu/article/pope-francis-russia-youth-legacy-empire> (дата звернення: 24.05.2024).

10. EU diplomacy chief comments on remarks about «white flag» for Ukraine: Pope has entered garden where no one invited him. *Ukrainska Pravda*, March 14, 2024. URL: <https://www.pravda.com.ua/eng/news/2024/03/14/7446516/> (дата звернення: 24.05.2024).

11. Full text of joint declaration signed by Pope Francis and Patriarch Kirill. *Catholic News Agency*. 2013. Feb 12. URL: <https://www.catholicnewsagency.com/news/33401/full-text-of-joint-declaration-signed-by-pope-francis-and-patriarch-kirill> (дата звернення: 24.05.2024).

12. Impotent in life: Religion. *World Values Survey Wave 7: 2017–2022*. URL: <https://www.worldvaluessurvey.org/WVSOnline.jsp> (дата звернення: 24.05.2024).

13. Ishchuk N. Ukraine: Experience of War. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*. 2022. Vol. 42: Iss. 4, Article 2. URL: <https://digital-commons.georgefox.edu/ree/vol42/iss4/2> (дата звернення: 24.05.2024).

14. Kirchgaessne S. Pope Francis tells Putin: «sincere» peace efforts needed for Ukraine. *Guardian News & Media*. 2015. Jun 10. URL: <https://www.theguardian.com/world/2015/jun/10/pope-francis-putin-sincere-peace-effort-ukraine-russia-vatican> (дата звернення: 24.05.2024).

15. Kirchgaessne S. Pope Francis urged to take tougher stance against Vladimir Putin. *Guardian News & Media*. 2015. Jun 10. URL: <https://www.theguardian.com/world/2015/jun/10/pope-francis-urged-to-take-tougher-stance-against-vladimir-putin> (дата звернення: 24.05.2024).

16. Martens K. The position of the Holy See and Vatican City State in international relations. *University of Detroit law review*. 2006. Vol. 83(5). P. 729–760.

17. Marynovych M. The cross of Abel and the cross of Cain are different crosses. *Ukrainian Catholic University*. 2022. April 13. URL: <https://ucu.edu.ua/en/news/hrest-avelya-i-hrest-kayina-tse-rizni-hresty> (дата звернення: 24.05.2024).

18. Melkozerova V. Pope's «white flag» gaffe triggers outrage in Ukraine. *Politico*. 2024. March 11. URL: <https://www.politico.eu/article/pope-francis-courage-raising-white-flag-remark-sparks-fury-ukraine> (дата звернення: 24.05.2024).

19. Mullen S. Vatican: Pope Francis' 'white flag' remark a call for negotiations, not Ukraine's surrender. *Catholic News Agency*. 2024. Mar 9. URL: <https://www.catholicnewsagency.com/news/257048/vatican-pope-francis-white-flag-ukraine-war-negotiations> (дата звернення: 24.05.2024).

20. Riga P. Catholic Pacifism. *The Proceedings of the Catholic Theological Society of America*. 1966. Vol. 21. 165 p.

21. Rinkēvičs E. My Sunday morning take. *X*. 2024. March 10. URL: <https://twitter.com/edgarsrinkevics/status/1766716424725107050> (дата звернення: 24.05.2024).

22. Sikorski R. How about, for balance. *X*. 2024. March 10. URL: <https://twitter.com/sikorskiradek/status/1766757253502169360> (дата звернення: 24.05.2024).

23. Sondaż: Jak Polacy oceniają słowa papieża Franciszka o Ukrainie i «białej fladze»? *Rzeczpospolita*. 2024. March 17. URL: <https://www.rp.pl/spoleczenstwo/art40007431-sondaz-jak-polacy-oceniaja-slowa-papieza-franciszka-o-ukrainie-i-bialej-fladze> (дата звернення: 24.05.2024).

24. Statement of the Permanent Synod of the UGCC In light of the interview of Pope Francis Conducted by Radio Télévision Suisse. *Ukrainian Greek Catholic Church*. 2024. March 10. URL: <https://ugcc.ua/en/data/statement-of-the-permanent-synod-of-the-ugcc-in-light-of-the-interview-of-pope-francis-conducted-by-radio-tlvision-suisse-955> (дата звернення: 24.05.2024).

25. Ukrainian Archbishop calls on Christians to help end conflict. *Vatican Radio*. 2015. Feb 23. URL: https://www.archivioradiovaticana.va/storico/2015/02/23/ukrainian_archbishop_calls_on_christians_to_help_end_conflict/en-1125231 (дата звернення: 24.05.2024).

26. Zelensky V. More air defense systems and means of destruction of Russian aviation bring peace closer – address by the President of Ukraine. *President of Ukraine*. 2024. March 10. URL: <https://www.president.gov.ua/en/news/bilshe-sistem-ppo-ta-zasobiv-urazhennya-rosijskoyi-aviaciyi-89621> (дата звернення: 24.05.2024).

REFERENCES

100 apologies of the Pope to the world. (2001). *Ukrainska pravda*, October 26. Retrieved from <https://www.pravda.com.ua/news/2001/10/26/2984748> [In Ukrainian].

Kudryk, N. (2023). Zelensky's visit to Pope Francis. What are the results? *Radio Svoboda*, May 13. Retrieved from <https://www.radiosvoboda.org/a/zelansky-y-papa-rymsky-y-viyna/32410396.html> [In Ukrainian].

Stations of the Cross in the Coliseum: voices of peace from war-torn areas. (2023). *Vatican news*, April 07. Retrieved from <https://www.vaticannews>

.va/uk/pope/news/2023-04/rozdummy-na-hresnu-dorogu-2023.html [In Ukrainian].

Chyzhyk, Y. (2023). The desire of the Pope to urgently end the war at any cost is supported by 9% of Ukrainians – survey. *ZN.UA Dzerkalo tyzhnia*. May 13. Retrieved from <https://zn.ua/ukr/war/prahnennja-papi-rimskoho-terminovo-pripiniti-vijnu-za-bud-jaku-tsinu-pidtrimuje-9-ukrajintsiv-opituvannja.html> [In Ukrainian].

Accattoli, L. (1998). *When a Pope Asks Forgiveness: The Mea Culpa's of John Paul II*. Pauline Books & Media.

Bettiza, S., & Gozzi L. (2023). Ukraine war: Pope tells Zelensky he is “praying for peace”. *BBC News*, May 13. Retrieved from <https://www.bbc.com/news/world-europe-65581170>

Cahill, L. S. (2018). The Future of (Catholic) Just War Theory: Marginal. *Expositions*, 12.1, 20-32. Retrieved from <https://expositions.journals.villanova.edu/article/download/2318/2222>

Cary, Ph. (2019). Augustine on evil. In *The Routledge Handbook of the Philosophy of Evil*, pp. 30-41. Routledge.

Chiappa, C. (2023). Pope slammed for telling Russians to hold on to “legacy” of a “great empire”. *Politico*, August 28. Retrieved from <https://www.politico.eu/article/pope-francis-russia-youth-legacy-empire>

EU diplomacy chief comments on remarks about “white flag” for Ukraine: Pope has entered garden where no one invited him. (2024). *Ukrainska Pravda*, March 14. Retrieved from <https://www.pravda.com.ua/eng/news/2024/03/14/7446516>

Full text of joint declaration signed by Pope Francis and Patriarch Kirill. (2016). *Catholic News Agency*, February 12. Retrieved from <https://www.catholicnewsagency.com/news/33401/full-text-of-joint-declaration-signed-by-pope-francis-and-patriarch-kirill>

Impotent in life: Religion. (2022). *World Values Survey Wave 7: 2017-2022*. Retrieved from <https://www.worldvaluessurvey.org/WVSONline.jsp>

Ishchuk, N. (2022). Ukraine: Experience of War. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 42(4), Article 2. Retrieved from <https://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol42/iss4/2>

Kirchgaessne, S. (2015). Pope Francis tells Putin: “sincere” peace efforts needed for Ukraine. *Guardian News & Media*, Jun 10. Retrieved from <https://www.theguardian.com/world/2015/jun/10/pope-francis-putin-sincere-peace-effort-ukraine-russia-vatican>

Kirchgaessne, S. (2015). Pope Francis urged to take tougher stance against Vladimir Putin. *Guardian News & Media*, Jun 10. Retrieved from <https://www.theguardian.com/world/2015/jun/10/pope-francis-urged-to-take-tougher-stance-against-vladimir-putin>

Martens, K. (2006). The position of the Holy See and Vatican City State in international relations. *University of Detroit law review*, 83(5), 729-760.

Marynovych, M. (2022). The cross of Abel and the cross of Cain are different crosses. *Ukrainian Catholic University*, April 13. Retrieved from <https://ucu.edu.ua/en/news/hrest-avelya-i-hrest-kayina-tse-rizni-hresty>

Melkozerova, V. (2024). Pope’s “white flag” gaffe triggers outrage in Ukraine. *Politico*, March 11. Retrieved from <https://www.politico.eu/article/pope-francis-courage-raising-white-flag-remark-sparks-fury-ukraine>

Mullen, S. (2024). Vatican: Pope Francis “white flag” remark a call for negotiations, not Ukraine’s surrender. *Catholic News Agency*, March 9. Retrieved from <https://www.catholicnewsagency.com/news/257048/vatican-pope-francis-white-flag-ukraine-war-negotiations>

Riga, P. (1966). Catholic Pacifism. *The Proceedings of the Catholic Theological Society of America*, 21, 165.

Rinkēvičs, E. (2024). My Sunday morning take. *X*, March 10. Retrieved from <https://twitter.com/edgarsrinkevics/status/1766716424725107050>

Sikorski, R. (2024). How about, for balance. *X*, March 10. Retrieved from <https://twitter.com/sikorskiradek/status/1766757253502169360>

Sondaż: Jak Polacy oceniają słowa papieża Franciszka o Ukrainie i “białej fladze”? (2024). *Rzeczpospolita*, March 17. Retrieved from <https://www.rp.pl/spoleczenstwo/art40007431-sondaz-jak-polacy-oceniaja-slo-wa-papieza-franciszka-o-ukrainie-i-bialej-fladze>

Statement of the Permanent Synod of the UGCC In light of the interview of Pope Francis Conducted by Radio Télévision Suisse. (2024). *Ukrainian Greek Catholic Church*, March 10. Retrieved from <https://ugcc.ua/en/data/statement->

of-the-permanent-synod-of-the-ugcc-in-light-of-the-interview-of-pope-francis-conducted-by-radio-tlvision-suisse-955

Ukrainian Archbishop calls on Christians to help end conflict. (2015). *Vatican Radio*, February 23. Retrieved from https://www.archivioradiovaticana.va/storico/2015/02/23/ukrainian_archbishop_calls_on_christians_to_help_end_conflict/en-1125231

Zelensky, V. (2024). More air defense systems and means of destruction of Russian aviation bring peace closer – address by the President of Ukraine. President of Ukraine, March 10. Retrieved from <https://www.president.gov.ua/en/news/bilshe-sistem-ppo-ta-zasobiv-urazhennya-rosijskoyi-aviaciyi-89621>

Oleksander Kostiuk

Candidate of Philosophical Sciences (Ph.D.), Associate Professor, Doctoral Student, Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine; e-mail: sasha0079@gmail.com; ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-1907-6307>

The Vatican's Position on the Russian-Ukrainian War: an Analysis of Pope Francis' Statements

Abstract

The position of the Vatican regarding the Russian-Ukrainian war, its influence on international politics, and internal processes in Ukraine are being studied. The research examines the Vatican's diplomatic approach, which seeks to maintain neutrality and promote dialogue between the conflicting parties. An analysis of Vatican statements regarding the war in Ukraine, reactions to them from other countries and Ukrainian society has been conducted. The study investigates the reasons behind the Vatican's position, such as the Catholic Church's pacifist doctrine, the desire to avoid unequivocal assessments, and the influence of Pope Francis's personal background and ideological views. The research also aims to clarify Pope Francis's influence on the internal political situation in Ukraine. Research period: 2014-2024, with a focus on two stages: 2014-2022 (hybrid war and local conflict); 2022-2024 (full-scale war). Main research results: The Vatican avoids calling RF as an aggressor and does not condemn its

actions. Pope Francis seeks reconciliation and proposes that the conflicting parties sit down for negotiations. The Vatican's position on the Russian-Ukrainian war is based on Catholic dogma, where evil does not have a substantive nature; the general tendency in the Catholic Church towards forgiveness, laid down by John Paul II, and pacifism. The research reveals that the Vatican's stance has faced criticism from both Western countries and Ukrainian society, as it is perceived as equating the aggressor with the victim. The Vatican does not have a significant influence on the decisions of world states. The position of the Bishop of Rome may influence public opinion in countries with a high level of religiosity. In Ukraine, the Vatican's position does not have considerable support from the Roman Catholic and Greek Catholic communities, and generally from Ukrainian citizens. The Vatican's position on the Russian-Ukrainian war is amorphous because it does not contain a clear moral assessment and equates the aggressor with the victim; therefore, criminal actions are condemned, but not their cause.

Keywords: *Vatican, Ukraine, war, international politics, Catholicism.*

УДК 27-284:299.7

DOI 10.35423/2078-8142.2024.1.1.10

А. І. Бобрик,
доктор філософії зі спеціальності богослов'я,
магістр історії і права,
співробітник Центру дослідження спадщини Новомучеників і
Сповідників ХХ століття,
м. Київ, Україна
e-mail: bobrik.andrei2017@ukr.net
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1141-6637>

НЕЗАВЕРШЕНІСТЬ КОНЦЕПЦІЇ АПОКАТАСТАСИСУ В ІСИХАЗМІ ТА ТЕОРІЯ БОЖЕСТВЕННОГО КОНТРНАСИЛЬСТВА

Богословсько-філософське дослідження теми загального спасіння порушує дискусійні питання у сфері співвідношення вічності й часу, онтології, антропології, ангелології, персоналізму та христології. Повертає у християнське теологічне поле обговорення проблеми джерела та сутності зла, складності трактування вічних пекельних мук та імперативу божественної любові, справедливості, всемогутності та промислу Божого, свободи волі, особистої відповідальності та пам'яті й самоідентичності, що є квінтесенційним як для теоретичної науки, так і для духовного досвіду. Метою статті є дослідження гострих і невирішених питань концепції загального спасіння, спроба відновити науковий дискурс есхатології ісихастської традиції. Завданням – показати Євангельське підґрунтя Новозавітного імперативу Божої любові концепції апокатастасису. Абсолютною новизною є авторське пояснення, як може відбутися загальне спасіння на прикладі навернення апостола Павла, називаючи цей феномен Божественним контрнасильством любові, що є діаметрально протилежним насильству людського гніву чи бажанню справедливості, яке ґрунтується на помсті. У першому розділі цієї статті аналізується джерельна база дослідників даної теми. У другому розділі автор розвідки показує теологічну та

філософську незавершеність аспектів апокатастасису і виявляє недоліки інфернальної концепції з оптики історизму, сучасного богослов'я і традиції ісихазму. Третій розділ присвячений авторській теорії Божественного контрнасильства як одній з можливих форм есхатону. У висновку представлені результати даного дослідження і зроблені наукові інтенції щодо розвитку богословського і філософського дискурсу теми універсалізму й ексклюзивізму.

Ключові слова: апокатастасис, пекельні муки, загальне спасіння, онтологія, антропологія, христологія, вічність, Божественне контрнасильство.

«Есхатологічне розрізнення раю і пекла – це розп'яття історії, а кінцеве загальне відновлення всього сущого – це Пасха творіння»

Девід Бенті Гарт

Дослідження концепції апокатастасису у царині теології є надзвичайно важливим і необхідним, бо виявляє сутнісні глибини основ віри, взаємин людей із Богом та підвалини самого християнства. Богословсько-філософське осмислення теми загального відновлення порушує дискусійні питання у сфері співвідношення вічності й часу, онтології, антропології, ангелології, персоналізму та христології, що є квінтесенційним як для теоретичної науки, так і для містично-духовного досвіду. Доктрина апокатастасису своїми коріннями сягає неоплатонізму, і саме у такій формі, представленою Орігеном, вона була засуджена на 5 Вселенському Соборі. Далі, дане вчення було перепрацьоване у дусі християнства свт. Григорієм Ниським у творах «Про устрій людини» і «Про душу і воскресіння. Діалог із сестрою Макриною», його роздуми стали фундаментальною перспективою подальшого осмислення представниками містичного та інтелектуального християнства. З'являється розгорнута аналітична рефлексія преп. Максима Сповідника ідей святителя Григорія про загальне відновлення у творах «Питання і труднощі», «Амбігви» «Містагогія», де преподобний отець вважає, що есхатологічне відновлення стосується лише всіх душевних сил людини, а не загального спасіння [12].

Вчення про апокатастасис паралельно грецькій розвивалося ще й у іншій ісихастській традиції християнства – сирійській, де головним виразником даної інтенції є преп. Ісаак Сирин єпископ Ніневійський, але основоположниками були такі містики, як Євагрій Понтійський та Федір Мопсуестійський. Можна виокремити отців-прихильників універсалістської концепції в обох традиціях, котрі імпліцитно заявляли про свою надію у це вчення, це були Йосиф Хаззайя і Іоанн Дальятський – із сирійської, і свт. Василій Великий, прп. Іоанн Ліствичник, прп. Григорій Синаїт та прп. Сілуан Афонський – із грецької. Автор даної розвідки не редукує ісихастську східно-християнську патристичну традицію до паламізму як окремого дискурсу, бо це є безперервний елемент духовного досвіду містичного поєднання людини з Богом, який раціоналізується за допомогою методу схоластики і протягом історії Церкви мав різні форми – від апостольського споглядання Христа і Божественного Світла в моменті Преображення і до сучасного морального й інтелектуального прозріння.

Від VIII ст. після офіційного прийняття Церквою інфернальної доктрини вічних мук у богословському дискурсі концепту апокатастасису настає тривалий пробіл, понад тисячі років. Лише у XIX ст. серед теологів і філософів відновилися наукові пошуки даної теми. Актуальність заявленої розвідки полягає у незавершеності концепції апокатастасису, що відкриває есхатологічну богословську перспективу. Досліджуючи універсалістську доктрину автор виявив незавершеність і церковного вчення про вічність пекельних мук, що ще більше актуалізує дану тему для теології. Богословське і філософське вивчення аспектів апокатастасису відкриває глибину розуміння не лише догматики і практики християнства, а й самого Бога. Об'єктивні висновки з розвідок даної тематики можуть слугувати новим філософським і теологічним рефлексіям у сферах сотеріології, есхатології, онтології, гносеології, антропології та христології. Метою статті є дослідження гострих і нерозв'язаних питань концепції загального спасіння, спроба відновити науковий дискурс есхатології ісихастської традиції. Завданням є показати Євангельське підґрунтя апокатастасису Новозавітного імперативу Божої любові. Абсолютною новизною є авторське пояснення, в який спосіб може

відбутися загальне спасіння на прикладі навернення апостола Павла, називаючи цей феномен Божественним контрнасильством любові, що є діаметрально протилежним насильству людського гніву чи бажанню справедливості, яке ґрунтується на помсті. У першому розділі цієї статті аналізується джерельна база дослідників даної теми. У другому розділі дається теологічна та філософська оцінку аспектам апокатастасису і критика недоліків інфернальної концепції з оптики історизму, сучасного богослов'я і традиції ісихазму. Третій розділ буде присвячений авторській теорії Божественного контрнасильства як одній із можливих форм есхатону. У висновку будуть представлені міркування щодо проблеми джерела та сутності зла, складність трактування часу у співвідношенні з вічністю, вічних пекельних мук та імперативу божественної любові, справедливості, всемогутності та промислу Божому, пам'яті та самоідентичності в контексті апокатастасису.

Аналіз джерел і літератури теми універсалізму

Новий богословсько-філософський дискурс розпочався зі спростування соціологами і релігієзнавцями педагогічного значення доктрини вічних мук. У ХХ ст. з'являються публікації та книги Вацлава Гриневи́ча, в яких обстоюється есхатологічна перспектива надії [6, с. 25–44]. Видатний швейцарський богослов Ганс Урс фон Балтазар у 1986 р. опублікував книгу «На що ми можемо надіятися?», в якій мислитель прийняв ідею можливості загального спасіння. Ерік Рейтен у статті: «Гарантія загального спасіння?» припускає можливість апокатастасису зі збереженням свободи волі, але реалізація залишається під знаком питання [19, с. 413–432]. Резонансною стала праця Бернара Себоуе «Чи вічне пекло?», в якій автор підкреслює двоякість євангельських тез про вічне життя людини [2]. Ганс К'юнг у книзі «Вічне життя?» пише про поклик людини стати учасником тринітарного спілкування Бога [9]. На думку Роберта Рунковського, Страшний Суд як загальний феномен над всім людством дає можливість розвивати універсалістську інтенцію, беручи за основу природу молитви за померлих [20, с. 83–95]. Гнів Божий і Страшний суд не відкинуті, але сприйняті та подолані Хрестом і Воскресінням

Христовим. Неабиякий інтерес викликала двотомна праця Майкла Макклімонда «Викуплення диявола: інтерпретація християнських дебатів про загальне спасіння» (2018) [18]. У ній автор розглядає історію християнського універсалізму від II до XXI ст. і піддає його критиці з боку біблійної, філософської та теологічної точок зору. Концепція загального спасіння підриває логіку Євангелія і традиційну проповідь про спасіння у Христі через віру. При цьому автор, досліджуючи представників універсалізму і його критиків, не заперечує можливості конструктивного діалогу. Цей двотомник став каталізатором наступного етапу дискусій між ексклюзивістами та універсалістами. Так, у 2019 р. з'являється нова книга православного інтелектуала Девіда Бентлі Гарта «Усі будуть врятованими. Рай, пекло і загальне спасіння» [15], у якій Гарт розв'язує проблемне питання співвідношення свободи волі з тотальним характером апокастасису в контексті христології, розглядаючи волю як узгодженість з природою, а вибір, протилежний природі, – як рабство зла. Тривалий період на науковому рівні апробуються теми ранньохристиянської аскези, творчої спадщини Григорія Ніського та вчення ім'яслав'я Вадимом Лур'є. Серед вітчизняних дослідників необхідно відзначити тектонічну роботу на міжнародному рівні науковця й дослідника української духовно-культурної спадщини на Афоні Шумило Сергія Вікторовича, котрий заснував і є генеральним директором «Міжнародного інституту афонської спадщини». У 2020 р. була захищена дисертація Макогон Анатолієм Анатолійовичем на тему: «Трансформація античних філософських парадигм в есхатології Максима Сповідника» [11]. Тема теорії Божественного контрнасилення представлена богословом і викладачем Єльського університету Мірославом Вольфом у книзі «Зневага та прийняття» [3], але автором даної розвідки ця теорія, буде переосмислена в контексті Новозавітної історії навернення апостола Павла і запропонована як одна зі способів встановлення есхатологічного універсалізму.

Богословсько-філософська незавершеність концепції апокастасису і доктрини вічності пекельних мук

Концепція апокатастасису має головне проблемне питання, від якого, при вирішенні, походять наступні, а саме – репресивний і тотальний характер, який суперечить свободі волі. Але Григорій Ніський у своєму богослов'ї долає цей репресивний характер вченням про відсутність сутності у зла: «Бо злу належить колись бути цілком і неодмінно вилученим з існуючого. Бо порок не має властивості бути поза свавіллям, і, коли вся воля в Бозі, тоді порок прийде в досконале знищення, тому що не залишиться йому вмістилища» [4]. Зло і гріх завжди є випадковими умовами людської природи, ніколи якісно не властиві їй; всяке зло є позбавленням початкового блага, і тому гріховність, що відокремлює розумні істоти від Бога, є лише хворобою, яка розбещує і позбавляє волю її істинної раціональної свободи. Цей безлад має бути, зрештою, очищений від людської природи у всій її повноті, навіть якщо для цього потрібне буде пекло [4]. Тому доктрина загального відновлення – це звільнення духовно-розумних істот від ілюзії, віднайдення справжньої людяності та природної свободи не за рахунок механізму як у платоніків, де людина підкорена долі, а як результат торжества природного начала, актуалізація образу і подоби Божої, над небуттям. Тому, для святи-теля Григорія вічність пекельних мук можлива як вічна відсутність неіснуючого. Але виникає питання: що в людині є істинно існуючим? Природна реалізація у Бозі. Доктрина вічних страждань, незважаючи на офіційність, має також онтологічне проблемне питання і похідні від нього, як можна поєднати благість Бога з нескінченними пекельними муками? Для Гарта одночасне визнання Бога благом і наявність вічних страждань є абсурдом [15, с. 208]. «На запитання, чи може вільна істота відкинути Бога з вічною завершеністю, і чи може Бог, який міг би створити світ, в якому вічна загибель розумних душ можлива, бути не лише благом, але й трансцендентним благом як таким? Відповідь на це запитання має бути негативною» [15, с. 213].

Отже, апокатастасис не нівелює волю, а знищує зло як хибний об'єкт вибору. Можна сказати, що причина зла – це бажання всупереч логосу. Зло існує, якщо істота перебуває поза благом, але позаяк Благо – це Сам Бог, то зло буде мати свій кінець і назавжди залишить

буття. Скінченність зла і є передумовою апокатастасису. Свт. Григорій стверджує, що в есхатоні настане абсолютне відання, що навіть найлихіша істота, навернувшись до Бога, отримає спасіння, хоча і зазнає перед цим очищувальні страждання і муки [11, с. 218]. Зрештою, коли ми відкидаємо добро, ми завжди робимо це із прагнення добра. Навіть коли людина обирає небуття позитивно (наприклад, самогубство), потрібно спочатку уявити його як позитивний кінець, і таким чином можна у кращому разі вибрати його як «благо», як припинення цього світу. Отже, в людині вкладено прагнення до добра, гріх – це ілюзія під виглядом добра, від якої після смерті буде позбавлена. Але такий аргумент суперечить Євангельській сцені Страшного Суду, де при викритті зла розумні носії гріха не перетворюються на добрих. Отож, перед Григорієм Ніським стояло завдання узгодити ідею про подолання зла через пізнання Бога з християнським уявленням про вічні муки, які настають після відання зла. Цю проблему свт. Григорій вирішує своїм вченням про очищувальний характер пекельних мук. Звісно, така позиція має свою богословську незавершеність, бо в земному житті часто страждання приводять навпаки до озлобленості та нерозкаяності. *«П'ятий Ангел вилив чашу свою на престол звіра: і стало царство його похмуре, і вони кусали свої язики від страждання, і зневажали Бога небесного від страждань своїх і ран своїх; і не розкаялися у справах своїх»* (Об'явл. 16:10-11). Однак, свт. Григорій Ніський все ж таки вбачає есхатологічну очищувальну властивість страждань в євангельському вченні, на прикладі притчі про боржника, який був винен цареві десять тисяч талантів, праведний суд Божий простягається на все, залежно від важкості провини. Повернення боргів, згідно зі Священним Писанням, полягає не в грошах або золоті, але, як сказано, що боржник віддається мучителям, «допоки віддасть весь борг», тобто щоб через муки спокутувати життєві помилки і позбутися гріха (Мф. 18:23-35) [4]. Бо інакше, як можна віддати грошову позику, будучи арештованим.

Таким чином, ми підійшли до наступного питання, а саме – про співвідношення часу й вічності в універсалістській доктрині, адже Григорій Ніський говорить про вічні муки і, водночас, про їх

завершеність. Анатолій Макогон у своїй дисертації відзначає, що святоотцівська традиція застосовує до пекельних страждань не прикметник «αἰδῖος» (у значенні вічний і нескінченний), а прикметник «αἰώνιος» (у значенні довгостроковий, темпоральний, розтягнутий на віки) [11, с. 193]. Девід Гарт у своїй книзі пише, що в античній і пізній грецькій літературі «αἰών» означає вік, тобто, великий період часу. Хронос і еон – це два різні часи: перший характеризується змінністю, послідовністю, де речі розкриваються через процес виникнення і щезнення; другий – описується як незмінність, сповненість, сукупність кожної сутності реалізованої у всій повноті в незмінному стані [15, с. 123]. В «еоні» немає нереалізованої динаміки. Однак до часу Нового Завіту значення цього слова були надто різноманітні, щоб зводити їх до якогось одного сенсу, що й ускладнює однозначне розуміння його. Іноді воно відносилось до якогось виду часу, іноді – до якогось місця, іноді – до певного виду буття або субстанції, а іноді – до стану існування. Іоанн Дамаскін відзначає: «Що для нас час, то для вічних істот – вічність, протяжна їхньому буттю» [8, с. 115]. Тривалість вічності включає межі створеного світу, але обмежена фактом власного походження та вторинності відносно Творця. Фізичний час спрямований у вічність, яка є Богоцентрична з христологічним аспектом; у ній відсутня змінність, але присутня безкінечна динаміка, вічних рух до Бога. Вічність темпоральна, адже має свій початок у часі, відносна, бо мислиться тільки із сутностями і підпорядкована Богу. Для Максима Сповідника вічність – це час, який позбавлений руху у стані обожнення, священний спокій [13]. Незмінність у вічності у християнстві породило думку про неможливість після смерті покаяння і зміни якості буття, але така позиція виявляє підпорядкованість Бога властивостям часу, що призводить до античної самобутності вічності, а це суперечить вченню Церкви про створення вічності Богом. Якщо сприймати загальне відновлення як розвиток, а не як змінність у негативній конотації, а вічність передбачає сталу динаміку, то ідею апокатастасису з очищувальними кінцевими стражданнями можна узгодити з традиційним християнським світоглядом.

Максим Сповідник осмислює апокатастасис Григорія Ниського в контексті теодіцеї та власного концепту есхатології волі, він обстоює доктрину вічних мук і вчить про загальне відновлення онтології (природи), гносеології, і навіть, сил душі, волі, але для нього це не загальне спасіння. На відміну від Григорія, для Максима Сповідника відання Бога не є запорукою причетності до блага, у цьому й полягає відмінність між отцями стосовно загробної участі. Преп. Максим стверджує, що у есхатоні Бог засвідчить про свою непричетність до зла і гріха, що вина лежить на самих грішниках і вони, маючи відновлене прагнення до Бога, але відірвані від Бога за власним вибором, знехтувавши при житті логосом волі будуть отримувати невтолиму муку. Праведники ввійдуть у стан вічно-благо-буття, а грішники – у вічно-зло-буття [11, с. 194]. Отже, есхатологічна перспектива Максима Сповідника долає тотальний детермінізм апокатастасису, в широкому розумінні схожому на доктрину долі, якої не можна уникнути, але водночас показує свою незавершеність стосовно кореляції любові Божої з вічними муками. Порушується питання персоналізму, «богослов'я іншого», де кожна особа конститується з реляційністю, що унеможливує вічне блаженство при наявності вічних страждань. Відбувається девальвація спілкування. Якщо не причиною самих мук (благодать для праведників є обоженням, а для грішників – вічним стражданням сумління), то щонайменше Бог є байдужим до грішників, що суперечить самій любові. Такий погляд заперечував своєю вірою в надію на апокатастасис преп. Ісаак Сирін, який підкреслює жертвну турботу як складову любові; він пише, що Бог не мстить за зло, але викорінює його [1]. Представники інфернального концепту намагаються пояснити думку преп. Максима Сповідника, переклавши всю відповідальність із Бога на особу. Їхнє тлумачення Девід Бентлі Гарт наводить у своїй книзі «Всі будуть врятованими. Рай, пекло і загальне спасіння»: «Хоча Слава Бога преобразить весь космос, але неминуче буде переживатися як мука будь якою душею, котра навмисно закриває себе від любові до Бога і ближнього; для такої спотвореної і впертої душі божественне світло, яке повинно ввійти в неї і преобразити її із середини, повинно сприйматися замість цього полум'ям покарання» [15, с. 19]. Таким

чином, саме душа, а не Бог, запалює пекельний вогонь, інтерпретуючи пришествя Божественної любові як жорстокий напад на егоїстичне самотнє «я». Можна уявити замкнуту волю власною самістю, яка ненавидить вторгнення любові та нічого не може знайти в ній для себе, крім болю. Але, для Девіда Бентлі Гарта пекельні муки створюються особою не в результаті проникнення любові Божої, а у відкиданні її [15, с. 65]. Чи логічно для духовно-розумної істоти на вічно відмовитися від Бога, і чи може безкінечно благий Бог створювати таку реальність, в якій можливе вічне страждання, навіть якщо страждання спричиняються самою істотою і залишатися безкінечно добрим Богом любові. Для Гарта це є раціонально непослідовним і суперечністю справедливості [15, с. 20–21]. Цікаво, щодо нерозумних істот, за Жан-Клодом Ларше, преп. Максим вважає, що всі створіння через посередництво людини здобувають стану обожнення [17, с. 663]. Тобто, ми можемо стверджувати про вибірковий апокатастасис.

Для Девіда Бентлі Гарта концепції апокатастасису і вічних мук є двома сторонами есхатологічного вчення Нового Завіту з протилежною мовою і представляє не дві полярні можливості, а два різних горизонти, котрі включені один в одного іманентною межею людської історії. Розділення в ній відбувається на порозі між цим віком і «віком грядущим», між тими, хто пройшов цей шлях, і тими, хто так далеко відійшов від Бога, як тільки можливо, створивши самі собі пекла, виявляться в домі, до якого були покликанні від вічності, очистивши свої серця від залишків ненависті та гордині. Кожний горизонт абсолютний у своїй власній сфері: один – це кінцевий вердикт усій людській історії, інший – кінцевий вердикт про вічні цілі Бога. І Божий Суд – це вердикт про насильство і жорстокість людського порядку в історії, Пасха – вердикт про творіння, як воно розуміється у вічних відповідях Бога. Есхатологічне розрізнення пекла і раю – це розп'яття історії, а кінцеве загальне відновлення всього суцього – це Пасха творіння [15, с. 104–105]. *«Як в Адамі всі помирають, так у Христі всі оживуть. Кожний у своєму порядку: первісток Христос, потім ті, які Христові, — під час Його приходу, а потім — кінець, коли Він передасть царство Богові й Отцеві, коли знищить*

усяку владу, усяке панування та силу. Бо Йому належить царювати, доки не покладе всіх Своїх ворогів Собі під ноги. Останній ворог, який буде знищений, – це смерть, бо все підкорив Йому під ноги. Коли ж підкорить Йому все, тоді й Сам Син підкориться Тому, Хто підкорив Йому все, щоб Він був Богом усім і в усьому» (1 Кор. 15:23-24).

Стверджується, що зло знищиться під час суду, але під судом можна розуміти і загальний суд і процес очищення після смерті. Під злом можна розуміти і зло фізичне (і в такому разі знищення його відносити до часу воскресіння), і моральне зло. Саме знищення зла може означати і ліквідацію його метафізичної сутності, як небуття, або позбавлення його активності і знищення його судом через засудження на покарання, і знищення його як перехід у небуття через лікувальні муки. *«Щоб перед ім'ям Ісуса схилилося всяке коліно небесних, земних і підземних (некла), і всі устами сповідували, що Господь Ісус Христос у славу Бога Отця» (Фил 2:10-11).* Бог залишається Богом Любові і через Христа повертає все людство.

Ми підійшли до питання онтології та антропології. У творі «Про устрій людини» Григорій Ніський цікаво рефлексує на тему творення в поняттях онтології й онтичності. Для нього космос буде справді створений тільки тоді, коли він досягне свого завершення в «з'єднанні всіх речей з першим благом», а людство буде справді створене тільки тоді, коли всі людські істоти, об'єднані в живому тілі Христа, стануть нарешті тією «богоподібною істотою», яка є людством за образом і подобою [5]. Завершення всіх речей є їхній початок (ex nihilo), що характеризує ставлення Бога до свого творіння. «Людство ніколи не зможе бути завершеним або навіть існувати як істота, створена за образом і подобою Бога; якщо буде втрата навіть однієї людини, тоді тіло Логоса стане неповним, а мета Бога у творінні недосягнутою» [15, с. 149]. Для Григорія Ніського не може бути ні істинної людської єдності, ні навіть досконалої єдності між Богом і людством, окрім як з точки зору конкретної солідарності всіх людей у цій повній спільності, яка одна є істинним образом Бога [5]. Засновком таких роздумів може слугувати євангельська притча про загублену вівцю. Тема про природи й іпостасі в контексті апокатастасису

є мало розглянутими, оскільки суб'єктом спасіння є як індивідуальна людина та індивідуальний ангел, так і вся сукупність людей і безплотних істот. Але, вивчаючи тему універсалізму, проблема спасіння розумної особистості є центровою.

Гостре питання теми загального спасіння, яке також є мало вивчене, це самоідентичність розумної істоти після апокатастасису. Дане питання представлене у вченні Григорія Ніського лише в одному аспекті, це ідентичність тіла після воскресіння. Але самоідентичність людської душі та духовної природи ангела вимагає теологічного і філософського дискурсу. Свт. Григорій робить певну паралель між самоідентичністю тіла й душі пише: «Як недоліки людського тіла будуть виправлені у воскресінні, так і недоліки душі, себе збережуть лише ті люди, котрі хоча б частково знали себе тут, відчували себе, турбувалися про себе – тільки ці люди зможуть впізнати себе після відновлення, а душі, що були спотворенні гріхом і бачили свою особистість тільки у потворності, втратять її, бо ніколи її не мали, тобто, вони втратять лише зайве, брехню і потворність» [4]. Тепер потрібно пояснити, чому, втрачаючи лише зайве, тобто, того, що не існує (зло), душа змінюється так, що не може впізнати себе. Дуже схоже на лоботомію [10, с. 476]. Розв'язання цього питання знаходимо у вченні про нематеріальність зла і про те, що зло не є свободою волі, а його об'єктом, апокатастасис знищує рабство вибору, відновлюючи істинну свободу. Тому висновок наступний: гріховні душі після очищення від зла не впізнають себе у природній красі, яка актуалізується у Бозі, бо в земному житті вона була спотворена моральним брудом. Але є нерозв'язане питання пам'яті. Пам'ять є енергією душі, і якщо вважати, що очищення пам'яті від гріха, від самого вибору, пам'ять про який трактується як схильність до зла і доктрина вічних мук через забуття своїх близьких, котрі потрапляють у пекло або втрата до них почуттів, справді руйнують антропологічну ідентичність. Притча про багача і Лазаря засвідчує, що після смерті в загробному житті пам'ять у багача про свої негідні вчинки була збереженою, а от його заявлена турбота про своїх родичів указує про змінену свідомість. Напевно оновлення душі відбудеться не за рахунок стерилізації пам'яті, а привабливою дією всеохоплюючої

Краси Божої, але цей аспект апокатастасису потребує богословської та філософської завершеності. Бо доктрина універсалізму не заміняє злої особистості на добру, а лише актуалізує колишню у її природній повноті.

Цікаво зауважує Вадим Лур'є у своїй рецензії на дисертацію, якщо розумні істоти вільні, вони всі до єдиного можуть чинити опір волі Божій, а спасіння є воля Бога і не може не здійснитися? Тонкість сентенції полягає у тому, як розуміти «не може»: тільки в сенсі передбачення майбутнього, тобто, теоретично ніхто не врятуватись може, але це не відбудеться, тому що Богу відомі результати наперед вільно звершеного вибору; або, у сенсі логічної необхідності? Християнська традиція трималася першого підходу, а Григорій Ніський – другого [10, с. 477]. Тобто, ми підійшли до логічного детермінізму, або як називає у своїй книзі Девід Гарт, Божественний детермінізм. Сутність волі полягає в реалізації природи, задум Бога про істоту: «Бути повністю вільним – значить бути спрямованим на ту мету, заради якої спочатку була створена наша природа і до якої ми в глибині нашої душі невинно прагнемо. Усе, що відокремлює нас від цієї мети, навіть якщо це наша власна сила вибору, є формою рабства ірраціонального» [15, с. 176]. Ми вільні, не тому, що можемо вибирати будь-що, а лише тоді, коли ми зробили правильний вибір [15, с. 176]. Але при цьому ірраціональне має бути осмислене розумом, тобто наша воля має бути теологічною за своєю структурою, людина має знати, до чого вона прагне, бо інакше дії розуму без причини визначалися б як випадкові або залежні від чогось низького. Це твердження наближує Гарта до висновку, що істинна воля обов'язково залежить від істинного пізнання і просвітленого розуму [15, с. 177]. Цим самим Гарт вступає у конфронтацію з позицією Максима Сповідника, для якого знання істини не веде до причетності. Гарт визнає метафізичний детермінізм волі й розуму, говорячи при цьому, що раціональна воля повинна бути детермінізована на трансцендентному рівні, щоб бути чимось, і саме це є запорукою існування волі у створеному світі [15, с. 183–184]. Інфернальна позиція вічних мук, заснована на концепції свободи волі як виборі Бога для Гарта, є метафізичним солецизмом, де Бог сприймається не як

джерело буття, а як одне з доповнень буттів [15, с. 186]. Бог є поза конкуренцією для вибору волі. Бог собою детермінує волю людини і у цьому немає зазіхання на автономію свободи, адже саме в Бозі особа по справжньому стає вільною (Ін. 8:32). Свободу волі Гарт розглядає в контексті христології, стверджуючи про метафізичний детермінізм волі людської природи Ісуса Христа перед волею Отця Небесного. Відсутність гномічної волі є повнотою свободи [15, с. 193].

Як бачимо, головним стрижнем апологетики апокатастасису Девіда Гарта є концепція всезнання Бога, відання майбутнього: «Знання не лише всіх подій, що становлять кожне індивідуальне життя, але також усіх внутрішніх мотивів, схильностей і бажань істоти, всіх думок, імпульсів, надій, переваг, прагнень і відраз і таким чином знання того, який вибір зробить будь-яка дана душа, стикнувшись з певними варіантами і опинившись серед певних людей, обминаючи сили, Бог може (як ніщо інше) так влаштувати форму реальності, що всі істоти так чи інакше приходять врешті-решт на правильний шлях через свою власну свободу, у цьому житті чи наступному» [15, с. 189–190]. Така позиція у сучасному богослов'ї піддається критиці. І вся аргументація спростовується сентенцією, що Бог не знає майбутнього і, створюючи вільних розумних істот, Він ризикує бути відкинутим і ризикує реальністю вічних мук, хоча у цьому Його волі немає. Бог Сам надіється і вірить в людину й ангелів, що вони приймуть Його і увійдуть у вічне блаженство. Отже, універсалістська ідея виражає віру не лише ісихастів, а й самого Бога, що є важливим аргументом у захисті цієї доктрини. Можливо, й Парусія настане тоді, коли Бог побачить духовні зрушення в диявола і його ангелів.

Теорія Божественного контрнасильства

Теорія Божественного контрнасильства запропонована Мірославом Вольфом, професором Єльського університету, у книзі «Зневага і прийняття» як завершення ненависті, насильства і зла в історії людства. На його думку, люди не мають права на насильство, бо володіють лише суб'єктивною оптикою, для вирішення будь-якого конфлікту мирним шляхом потрібна двійна оптика, від себе і від

опонента. Лише Бог володіє абсолютною оптикою і тому Він один має право на насильство, бо в Його руках воно буде справедливим покаранням і знищенням зла. «Єдиним засобом заборони застосування будь-якого насильства є наполегливе твердження того, що насильство правомірне «лише тоді, коли воно походить від Бога». Моя теза про те, що відмова від застосування ненасильницьких методів вимагає віри в Божу помсту, буде непопулярною серед багатьох християн, особливо західних богословів. Теза про те, що людська відмова від насильницьких методів відповідає Божій відмові судити. На випаленій сонцем землі, просоченій кров'ю невинних людей, ця теза неминуче помре. І споглядаючи його смерть, буде корисно поміркувати про багато інших приємних захоплень ліберального розуму» [3, с. 303–304]. Автор даної розвідки не погоджується з такою думкою, бо Бог представлений агресивним месником, який знищує зло разом зі своїм творінням. Дослідник запозичує ідею теорії, але сповнює її абсолютно іншим змістом. За основу береться Новозавітний приклад навернення апостола Павла на шляху в Дамаск. Ісус Христос проявив Божественне контрнасильство любові, а не гніву. І дуже важливо відзначити, що після насильного навернення апостол Павло зберігає свободу волі, він міг у будь-який момент відвернутися від Господа і стати назад юдеєм за віросповіданням. І пам'ять його була не стерилізована, він постійно пам'ятав про вбивства перших християн, чому і називав себе меншим з апостолів і недостойним так називатися, бо він гнав Церкву (1 Кор. 15:9). Змінене було його серце при збереженні самоідентичності, але оновленні свідомості, тепер воно було сповнене любов'ю, а не ненавистю і відкриті нові розуміння. Пропонуємо приклад ап. Павла як одну з можливих форм встановлення апокатастасису.

Отже, доходимо висновків. У статті були глибоко проаналізовані теологічні аспекти концепцій універсализму й ексклюзивізму, доказово показана їхня богословська незавершеність, що і є головним досягненням даної розвідки. Вчення про апокатастасис повертає у християнське богословське поле обговорення проблеми джерела та сутності зла, складність трактування часу у співвідношенні з вічністю, вічних пекельних мук та імперативу божественної

любові, справедливості, всемогутності та промислу Божого. Автор впевнений, що теологічно-філософське доопрацювання в континуумі XIX ст. концепцій апокатастасису і вічних мук зможе прояснити ті дискусійні питання, котрі були зауваженні у статті та покращить релігійне осмислення Парусії без середньовічних уявлень. Таким чином, ідея універсалізму повертає до аналізу вихідних посилок християнської сотеріології. Історія Біблії – це наратив надії, що Бог переможе зло кров'ю Агнця. *«Вони перемогли його кров'ю Агнця і словом свідчення свого...»* (Од. 12:11). Книга Апокаліпсису розповідає про це мовою символів і образів, багато хто сприймає їх буквально, очікуючи справедливої помсти і покарання, але, Хрест – це не мить слабкості Господа, а вершина і мета всієї історії людства. *«Він був одягнений в одягу, обагрену кров'ю; і зветься ім'я Його – Слово Боже»* (Од. 19:13). На думку Девіда Гарта, концепція вічних мук в інферналістській ортодоксії сформувалась випадково або за вимогою політики чи психології. Автор вважає, що доктрина пекельних страждань посіла офіційне місце у вченні Церкви як наслідок духовної незрілості християн. Сучасні релігійно-філософські традиції можуть наблизитися до розв'язання проблемних питань, пов'язаних з тотожністю або нетотожністю потенціалу людського буття і перспективи вибору блага, так і виявити нові незавершені богословські аспекти. Стверджуємо актуальність і важливість даної тематики для сучасного богослов'я, філософії та науки загалом, адже доктрина есхатону не догматизована Церквою і, напевно, не випадково, бо за православним вченням розвиток догматів неможливий. Однак розвиток богослов'я є обов'язком Церкви, тому тема апокатастасису і вічних мук має зайняти належне місце у богословсько-філософських студіях.

ЛІТЕРАТУРА

1. Алфеев Иларион, митр. *Духовный мир преподобного Исаака Сирина*. 7-е изд. 2017. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Illarion_Alfееv/duhovnyj-mir-prepodobnogo-isaaka-sirina/9#note1069

2. Бернар С. *Вечен ли ад? Библейско-богословский институт св. апостола Андрея*. 2005. URL: http://krotov.info/libr_min/18_s/eb/ow.htm
3. Вольф М. *Призрение и принятие. Богословские размышления о самосознании, восприятии Другого и примирении* / пер. с англ. Черкассы : Коллоквиум, 2014. 402 с.
4. Григорий Нисский. *Творения. О душе и воскресении. Диалог с сестрой Макариной*. 1861–1871. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/o_dushe_voskresenii/#source
5. Григорий Нисский. *Творения. Об устройении человека*. Ч. 1. 1861–1871. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/ob_ustroenii_cheloveka/#source
6. Гриневич В. Надежда на всеобщее спасение. Размышления о восточной традиции. *Бонд*. 1978. № 1(237). С. 25–44.
7. Дионисий Ареопagit. *Сочинения. Толкования Максима Исповедника*. СПб., 2002. 854 с.
8. Иоанн Дамаскин. *Точное изложение православной веры*. Киев : Изд-во имени святителя Льва, Папы Римского. 2007. 464 с.
9. Кюнг Г. *Вечная жизнь?* / пер. с нем. М., 2014. 356 с.
10. Лурье В. М. Апокатастасис и свобода воли. Отзыв на диссертационное исследование: А. А. Лиходедов «Учение Григория Нисского об апокатастасисе в свете античных источников его антропологии». *Scrinium. Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique*. 2006. № 2. 2006. Р. 470–479.
11. Макогон А. А. *Трансформація античних філософських парадигм в есхатології Максима Сповідника* (Дисертація). УДК 101:2-175(043.5), 2020. 253 с.
12. Максим Исповедник, прп. Вопросы и недоумения. *Время, место и проблема оригенизма* / пер. с древнегреч. Д. А. Черноглазова. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/voprosy-i-nedoumenija
13. Максим Исповедник, прп. *Амбигвы к Иоанну* / пер. с греч. и примеч. архим. Нектария. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/ambigvy_k_Ioannu
14. Михайлов П. Б. Категория времени в христианской метафизике: Григорий Нисский и Максим Исповедник. *ΣΧΟΛΗ (Scholē)*. Философское антиковедение и классическая традиция. Т. 9. № 1. 2015. С. 119–136. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/kategorija-vremeni-v-hristianskoj-metafizike-grigorij-nisskij-i-maksim-ispovednik/#note40_return

15. Харт Д. Б. *Все будут спасены. Рай, Ад и Всеобщее Спасение*. [синопсис пер. с англ. для библиотеки богословского клуба ESXATOS]. 2020. 214 с.
16. Gregorii Nysseni. *In Inscriptiones Psalmorum. In Sextum Psalmorum. In Ecclesiasten Homiliae*. J. McDonough et P. Alexander, eds. *Gregorii Nysseni Opera*. 1962. Vol. 5. Leiden : E. J. Brill.
17. Larchet J.-C. *La divination de l'homme selon saint Maxim le Confesseur*. Paris : Cerf. 1996. 770 p.
18. McClymond M. *The Devil's Redemption: An Interpretation of the Christian Debate over Universal Salvation*. 2 vols. Grand Rapids. MI : Baker Academic, 2018. 1376 p.
19. Reitan E. Aguarantee of universalsalvation? *Faith and Philosophy*. 2007. Vol. 24(4). P. 413–432. DOI: 10.5840/faithphil20072443
20. Rynkowski R. M. Źródła nadziei powszechnego zbawienia. *Otwarte Referarium Filozoficzne*. 2010. № 3. P. 83–95.

REFERENCES

- Alfeev Ilarion, mitr. (2017). *The spiritual world of the Venerable Isaac the Syrian*. Retrieved from https://azbyka.ru/otechnik/Ilarion_Alfeev/duhovnyj-mir-prepodobnogo-isaaka-sirina/9#note1069
- Bernar, S. (2005). *Is hell eternal?* Biblejsko-bogoslovskij institut sv. apostola Andreja. Retrieved from http://krotov.info/libr_min/18_s/eb/ow.htm
- Volf, M. (2014). Contempt and acceptance. *Bogoslovskie razmyshleniya o samosoznanii, vospriyatii Drugogo i primirenii*. Cherkassy: Kollokvium.
- Grigorij, Nisskij. (1861-1871a). *Creation. On the soul and the resurrection. Dialogue with Sister Macrina*. Tip. V. Gote, Ch. 4. Retrieved from https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/o_dushe_voskresenii/#source
- Grigorij, Nisskij. (1861-1871b). *Creation. About human nature*. Tip. V. Gote, Ch. 1. Retrieved from https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/ob_ustroenii_cheloveka/#source
- Grinevich, V. (1978). The hope of universal salvation. *Razmyshleniya o vostochnoj tradicii. Bond, 1* (237), 25-44.
- Dionisij, Areopagit. (2002). *Essays. Interpretations of Maximus the Confessor*.

Ioann, Damaskin. (2007). *An accurate statement of the Orthodox faith*. Kyiv: Izd-vo imeni svyatyatelya Lva, papy Rimskogo.

Kyung, G. (2014). *Eternal life?*

Lure, V. M. (2006). Apokatastasis and free will. Otzyv na dissertacionnoe issledovanie: A. A. Lihodedov “Uchenie Grigoriya Nisskogo ob apokatastasis v svete antichnyh istochnikov ego antropologii” (Doctoral dissertation)/ *Scrinium. Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclesiastique*, 2, 470-479.

Makohon, A. A. (2020). *The Transformation of Ancient Philosophical Paradigms in the Eschatology of Maximus the Confessor*. Doctoral dissertation. [In Ukrainian].

Maksim, Ispovednik, prp. (2010). *Questions and perplexities. Time, Place and the Problem of Origenism*. G. I. Benevich & D. A. Chernoglazov (Eds.). D. A. Chernoglazov (Trans.). Retrieved from https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/voprosy-i-nedoumenija

Maksim, Ispovednik, prp. (2006). *Ambiguos to John*. Arhim. Nektariya (Trans.). Retrieved from https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/ambigvy_k_Ioannu

Mihajlov, P. B. (2015). The Category of Time in Christian Metaphysics: Gregory of Nyssa and Maximus the Confessor. *Schole. Filosofskoe antikovedenie i klassicheskaya tradiciya*, 9(1), 119-136. Retrieved from https://azbyka.ru/otechnik/Grigoriy_Nisskij/kategorija-vremeni-v-hristianskoj-metafizike-grigoriy-nisskij-i-maksim-ispovednik/#note40_return

Gregorii, Nysseni (1962). In Inscriptiones Psalmodum. In Sextum Psalmodum. In Ecclesiasten Homiliae. In: J. McDonough & P. Alexander (Eds.). *Gregorii Nysseni Opera*. Leiden: E.J. Brill.

Larchet, J.-C. (1996). *La divination de l'homme selon saint Maxim le Confesseur*. Paris: Cerf.

McClymond, M. (2018). *The Devil's Redemption: An Interpretation of the Christian Debate over Universal Salvation*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.

Reitan E. (2007). Aguarantee of universalsalvation? *Faith and Philosophy*, 24(4), 413-432. DOI: 10.5840/faithphil20072443.

Rynkowski, R. M. (2010). Źródła nadziei powszechnego zbawienia. *Otwarte Referarium Filozoficzne*, 3, 83-95.

Andrii Bobryk

PhD in Theology, Master of History and Law, Researcher at the Center for the Study of the Heritage of New Martyrs and Confessors of the 20th Century, Kyiv, Ukraine; e-mail: bobrik.andrei2017@ukr.net; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1141-6637>

«The Incompleteness of the Concept of Apokatastasis in Hesychasm and the Theory of Divine Counterviolence»

Abstract

The theological and philosophical study of the topic of universal salvation raises controversial issues in the field of the relationship between eternity and time, ontology, anthropology, angelology, personalism, and Christology. It returns to the Christian theological field the discussion of the source and nature of evil, the complexity of interpreting eternal hell and the imperative of divine love, justice, omnipotence and providence of God, free will, personal responsibility, and memory and self-identity, which is quintessential for both theoretical science and spiritual experience. The purpose of the article is to study the acute and unresolved issues of the concept of universal salvation, an attempt to restore the scientific discourse of eschatology of the Hesychastian tradition. The aim is to show the Gospel basis of the New Testament imperative of God's love for the concept of apokatastasis. An absolute novelty is the author's explanation of how universal salvation can take place on the example of the conversion of the Apostle Paul, calling this phenomenon the Divine counter-violence of love, which is diametrically opposed to the violence of human anger or the desire for justice based on revenge. The first section of this article analyzes the source base of researchers on this topic. In the second section, the author shows the theological and philosophical incompleteness of the aspects of apokatastasis and reveals the shortcomings of the infernal concept from the perspective of historicism, modern theology, and the tradition of Hesychasm. The third section is devoted to the author's theory of divine counter-violence as one of the possible forms of the eschaton. The conclusion presents the results of this study and makes

scientific intentions for the development of theological and philosophical discourse on the topic of universalism and exclusivism.

Keywords: *apocatastasis, torments of hell, universal salvation, ontology, anthropology, christology, eternity, Divine counterviolence.*

УДК 271.4(477)-9-767-675-673.5:341.485(=161.2)

DOI 10.35423/2078-8142.2024.1.1.11

Р. А. Горбань,

*доктор філософських наук, професор, професор кафедри
історії мистецтва та соціально-гуманітарних наук
Косівського інституту прикладного та декоративного мистецтва,
Львівської національної академії мистецтв,
м. Косів, Івано-Франківська область, Україна;
професор кафедри богослов'я
ПЗВО «Івано-Франківська академія Івана Золотоустого»,
м. Івано-Франківськ, Україна
e-mail: graukr@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7112-9723>*

**ЦІНА ТЕРПІННЯ ЯК ЗБЕРЕЖЕННЯ БОЖОГО
Й УКРАЇНСЬКОГО СИНІВСТВА
У ФІЛОСОФСЬКО-БОГОСЛОВСЬКІЙ КОНЦЕПЦІЇ
ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ЦЕРКВИ СОФРОНА МУДРОГО
(до 100-літнього ювілею преосвященного Владики)**

Статтю присвячено 100-літньому ювілею єпископа Софрона Мудрого, професора східного канонічного права Папського Східного інституту в Римі, згодом – Івано-Франківської теологічної академії та Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника. Стаття складається з двох блоків. У першому блоці запропоновано розбір наукових праць, написаних за чверть століття, починаючи від кінця 1990-х років, представниками різних галузей вітчизняної гуманітаристики, в яких досліджуються церковна, освітянська й наукова сфери його діяльності. Огляд наукових розвідок дав можливість не лише показати масштабність цієї непересічної особи як церковного й культурного діяча, а й виявити суттєву прогалину – відсутність досліджень філософських поглядів преосвященного Владики. У другому блоці вперше в науковому дискурсі запропоновано аналіз філософського виміру історичного й

правознавчого доробку професора Мудрого, його історіософії, висвітлено філософсько-богословське бачення мислителем тисячолітньої історії українського християнства у фокусі таких понять, як «прозелітизм» і «ціна терпіння». Автор стверджує, що філософія як світогляд формувала кожну церковну чи публічну промову Софрона Мудрого, його наукову й богословську думку та визначала ідейний і концептуальний рівень його праць і висловлювань. Як історик Церкви і доктор канонічного права, професор Мудрий виробив філософсько-релігійне бачення історичних та юридичних проблем прозелітизму у світлі цілісного розуміння ідентичності національного й релігійного в їх нерозривності, взаємозв'язку та взаємовпливі на героїчних шляхах, позначених славою, і на трагічних маніеврах історії становлення Української Церкви й української нації як єдиного історично-культурного процесу.

Ключові слова: канонічне право, прозелітизм, духовний етноцид, дехристиянізація, денаціоналізація, розвиток, екуменізм, Другий Ватиканський Собор, українське християнство, католицизм, православ'я, національно-релігійна ідентичність, Іван Павло II, есхатологія.

Автор геноцидних студій львівський історик Андрій Козицький у своїх наукових працях переконливо доводить, що українці – найбільший народ, який хотіли знищити у XX ст., позаяк втрати лише від Голодомору 1932–1933 рр. належать до найбільших геноцидних втрат людства минулого століття [17, с. 3, 231]. Війна, розв'язана проти України у 2014 р., вже позначена жахаючими гекатомбами й усіма можливими засобами та формами геноциду. Провідні історики Інституту історії України НАН України Валерій Смолій і Олексій Ясь пов'язують її з неоімперськими амбіціями сучасної РФ, яка не визнає українську ідентичність і зорієнтована на її тотальне знищення, отже спробою відновити стару, колоніальну залежність українців, а це «ліквідація України як держави, повне розмиття ідентичності, суцільне зросійщення культури, економічна підпорядкованість, загальноросійські моделі соціалізації» [27, с. 13]. Тому науковці визначають сучасну війну як екзистенційну, як війну «не

тільки за державний суверенітет України, а й за саме існування української ідентичності» [34, с. 69].

Десять років війни, особливо два останні, позначені незноним, вбивчим болем і національними втратами, про які годі й думати, бо в контексті української історії шлях сьогоденного страждання видається нестерпним і нескінченним, таким, що його вже неможливо витримати. Ми всі прагнемо перемоги і ставимо питання, як довго ще терпіти та якою є ціна нашого терпіння і нашої перемоги, адже «Серед ночі добре думати про світло. Але як ніч тягнеться без кінця, то вона стає тягарем» [18, с. 151]. Тим часом відповідь на це запитання вже сформульована й обґрунтована науково у філософській концепції історії українського християнства професором східного канонічного права Папського Східного інституту в Римі, згодом – Івано-Франківської теологічної академії та Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, доктором права, істориком християнства, богословом і філософом єпископом Софроном Мудрим.

Реалізуючи у своєму житті й творчості глибинну інтенцію, закладену Божим Провидінням у його родоводі та виокремлену народною мудрістю у прізвиську-прізвищі, як дзеркалі історії роду, особливу прикмету, що віками передається від батька до сина, Софрон (Степан) Мудрий свій духовний і життєвий досвід, в якому нерозривно з'єдналися релігійна й національна ідентичності як усвідомлення Божого й українського синівства, здобутого й збереженого ціною терпіння, втілив у чималому науковому й проповідницькому доробку, просякнутому глибокою філософською думкою.

У погрозливі часи воєнного сьогодення життєвий шлях нашого видатного співвітчизника надихає, сповнює оптимізмом, відкриває перспективу в майбутнє Української держави й української нації. У вісімнадцятирічному віці через першу радянську окупацію Галичини він змушений був покинути рідний Золочів. Із міста Львів у часи лихоліття Другої світової війни розпочався його путь терпіння як мігранта, відірваного від родини, материнського краю, Батьківщини тривалістю у півстоліття. Проте десятиріччя міграції обернулися дорогою повернення до рідної хати вже літньою людиною,

яка не шукає прихистку та відпочинку на своїй землі, а повернулася додому як будівничий, сповнений ідей і сил для втілення їх у життя.

Свій здобутий в Америці й Європі досвід науковця, педагога, освітянина, публіциста й душпастиря Софрон Мудрий, прийнявши єпископську хіротонію, спрямував на відбудову духовної культури й церковно-релігійного життя у секуляризованій, дехристиянізованій, денаціоналізованій за роки панування ворожого радянського режиму Україні. Оцінюючи свою титанічну діяльність на радіо «Ватикан», він говорить лише про намагання покласти «ще одну цеглину для збереження святині нашої [української] релігійної культури» [21, с. 88]. Владика Мудрий був скромним, проте великим духовним вчителем і великим будівничим храмів, монастирів, академій, шкіл, бібліотек, видавництв, музеїв – матеріальних і духовних форм національної культури, її справжніх цінностей, адже заклав не одну цеглину у розвиток церковного життя, науки, освіти, виховання, меценатства, проповідництва, публіцистики, радіожурналістики, канонічного права, морального богослов'я, історії Церкви.

Сьогодні як ніколи на часі звернення до його мудрого, батьківського слова не лише задля розради у стражданнях, а й для усвідомлення історичних проблем українства і шляхів їх розв'язання, позаяк створена й науково обґрунтована мислителем, як доброчесним істориком і джерелознавцем, філософська концепція тисячолітньої історії українського християнства дає можливість визначити ці шляхи і правдиво оцінити їх потенціал для розвитку Української держави й української нації. Як навчає у своїх духовних бесідах Владика Мудрий, «Терпіння має ту цінність, що дозволяє оцінювати всі речі за їхньою правдивою вартістю» [18, с. 154].

Головною інтенцією до написання статті стала надто скромна присутність особи Софрона Мудрого у науково-дослідницькому дискурсі. Це засвідчує не лише виданий 2019 р. з нагоди 30-річчя виходу з підпілля Української Греко-Католицької Церкви бібліографічний показник, в якому з 58 позицій у персоналії Софрона Мудрого лише 3 є науковими статтями, присвяченими аналізу його спадщини [31, с. 46–50], а й запропонований у ній огляд тих праць, що не ввійшли до показника. Розбір здійснених за чверть століття

досліджень, які почали з'являтися в науковому дискурсі України наприкінці 1990-х рр., дав змогу виконати два завдання: по-перше, висвітлити масштабність цієї непересічної особи, її реального внеску в розвиток як української Церкви, так і української національної культури; по-друге, з'ясувати лакуну в дослідженнях доробку Софрона Мудрого – відсутність розвідок, присвячених філософським поглядам мислителя. Тому головною метою статті став аналіз однієї з його філософських концепцій, а саме – філософсько-богословської концепції тисячолітньої історії українського християнства як єдності національно-релігійної ідентичності українського народу, а також інтерпретації мислителем прозелітизму як форми етноциду, релігійного інструменту колоніальної політики сусідніх держав з імперськими амбіціями, спрямованої на денационалізацію та дехристиянізацію українців, нищення онтологічних основ буття нації.

Ступінь дослідження спадщини Софрона Мудрого у вітчизняній гуманітаристиці. Доробок вітчизняних науковців, які досліджували життєвий і творчий шлях «вродженого організатора і невтомного духовного пастиря» [4, с. 305] – єпископа Софрона Мудрого, хоч і незначний за обсягом, однак достатньо різнобічний, оскільки висвітлює головні ділянки його діяльності та представлений працями фахівців від магістранта до доктора наук у таких галузях гуманітарних досліджень, як богослов'я, журналістика, історія, канонічне право, культурологія, літературознавство, мистецтвознавство, мовознавство, музикознавство, педагогіка. Так, Ігор Ісіченко [10], Річард Горбань і Руслан Делятинський [6] розкривають аспект, пов'язаний з діяльністю Владики Софрона Мудрого як освітянина на посаді ректора і професора Івано-Франківської Теологічної Академії Української Греко-Католицької Церкви, результатом якої, за визначенням очільника Української Автокефальної Православної Церкви, доктора філологічних наук, професора архієпископа Ігоря Ісіченка, стала поява однієї з найфундаментальніших духовних шкіл у сучасній Україні [10, с. 14]; а Олег Каськів і Василь Майка висвітлюють церковну практику Владики як провідника Івано-Франківської Єпархії, адже завдяки його зусиллям у царині релігійного життя й освіти на Прикарпатті, у рідному краї Мудрого, постало

багато храмів і з'явилася одна з найкращих семінарій України та Європи [13, с. 22]. Викладацьку працю отця Софрона у Римі на посадах ректора Української Папської колегії св. Йосафата й професора Папського Східного інституту висвітлює Олег Каськів [14, с. 25], а Любов Геник розповідає про його діяльність як професора філософського факультету (кафедри релігієзнавства і культурології) Прикарпатського університету імені Василя Стефаника [4].

Не лишилася поза увагою і наукова спадщина Софрона Мудрого. Подаючи загальний огляд його наукових праць, Юрій Клоновський запропонував таку їх класифікацію: богословсько-проповідницькі, церковно-історичні та юридичні [16, с. 51]. Натомість О. Каськів пропонує дещо іншу класифікацію: богословсько-проповідницькі, церковно-історичні, канонічні та богослов'я духовності [14, с. 26]. Оцінюючи церковно-історичний науковий доробок преосвященного Владики, І. Ісіченко стверджує, що «Нарис історії Церкви в Україні» (1990, 1995) належить до перших серйозних сучасних узагальнювальних досліджень з історії Українських Церков [10, с. 14]. Л. Геник аналізує церковно-історичні праці Мудрого в їх взаємозв'язку з його історико-правознавчим науковим спадком [4]. І. Ісіченко наголошує на іншому зв'язку правознавчого доробку Владики, а саме – поєднанні наукового знання із практикою у двох аспектах, пов'язаних, по-перше, з нелегким в умовах секуляризованого й деморалізованого суспільства введенням єпархіального життя в здорове річище канонічного права [10, с. 10–11], по-друге, з екуменічним мистецтвом, яким володів єпископ у розв'язанні міжконфесійних конфліктів [10, с. 12–13]. Дмитро Степовик додає ще один аспект, зауважуючи, що глибока теоретична база праць єпископа Софрона Мудрого знайшла своє втілення не лише в його архипастирській, а й у священницькій діяльності [28, с. 20, 24–25]. Зауважений І. Ісіченком аспект правознавчої спадщини Софрона Мудрого – втілення наукової теорії у практику церковного життя єпархії – розкриває митрополит Володимир Війтишин, аналізуючи вагомий внесок Владики у розвиток партикулярного права УГКЦ. Архієпископ Володимир Війтишин підкреслює, що здобутий у Римі досвід каноніста – доктора канонічного права, члена папської комісії

198

для підготовки Кодексу Канонів Східних Церков – дав ієрарху можливість вирішувати питання юридичної реабілітації УГКЦ Українською державою [3, с. 18].

Звертались науковці й до меценатської діяльності Софрона Мудрого, проте лише у двох сферах: професор Ганна Карась дослідила роль єпископа у збереженні музичної культури українців у діаспорі [11], а отець Климентій Стасів – його духовний і матеріальний внесок у розвиток видавництва «Місіонер» [15].

Особлива увага дослідників сфокусована на дарі речника слова, церковного промовця, яким був наділений преосвященний Владика й реалізував дану Богом обдарованість сповна у проповідництві та церковній публіцистиці. За словами Д. Степовика, він «природжений і покликаний Духом оратор», «справжній артист слова» [29, с. 298]. На думку цього науковця, стильові прийоми на письмі і в усному слові єпископа Софрона могли б стати прикладами в підручниках гомілетики [28, с. 20]. Порівнюючи проповіді єпископа Софрона Мудрого і предстоятеля Української Православної Церкви Київського Патріархату Патріарха Філарета Денисенка, Д. Степовик говорить, що за часів незалежності сформувалася «дуже сильна когорта талановитих проповідників і промовців на євангельські, християнські теми» [29, с. 299]. Учений, по суті, зауважив появу в пострадянській секуляризованій Україні проповідницьких шкіл, творцем однієї з яких є Софрон Мудрий. Мовознавиця Любов Пена у статтях, присвячених мовостилію Мудрого, визначає його як індивідуально-авторський і новаторський та вказує на те, що вироблений душпастирем у його мовленні спосіб репрезентації й інтерпретації засадничих принципів християнства мав значний вплив на утвердження релігійних цінностей в українській спільноті [25, с. 86; 26, с. 57]. О. Каськів приділяє увагу аналізу методології, теорії та практичному аспекту церковної проповіді отця Софрона, на засадах якої була вихована ціла плеяда священників, що засвідчено розвитком проповідництва в Українській Греко-Католицькій Церкві [12, с. 37]. Іван Ципердюк дослідив радіопроповіді Софрона Мудрого, які приносили втіху вірним, позбавленим своїх пастирів, та його роль у становленні української редакції радіо «Ватикан»,

передусім створенні команди фахівців-універсалів, що випереджали свій час впровадженням у радіожурналістиці нових видів, форм, жанрів та методів церковної публіцистики [32, с. 99; 33, с. 157]. Висвітлюючи діяльність єпископа Софрона Мудрого як популяризатора духовних знань у секуляризованому середовищі України, зокрема науковому, Д. Степовик робить акцент на двох визначальних якостях його церковної публіцистики й проповідництва, що стали «знахідкою і окрасою нашого церковного і світського життя» [30, с. 211]: перша – універсальність, адже його надзвичайно інформативні, високоінтелектуальні промови-проповіді є зрозумілими і добре вишколеним у духовних питаннях слухачам, і анальфабетам; друга – прозопоїчність, адже у його промовах-проповідях відчуються не лише авторська позиція, а й авторська присутність – персональне «я», риси його людської й священницької вдачі, особиста причетність і зацікавленість проблемою [28, с. 20; 29, с. 301, 302; 30, с. 210].

Софрон Мудрий був не лише промовцем-проповідником від Бога, як неодноразово зауважують дослідники, – він був вродженим філософом, і це його покликання визначало не лише спосіб життя, а й спосіб думання й оформлення думок у вигляді філософських ідей і концепцій. У праці «Провідництво і катехитика» (1993), яка, по суті, є підручником з теорії, методології й історії гомілетики, отець Софрон висловлює основоположну для всіх ланок своєї діяльності думку: «Священник має оперти глибокий дух своєї віри на підмурок християнського, філософського та теологічного знання» [22, с. 40]. Тому і його слово промовця-проповідника, і його наукова думка не лише мають добру філософсько-богословську базу, а й завжди є концептуалізованими – основаними на особистому філософському осмисленні проблеми, її концептуальному баченні та тлумаченні, на виробленні власної філософсько-богословської концепції досліджуваного чи обговорюваного явища. Саме цей аспект, пов'язаний з філософсько-богословською думкою Софрона Мудрого, залишився поза науковими розвідками дослідників, хоча на нього вказав професор Д. Степовик у статті з відповідною назвою «Мудрість як Божий дар» (1998), стверджуючи, що «Бог дарував йому мудрість не

тільки в його прізвищі, але і в кожній справі» [28, с. 21]. Проте йдеться про мудрість як рису людської вдачі – «добродійний поводити у житті людини» [1, с. 180], а не про мудрість як філософське знання. Сам же преосвящений Владика визначав мудрість саме як чесноту людської особи, яка керує її практичним розумом і моральним життям, не дозволяє людині втратити духовний зв'язок з Богом та іншими людьми, тому вона є матір'ю всіх чеснот [24].

Філософія як світогляд і форма знання організовувала наукову й богословську думку Софрона Мудрого та визначала ідейний і концептуальний рівень його наукових праць, церковних і публічних промов. При цьому філософія у вигляді знання була органічно поєднана з мудрістю у вигляді прозопоїчної чесноти, яка скеровувала це знання на благо. Йдеться про благо, яке мало втілюватися у конкретному – у розвитку Української Церкви і української нації. Розвитку як богословського поняття, у дефініції якого професор, доктор наук Мудрий прописує таку істотну рису: «Бог творчим актом надає своєму створінню можливості для самовдосконалення і розвитку, а також умови для цього, а всякий плід розвитку залишається у залежності від Бога – залежності, притаманній кожному створінню» [1, с. 254]. На нашу думку, саме у такому поєднанні мудрості й філософії, спрямованому на збереження та розвиток релігійної і національної ідентичності українства, маємо розглядати філософсько-богословську спадщину ієрарха нашої Церкви.

В автобіографічній книзі «Під опікою Божого Провидіння» (2008), ніби відчуваючи, що на світ і Україну, як злостива тінь клишного Вія, знов насуває морок війни, єпископ висловлює думку, яка зародилась у вісімнадцятирічного Степана Мудрого на початку Другої світової війни, в добу першої радянської окупації Галичини під впливом видовища вдіяних більшовиками звірств: «... яке марне це людське життя. Якою страшною є людина і держава без віри в Бога. Безбожна людина стає страшнішою за лютого звіра. Ба більше: вона стає страшним знаряддям самого сатани» [21, с. 11]. Оскільки, у розумінні преосвященного Владики, джерелом мудрості виступає віра в Бога, то, продовжуючи логіку його думки, можна стверджувати, що відірвана від віри філософія, основою якої не є така чеснота

особи філософа, як мудрість, є жажливою. Філософія, яка не керується мудрістю, перестає служити для блага людини і світу, втративши проводаря, вона сходить на манівці. Поєднання філософії і мудрості, реалізоване у творчості Софрона Мудрого, є прикладом повернення сучасній філософії втраченого нею і притаманного лише їй, як одній із форм людського знання, призначення, її онтологічної функції – бути світоглядом, керуючись мудрістю і здобутим знанням, відкривати істину про світ і людину.

Преосвященний Владика сформував філософський погляд на освіту, виховання, канонічне право, історію Церкви, екуменізм тощо. Тому, досліджуючи його богословський і науковий доробок, можемо говорити про філософію освіти, філософію виховання, філософію церковного права, філософію екуменізму, філософію історії.

Софрон Мудрий мав філософський погляд не лише на історію Церкви як загальнолюдської й національної спільноти, а й на історію життя окремої людини, передусім на історію свого конкретного життя. Він сформулював концепцію практичної прозопоїчної історіософії, побудованої на засадах морального богослов'я: «Я виробив собі таку філософію, як витривати до кінця добре. Вчорашній день – то вже є не мій, я вже його не виправлю, то вже в «комп'ютері» [Божому]. Завтрашній день ще не мій, я не знаю, чи він буде чи не буде. Отже, кожен нинішній день є мій, і кожний день я намагаюся пережити повноту в злуці з Богом і творенні добрих діл. Жити нинішній день в повноту для Бога» [5]. У цій концепції чітко прописаний мотив терпіння як витривалості, яка зміцнюється в людині щоденним творенням добрих діл.

Філософське бачення проблеми, яка потрапляла у фокус його думок, формувалося під впливом двох визначальних прозопоїчних чинників: релігійної та національної ідентичностей, що становили цілісність і специфіку світогляду мислителя та його особи. Відлучений злигоднями Другої світової війни від рідної хати на двадцять першому році життя, за півстоліття на еміграції він не втратив свого українського синівства. Пізнавши життя у вільному світі Європи й Америки, Софрон Мудрий не просто відчував себе сином свого

народу – він був ним, і на цьому екзистенційному ґрунті свого особистого буття мислитель сформулював концептуальну думку: «релігійно-церковне життя нашого народу стало вже понад тисячу років його життєвою філософією» [19, с. 5], яку зробив засадничою ідеєю «Нарису історії Церкви в Україні». У цій науковій праці на підставі ідеї єдності національного й релігійного життя народу мислитель обстоює поняття «українське християнство». Таким чином історіографічна праця постає у вигляді філософського узагальнення: історія Церкви в Україні – це історія прозелітизму як цілеспрямованого руйнування онтологічних засад тисячолітнього буття українства.

Прозелітизм, як заплановане й організоване намагання примусити членів некатоліцьких Церков розірвати зв'язок з материнською Церквою і перейти до однієї з католицьких Церков, був рішуче засуджений у Декларації про релігійну свободу Другого Ватиканського Собору «*Dignitatis humanae*», а також Папою Іваном Павлом II, який у своїх документах неодноразово виступав проти такої практики навернення [7, с. 60]. Саме така форма прозелітизму, яка, на думку професора Мудрого, суперечила єкуменічним настановам Христа, порушувала «слово й бажання Христа, “щоб усі були одно” (Йо. 17:21) <...> щоб у розмаїтті обрядів окремих народів було “одне стадо й один пастир” (Йо. 10:16)» [20, с. 8], стала предметом філософсько-богословського осмислення на ґрунті його наукової діяльності як історика Церкви і доктора канонічного права.

Філософське осмислення прозелітизму в контексті тисячолітньої історії українського християнства започатковане в історично-юридичній праці «Перехід на інший обряд (з візантійсько-українського на латинський)» (1973). У преамбулі до неї вчений пише: «Обряд певною мірою є підґрунтям нації і захистом її єдності й свободи. Отже, зміна обряду викликала безліч суперечностей і непорозумінь, тому що одні намагалися перетягти інших на свій обряд, і такій зміні сприяли навіть ті, які стояли на чолі держави. З політичних мотивів для ортодоксів такі наміри були каменем спотикання і способом нищення нації» [20, с. 7]. Дослідивши історичний розвиток питання щодо законодавчого обмеження прозелітизму Апостольським

Престолом та ієрархією України, професор історії джерел усвідомлює не лише його вагомість для «зростання й поширення» екуменізму [20, с. 192], а й те, що в контексті історичних небезпек щодо єдності Української Церкви як гаранта єдності й свободи української нації це лише один бік проблеми, позаяк ризики прозелітизму є двосічними, як меч: вони загрожують не лише із Заходу, а й зі Сходу. Працюючи з історичними джерелами, зокрема документами Церкви, Софрон Мудрий добре розумів масштаби втрат української нації через прозелітизм, передусім з боку польського католицизму і московського православ'я. Це розуміння вимагало не просто класичної історіографічної праці, а глибокого філософського й богословського осмислення проблеми тисячолітнього шляху українського християнства, як культуротворчої і державотворчої сили, яка формувала духовну єдність українського народу, а також осягнення історичних шляхів штучного роз'єднання Української Церкви, яку Владика волів би називати Київською Церквою, як злочинного порушення екуменічного «слова й бажання Христа». Близько двадцяти років виношувалась ним і визрівала праця, в якій історія Церкви в Україні – це історія прозелітизму з боку сусідніх держав з імперськими амбіціями, що намагалися у спосіб примусового чи маніпулятивного навернення вірян колонізувати українські культурно-етнічні землі, здійснюючи «послідовну денаціоналізаційну політику» [19, с. 122] у церковних справах, що вела до втрати як національної, так і релігійної ідентичності нашого народу.

Український католицизм, історично поставлений між двома дійсностями – латинським католицизмом і грецьким православ'ям, опинився у фокусі нищівної денаціоналізаційної політики. Софрон Мудрий наголошує: «Біда була в тому, що католицизм репрезентували великодержавні поляки, а православ'я – великодержавні росіяни, які мали силу і політичну владу, тож могли вчиняти соціальний і суспільний, і навіть культурний тиск на українського сусіда, який нічого з того не мав і мусив лавірувати між потужнішими з церковного і політичного огляду сусідами, вистояти перед тиском, відкидати спокуси і застрашування з одного боку перед схизмою, а з другого – латинізацією. На жаль, політичні і церковні сусіди – і Польща,

і РФ – переслідували не тільки релігійні цілі, але й національні інтереси, які зводилися чи то до полонізації, чи до русифікації українського народу» [19, с. 315].

Обидві великодержавні сусідки використовували релігію як ефективну зброю колонізації українців, при цьому «окупанти українських земель завжди дбали про те, щоб слушні політично соціальні домагання українського населення переродилися в церковні, тим способом стихія народу виснажувалася не на справжніх винуватцях всенародного лиха» [19, с. 256]. Якщо польська етнічна, соціальна, економічна окупація відбувалась переважно шляхом денационалізації української шляхти через її перехід на латинський обряд, що давав їй чималі преференції, то Московія прагнула, щоб українська Церква підкорилася московському патріархатові [19, с. 209, 215, 251, 267]. Як узагальнює професор, католицька Польща бажала, щоб українська католицька церковна дійсність перестала існувати як обряд, а православна РФ воліла її ліквідації як віри [19, с. 268].

Оскільки протягом століть Українська Церква виступала оплотом збереження української тотожності й окремішності – «символом церковної і тим самим національної незалежності» [19, с. 261], то Московія в усі часи вдавалась до найганебніших методів і засобів у справі її знищення. За радянської окупації це були різні акти відвертого духовного та фізичного насильства над духовенством і вірними: примусове приєднання різними способами впливу до російського православ'я або проголошення православними проти волі, ліквідація парафій і навчальних закладів, конфіскація церковного майна, депортація, арешти, ув'язнення, засудження й заслання на каторгу. Як зазначає Софрон Мудрий, лише мала частина духовенства врятувалась виходом в еміграцію або втечею, вірні змушені були жити життям Церкви в катакомбах [19, с. 381]. Російське православ'я, за визначенням професора, «зінструменталізоване атеїстичним радянським урядом» [19, с. 381], відважилось безсоромно й тотально нищити українське духовенство, залишаючи паству без душпастирського проводу, тобто

долучилося не лише до колоніальної політики денаціоналізації, а й до державної політики імперії – дехристиянізації українського народу.

За неповні 20 років після виходу другого видання «Нарису історії Церкви в Україні» усі ці репресії московського православ'я проти українського духовенства повторилися ще з більшою затятістю на окупованих землях Криму, Донеччини, а згодом Запоріжжя: залякування, погрози, депортації, побиття, арешти, катування, розстріли священників і пастви, інкримінація незаконного (українською мовою) проведення Таїнств і священних обрядів, розграбування церковного майна. Очевидно, що агресивність сучасної форми прозелітизму на окупованих землях України дійшла межі цинізму, а екуменізм по-московськи знайшов остаточне своє втілення у заяві: «коли закінчатся бойові дії, буде одна православна церква Московського патріархату» [2].

«Нарис» має й філософсько-богословський вимір, адже у його заключних главах автор подає узагальнення: «Та Господь допустив, що цю гірку чашу терпіння і випробувань віри довелось Українській Церкві випити до самого дна в надії, що Бог і Його правда переможуть» [19, с. 372], у світлі якого історія Церкви в Україні постає як історія тисячолітнього терпіння українського народу, який з усіх народів Європи в період становлення європейських державних націй мав найбільші втрати від потужних хвиль еміграцій, репресій, голодоморів, війн, знищення мови і культури – усіх можливих форм етноциду. Однією з найнефективніших форм нищення української нації став духовний етноцид у вигляді прозелітизму як державно-церковної цілеспрямованої політики сусідів-колонізаторів.

Однак у тлумаченні Софрона Мудрого терпіння є джерелом сили [18, с. 155]. Проблема терпіння й тема «Ціна терпіння» є однією з важливих у його проповідницькій діяльності. Із цією темою отець Софрон промовляв у своїх недільних радіопроповідях з Ватикану до розпорошених по світу українців, серця яких «розриває туга за рідною землею» [23, с. 49], щоб «набрали сили і йшли мужньо по цій дорозі життя» [23, с. 48]. Із нею Владика Мудрий звертався у своїх духовних бесідах до своєї пастви в Україні [18]. Протягом

десятиліть ця тема із суто гомілетичної, в якій богословське поняття «терпіння» є «виявом великого Божого милосердя до нас» [23, с. 49], а «ціна терпіння» тлумачиться проповідником як перепустка до Царства Христа: «Терпіння є брамою, через яку входимо до життя вічного» [23, с. 50], набуваючи дедалі глибшого філософського змісту, перетворилася на філософсько-богословську.

Набувши глибини філософсько-богословського виміру, поняття «терпіння» тлумачиться мислителем як екзистенційний стан людини. Воно включає у себе і терпіння тіла, і терпіння серця – відчуття розбіжності між вимірним ідеалом і дійсністю, і терпіння духу – почуття обмеженості, неспроможності зарадити біді [18, с. 151]. У понятті «ціна терпіння» відкривається його глибинний прозопоїчний сенс: усвідомлення свободи як Божого синівства, оскільки «Бог не трактує нас як невільників, а як синів, які втішаються свободою», і усвідомлення людської гідності як величчя людської особи, здатної «підвестися над самою собою», оскільки «Терпіння свідчить про величчя людини, яку Бог обдарував правом вибирати» [18, с. 152, 154].

Вживаючи слово «терпіння» протягом усього тексту духовної бесіди у двох його семантичних значеннях: терпіння як страждання і терпіння як витривалості – здатності стійко, без нарікань витримувати будь-які нестерпні умови й продовжувати існувати, Владика Мудрий майстерно показує, якою тонкою є грань між цими значеннями і як важливо для людини не втратити створений християнством екзистенційний зв'язок між цими значеннями, не дозволити розірватися та розійтися їм по полюсах, бо роз'єднання страждання і витривалості означатиме поразку людини як особи, занедбання нею головних прозопоїчних якостей – свободи і гідності, втрату людською особою любові, відтак розрив із Богом й іншими людьми.

В аналізі філософського розуміння професором Мудрим історії українського християнства слід враховувати, що в основу «Нарису» ним були покладені дев'ять томів історичних праць видатного історика Української Церкви отця Атанасія Григорія Великого [19, с. 5]. Цей історик сформулював концепцію «слави», що надає позитивного, життєствердного змісту сповненій трагізму україн-

ській історії. У славі український народ понад тисячоліття черпає свій життєвий оптимізм, на відміну від песимізму науковців-істориків, які керуються концепцією політики влади і сили. Поняття «слава» є всенародним каталізатором національної історії від князя Святослава до гасла «Слава Україні!». Релігію і Церкву отець Атанасій розглядає як головні рушії української історії, що спричиняються до творення слави та наснаження українського всенародного оптимізму, який є джерелом життя української нації [8, с. 19–20].

У такому філософському висвітленні історія Церкви в Україні – це не лише шлях страждання й витривалості. Це шлях збереження взаємозумовленої цілісності християнської і національної ідентичності нашого народу – духовної єдності, яку століттями його вороги намагалися розірвати, щоб позбавити тотожності та свободи, розколотися єдність української нації, яка понад тисячоліття формувалася навколо Київської Церкви, утворивши такий феномен, як українське християнство. Отже, це шлях слави українського народу і слави українського християнства, яке за понад тисячу років релігійно-церковного життя українства стало його життєвою філософією, бо сказано в Одкровенні Йоана Богослова: «І принесуть славу і честь народів до нього» (Од. 21:26).

Іван Павло II у книзі «Пам'ять і ідентичність» (2005), формулюючи філософсько-богословське визначення нації, говорить про те, що у Святому Письмі присутні елементи справжнього богослов'я нації, отже, «історія всіх народів покликана увійти в історію спасіння» [9, с. 81]. Розуміючи націю як прозопоїчну категорію, тобто спільнотну особу, та виходячи із вчення Другого Ватиканського Собору понтифік зауважує, що в есхатологічному вимірі сенс має не лише людське життя, а й історія народів, тому «Історія кожної людини, а через неї – історія цілих народів несе в собі особливий есхатологічний акцент» [9, с. 85].

Очевидно, що історія українського християнства, подана вченим у світлі есхатологічної слави українського народу, дає можливість говорити про богослов'я української нації Софрона Мудрого, в якому ціна тисячолітнього терпіння як екзистенційної діалектики страждання і витривалості – це збереження українцями свого

Божого й українського синівства, отже – релігійно-національної ідентичності.

«Хрест над світом – це і знак перемоги, і символ терпіння» [18, с. 150], – стверджує у духовних бесідах Софрон Мудрий. Таке бачення хреста як терезів, на шальках яких врівноважено терпіння і перемогу, дає ключ до розуміння української перемоги у сучасній екзистенційній війні, яку історики вже визначили як війну «за саме існування української ідентичності» [34, с. 69]. Хрест був і є символом українського воїнства. Тепер цей християнський символ є знаком маркування Збройних сил України, а їх військове вітання «Слава Україні!» вже понад сто років є гаслом борців за незалежність. За нього ворог сьогодні розстрілює кожного, хто вигукує йому ці слова в обличчя. Наша перемога у сучасній війні, згідно з історіософією Мудрого, полягає у збереженні тисячолітньої традиції українського християнства та обороні української національно-релігійної ідентичності.

Обдарований інтуїцією історика, професор Софрон Мудрий, досліджуючи закономірності історичного процесу, міг бачити майбутнє й закликав нас зробити це без страху: «З початком ХХІ століття ми вступили в нову епоху, в нову еру. Огляньмося назад і будьмо спостережливі. Ми довідаємося, що кожне століття, а тим більше – тисячоліття – починалося ніби з локальних подій, на які ніхто особливої уваги навіть не звертав. Аж потім, набагато пізніше, дізнавалися, що з маленьких воєн виникали гігантські пожежі і всесвітні трагедії <...> Ми не знаємо, який наслідок постане з тих страхітливих подій, якими розпочалося ХХІ століття. Диявол не дремає і готує свою диявольську програму нищення <...> Ні, ми не повинні боятися. Воно вже, і до того ж давно, запрограмоване на поразку і кінечне знищення. З ким Бог, за тими й буде перемога» [18, с. 161–162]. Ці слова написані філософом за три роки до початку екзистенційної війни, спрямованої на тотальне знищення української ідентичності, – війни, яку вже називають початком Третьої світової.

Запропонований огляд наукових досліджень різних сфер діяльності Владики Софрона Мудрого дає розуміння масштабності цієї непересічної людської особи, її реального внеску в розвиток

української Церкви і української національної культури, отже, потребує і відповідного розмаху, і глибини досліджень. Наразі у наявних наукових розвідках доробок мислителя накреслено лише пунктирно. Його філософський спадок, який залишився поза дослідницькою увагою, у світлі актуальної історії України набуває особливої ваги, коли неоколоніальні амбіції одного з найпотужніших ворогів українського народу знов спрямовані на суцільне знищення його національно-релігійної ідентичності. Адже в історіософії Мудрого терпіння – це екзистенційний стан українства як спільнотної особи, яка у процесі тисячолітньої історії свого розвитку, попри втрати й поразки в змаганнях за єдність і свободу, зберігала екзистенційний зв'язок між терпінням-стражданням і терпінням-витривалістю, тому що християнство стало онтологічною основою його буття, а не лише життєвою філософією. І хоч жодний народ не намагалися знищити так, як це робили з українцями у XX столітті і роблять сьогодні, філософська концепція історії українського християнства як історії становлення української нації професора Мудрого відкриває у нашій свідомості перспективу, сповнену оптимізму, – окреслює шлях, з якого українська нація не має права сходити на манівці, – це збереження християнської й української ідентичності в їхній єдності й нерозривності – Божого й українського синівства.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Абетка християнської науки і обряду* / передмова єпископа Софрона Мудрого. Скорочене видання. Івано-Франківськ : Видавництво Івано-Франківської Теологічної Академії, 2002. 340 с.
2. Балакир А. \$25 тисяч, машини та «повага» за перехід до УПЦ МП. Як окупанти ліквідовують приходи ПЦУ, УГКЦ та протестантів. *Релігійно-інформаційна служба України*. Львів, 2023. 17 грудня. URL: https://risu.ua/25-tisyach-mashini-ta-povaga-za-perehid-do-upc-mp-yak-okupanti-likvidovuyut-prihodi-pcu-ugkc-ta-protestantiv_n144795 (дата звернення: 17.12.2023).
3. Війтишин В. І. Івано-Франківська єпархія – Митрополія (1989–2011 рр.): етапи відродження та особливості становлення (канонічно-

правовий аспект). *Науковий вісник Івано-Франківського богословського університету УГКЦ «Добрий Пастир»*. Богослов'я: Збірник наукових праць / гол. ред. Р. А. Горбань. Івано-Франківськ, 2017. Вип. 10–11. С. 9–31. URL: <http://journal.ifaiz.edu.ua/index.php/gp/article/view/121/221> (дата звернення: 18.12.2023).

4. Генік Л. Я. Доктор канонічного права Софрон Мудрий (ЧСБВ) – дослідник історії українського християнства. *Карпати: людина, етнос, цивілізація*. Івано-Франківськ, 2017–2018. Вип. 7–8. С. 305–326. URL: <https://carpathiansjournal.pnu.edu.ua/wp-content/uploads/sites/76/2018/11> (дата звернення: 19.12.2023).

5. Голомидова Н. Софрон Мудрий: «Піст не зводиться лише до дімови від м'яса». *Галицький кореспондент*. Івано-Франківськ, 2010. 4 березня. URL: <https://gk-press.if.ua/x2506> (дата звернення: 20.12.2023).

6. Горбань Р. А., Делятинський Р. І. *Івано-Франківська Теологічна Академія УГКЦ: традиції та становлення* (до 125-річчя Івано-Франківської єпархії УГКЦ, 20-річчя виходу з підпілля Духовної Семінарії та 10-річчя заснування Теологічної Академії) : Наукове видання. Івано-Франківськ : Нова Зоря, 2010. 168 с. (Серія наукових видань «Бібліотека Наукового вісника ІФТА «Добрий Пастир», Випуск 1).

7. Горбань Р. А. *Належність до Церкви sui iuris та її зміна згідно з чинним церковним законодавством*: Коментар правових норм, що регулюють належність до Церкви sui iuris і обряду та їх зміну : навчальний посібник. Івано-Франківськ : Гостинець, 2007. 100 с.

8. Горбань Р. А. Оптимізм як світоглядне підґрунтя української ментальності й української культури (філософсько-релігійний аспект). *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії*. Львів, 2019. Вип. 24. С. 16–24. DOI: <https://doi.org/10.30970/2307-1664.2019.24.2>.

9. Іван Павло II. *Пам'ять та ідентичність. Бесіди на зламі тисячоліть* / пер. з італ. Мар'яни Прокопович; Італ. ін-т культури в Україні. Львів : Літопис; Український Католицький ун-т, 2005. 167 с.

10. Ісиченко І. Добрий Пастир: (до 75-річного ювілею Преосвященного Кир Софрона Мудрого). *Мудрий Софрон ЧСБВ, Єпископ. Бібліографічний покажчик*. Івано-Франківськ : Нова Зоря, 1998. С. 9–15.

11. Карась Г. В. Роль єпископа Софрона Мудрого у збереженні музичної культури українців у діаспорі. *Україна – Ватикан: Державно-церковні відносини в контексті досвіду об'єднаної Європи* : матеріали V Міжнародної науково-практичної конференції (Галич, 26–28 травня 2011 р.). Галич : Інформаційно-видавничий відділ Національного заповідника «Давній Галич», 2011. С. 433–440.

12. Каськів О. В. Вплив отця Софрона Мудрого на розвиток проповідництва в Українській Греко-Католицькій Церкві (1960–1993 рр.). *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії*. Львів, 2022. Вип. 43. С. 32–38. DOI: <https://doi.org/10.30970/PPS.2022.43.4>

13. Каськів О. В., Майка В. В. Вплив Єпископа Софрона Мудрого на семінарійну формацію та кадрову політику в Івано-Франківській Єпархії. *Добрий Пастир: науковий вісник Івано-Франківської академії Івана Золотоустого. Богослов'я. Філософія. Історія* / гол. ред. Р. А. Горбань. Івано-Франківськ, 2021. Вип. 16. С. 10–26. DOI: <https://doi.org/10.52761/2522-1558.2021.16.2>

14. Каськів О. В. Наукова діяльність єпископа Софрона Мудрого. *Virtus: Scientific Journal* / ed. M. A. Zhurba. Montreal (Canada) : Center of Modern Pedagogy «Learning Without Borders», 2019. Issue 35, June. P. 25–27. URL: <http://conference-ukraine.com.ua/ua/virtus/archivej> (дата звернення: 21.12.2023).

15. Климентій (Василь Стасів; о. ; ЧСБВ). Духовний і матеріальний внесок Софрона Мудрого у розвиток видавництва «Місіонер». *Климентій (Василь Стасів; о. ; ЧСБВ). Місія високого слова. Василіянське книговидання: минуле, сучасне і майбутнє* / вступ. слово Блаженнішого Святослава Шевчука, Дмитра Степовика. Жовква : Місіонер, 2015. С. 288–297.

16. Клоновський Ю. Праці Софрона Мудрого як джерело до вивчення діяльності владики та історії Церкви. *Студентські історичні зошити: збірник студентських наукових праць*. Івано-Франківськ, 2015. Вип. 6: (150-річчю від народження митрополита Андрея Шептицького присвячується). С. 49–60. URL: https://nauka.pnu.edu.ua/wp-content/uploads/sites/122/2018/06/SIZ_6_2015_r.pdf (дата звернення: 22.12.2023).

17. Козицький А. *Дослідження Голодомору та геноцидні студії*. Львів : Апріорі, 2021. 244 с.

18. Мудрий С. *Духовні бесіди*. Жовква : Місіонер, 2011. 168 с.

19. Мудрий С. *Нарис історії Церкви в Україні*. Рим – Львів : Видавництво ОО Василіян, 1995. 404 с.

20. Мудрий С. *Перехід на інший обряд* (з візантійсько-українського на латинський): монографія / пер. з лат. о. Івана Козовика. Жовква : Місіонер, 2013. 228 с.

21. Мудрий С. *Під опікою Божого Провидіння: Спогади мого життя*. Вибрані статті і промови. Івано-Франківськ : Нова Зоря, 2008. 216 с.

22. Мудрий С. *Проповідництво і катехитика: конспект лекцій*. Рим : Українська Папська колегія св. Йосафата, 1993. 174 с.

23. Мудрий С. Ціна терпіння. *Мудрий С. Недільна благовість. Недільні радіопроповіді з Ватикану*. Рим : Видавництво ОО. Василян, 1970. С. 47–51.
24. Мудрий С. Що таке мудрість? *Нова Зоря: Український Греко-Католицький часопис*. Івано-Франківськ, 2017. 5 жовтня. № 37(1183). С. 3.
25. Пена Л. І. Мовостиль «Духовних бесід» Софрона Мудрого. *Науковий вісник Чернівецького університету. Романо-слов'янський дискурс*. Чернівці, 2016. Вип. 772. С. 83–86. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Nvchu_rsd_2016_772_18 (дата звернення: 23.12.2023).
26. Пена Л. І. «Слова» Софрона Мудрого: риси мовостилію. *Науковий вісник Чернівецького університету. Романо-слов'янський дискурс*. Чернівці, 2019. Вип. 812. С. 53–58.
27. Смолій В. А., Ясь О. В. Сучасна російсько-українська війна у світлі постколоніалізму. *Вісник Національної академії наук України*. Київ, 2022. № 6. С. 3–16. DOI: <https://doi.org/10.15407/visn2022.06.003>
28. Степовик Д. В. Мудрість як Божий дар. *Мудрий Софрон ЧСВВ, Єпископ. Бібліографічний покажчик*. Івано-Франківськ : Нова Зоря, 1998. С. 18–25.
29. Степовик Д. В. Слово заключне про «Слова» добра, любові й науки від єпископа Софрона Мудрого. *Мудрий С. Слова. Випуск 4*. Івано-Франківськ : Видавництво Івано-Франківської Теологічної Академії, 2009. С. 297–302.
30. Степовик Д. В. Слово заключне. *Мудрий С. Слова. Випуск 2*. Івано-Франківськ : Видавництво Івано-Франківської Теологічної Академії, 2004. С. 210–212.
31. *УГКЦ. Історія. Відродження. Ісповідники віри*: (до 30-річчя виходу з підпілля Української Греко-Католицької Церкви): бібліографічний покажчик / Івано-Франківська обласна універсальна наукова бібліотека ім. І. Франка; відділ краєзнавчої літератури; укладачі: О. Шаран, С. Джоголик; ред. Г. Горбань; відповідальна за випуск Л. Бабій. Івано-Франківськ : [б. в.], 2019. 76 с.
32. Ципердюк І. М. Релігійна публіцистика єпископа Софрона Мудрого в ефірі української редакції радіо «Ватикан». *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. Київ, 2017. № 2 (9). С. 98–99. URL: <https://ugi.edu.ua/wp-content/uploads/2020/07/pdf> (дата звернення: 24.12. 2023).
33. Ципердюк І. М. Роль єпископа Софрона Мудрого у становленні та розвитку української редакції радіо «Ватикан». *Масова комунікація: історія, сьогодення, перспективи*. Луцьк, 2016. № 9–10 (7). С. 154–159.

URL: <https://evnuir.vnu.edu.ua/bitstream/123456789/12125/1/Tsyperdyuk%20I.pdf> (дата звернення: 24.12.2023).

34. Ясь О. В. Війна у проєкціях і конструкціях історичного часу: За матеріалами доповіді на засіданні Президії НАН України 8 лютого 2023 р. *Вісник Національної академії наук України*. Київ, 2023. № 4. С. 62–71. DOI: <https://doi.org/10.15407/visn2023.04.062>

REFERENCES

Alphabet of Christian Science and Rite (Abridged edition). (2002). (Preface by Bishop Sofron Mudryi). Ivano-Frankivsk, Ukraine: Publishing House of Ivano-Frankivsk Theological Academy. [In Ukrainian].

Balakyr, A. (2023, December 17). \$25 thousand, cars and ‘respect’ for joining the UOC-MP. How the invaders eliminate the parishes of the OCU, UGCC and Protestants. *Relihiino-informatsiina sluzhba Ukrainy (Religious Information Service of Ukraine)*. Retrieved from https://risu.ua/25-tisyach-mashini-ta-povaga-za-perehid-do-upc-mp-yak-okupanti-likvidovuyut-prihodi-pcu-ugkc-ta-protestantiv_n144795 [In Ukrainian].

Viityshyn, V. I. (2017). Ivano-Frankivsk Eparchy-Metropolia (1989-2011): Stages of Revival and Peculiarities of Formation (Canonical and Legal Aspect). *Naukovyi Visnyk Ivano-Frankivskoho bohoslovskoho universytetu UGCC “Dobryi Pastyr”. Bohoslovnia* (‘Dobryi Pastyr’ Scientific Journal of Ivano-Frankivsk Theological University of the UGCC. Theology): A collection of scientific papers (Editor-in-Chief R. A. Gorban), 10-11, 9-31. Retrieved from <http://journal.ifaiz.edu.ua/index.php/gp/article/view/121/221> [In Ukrainian].

Henyk, L. Ya. (2017-2018). Sofron Mudryi, Doctor of Canon Law (Ordo Sancti Basilii Magni), a researcher of the history of Ukrainian Christianity. *Karpaty: liudyna, etnos, tsyvilizatsiia (Carpathians: person, ethnicity, civilisation)*, 7-8, 305-326. Retrieved from <https://carpathiansjournal.pnu.edu.ua/wpcontent/uploads/sites/76/2018/11> [In Ukrainian].

Golomidova, N. (2010, March 4). Sofron Mudryi: ‘Fasting is not just about giving up meat’. *Halytskyi Korespondent (Halychian correspondent)*. Retrieved from <https://gk-press.if.ua/x2506> [In Ukrainian].

Gorban, R. A., & Deliatynskyi, R. I. (2010). *Ivano-Frankivsk Theological Academy of the UGCC: Traditions and Formation (to the 125th anniversary of the Ivano-*

Frankivsk Eparchy of the UGCC, the 20th anniversary of the emergence of the Theological Seminary from the underground and the 10th anniversary of the founding of the Theological Academy): A scientific publication. Ivano-Frankivsk, Ukraine: Nova Zoria. (Series of scientific publications *Dobryi Pastyr* Scientific Journal, Library of Ivano-Frankivsk Theological University, Issue 1). [In Ukrainian].

Gorban, R. A. (2007). *Belonging to the Church sui iuris and its change according to the current church legislation: commentary on the legal norms that govern the affiliation to the Church sui iuris and the rite and their change: a textbook.* Ivano-Frankivsk, Ukraine: Hostynets. [In Ukrainian].

Gorban, R. A. (2019). Optimism as a worldview basis of Ukrainian mentality and Ukrainian culture (philosophical and religious aspect). *Visnyk Lvivskoho universytetu. Seriya filosofsko-politologichni studii (Journal of Lviv University. Series of philosophical and political studies)*, 24, 16-24. doi: 10.30970/2307-1664.2019.24.2 [In Ukrainian].

John Paul II. (2005). *Memory and Identity. Conversations at the turn of the millennium.* (Translation from Italian by Mariana Prokopovych; Italian Institute of Culture in Ukraine). Lviv, Ukraine: Chronicle; Ukrainian Catholic University. [In Ukrainian].

Isichenko, I. (1998). The Good Shepherd: (to the 75th anniversary of the Reverend Cyrus. Sofron Mudryi). In *Mudryi Sofron, Ordo Sancti Basilii Magni, Bishop. Bibliographic index* (pp. 9-15). Ivano-Frankivsk, Ukraine: Nova Zoria. [In Ukrainian].

Karas, H. V. (2011). The role of Bishop Sofron Mudryi in preserving musical culture of Ukrainians in the diaspora. In *Ukraine - Vatican: Church-State relations in the context of the experience of united Europe: Proceedings of the 5th International Research-to-practice Conference (Halych, 2011, May 26-28).* (pp. 433-440). Halych, Ukraine: Information and Publishing Department of *Davnii Halych* National Reserve. [In Ukrainian].

Kaskiv, O. V. (2022). Influence of Father Sofron Mudryi on the Development of Preaching in the Ukrainian Greek Catholic Church (1960-1993). *Visnyk Lvivskoho universytetu. Seriya filosofsko-politologichni studii (Journal of Lviv University. Series of philosophical and political studies)*, 43, 32-38. doi: 10.30970/PPS.2022.43.4 [In Ukrainian].

Kaskiv, O. V., & Maika V. V. (2021). Influence of Bishop Sofron Mudryi on the seminary formation and personnel policies in Ivano-Frankivsk Eparchy. *Dobryi Pastyr: Naukovyi Visnyk Ivano-Frankivskoi akademii Ivana Zolotoustoho.*

Bohoslovia. Filosofiia. Istoriia ('Dobryi Pastyr' Scientific Journal of John Chrysostom Ivano-Frankivsk Academy. Theology. Philosophy. History). (Editor-in-Chief R. A. Gorban), 16, 10-26. doi: 10.52761/2522-1558.2021.16.2 [In Ukrainian].

Kaskiv, O. V. (2019). Scientific activities of Bishop Sofron Mudryi. *Virtus: Scientific Journal*, 35(June), 25-27. Retrieved from <http://conference-ukraine.com.ua/ua/virtus/archivej> [In Ukrainian].

Klymentii (Vasyl Stasiv; Fr.; Ordo Sancti Basilii Magni). (2015). The spiritual and material contribution of Sofron Mudryi to the development of the *Misioner* Publishing House. In Klymentii (Vasyl Stasiv, Fr.; Ordo Sancti Basilii Magni), *The mission of the elevated style. Vasyliian publishing house: past, present and future.* (Introduction by His Beatitude Sviatoslav Shevchuk, & Dmytro Stepovyk). (pp. 288-297). Zhovkva, Ukraine: Misioner. [In Ukrainian].

Klonovskyi, Yu. (2015). The works of Sofron Mudryi as a source for studying the activities of the bishop and the history of the Church. *Studentski istorychni zoshyty (Student history notebooks): a collection of student research papers, 6(dedicated to the 150th anniversary of the birth of Metropolitan Andrei Sheptytskyi)*, 49-60. Retrieved from https://nauka.pnu.edu.ua/wp-content/uploads/sites/122/2018/06/SIZ_6_2015_r.pdf [In Ukrainian].

Kozytskyi, A. (2021). *Holodomor research and genocidal studies.* Lviv, Ukraine: Apriori. [In Ukrainian].

Mudryi, S. (2011). *Spiritual conversations.* Zhovkva, Ukraine: Misioner. [In Ukrainian].

Mudryi, S. (1995). *Outline of the history of the Church in Ukraine.* Rome, Italy – Lviv, Ukraine: Vasyliian publishing house. [In Ukrainian].

Mudryi, S. (2013). *Transition to another rite (from Byzantine-Ukrainian to Latin): monograph.* (Translated from Latin by Fr. Ivan Kozovyk). Zhovkva, Ukraine: Misioner. [In Ukrainian].

Mudryi, S. (2008). *Beneath the wings of God's Providence: memoirs of my life. Selected articles and speeches.* Ivano-Frankivsk, Ukraine: Nova Zoria. [In Ukrainian].

Mudryi, S. (1993). *Preaching and catechism: lecture notes.* Rome, Italy: Ukrainian Pontifical College of St. Josaphat. [In Ukrainian].

Mudryi, S. (1970). The price of patience. In S. Mudryi, *Sunday Evangelization.*

Sunday radio sermons from the Vatican (pp. 47-51). Rome, Italy: Vasyliian publishing house. [In Ukrainian].

Mudryi, S. (2017, October 5). What is wisdom? *Nova Zoria: Ukrainskyi Greko-Katolytskyi chasopys* (*Nova Zoria: Ukrainian Greek-Catholic Journal*), 37(1183), 3. [In Ukrainian].

Pena, L. I. (2016). The linguistic style of the ‘Spiritual Conversations’ by Sofron Mudryi. *Naukovyi visnyk Chernivetskoho universytetu. Romano-slovianskyi dyskurs* (*Scientific Journal of Chernivtsi University. Romano-Slavic Discourse*), 772, 83-86. Retrieved from http://nbuv.gov.ua/UJRN/Nvchu_rsd_2016_772_18 [In Ukrainian].

Pena, L. I. (2019). ‘Words’ of Sofron Mudryi: features of the language style. *Naukovyi visnyk Chernivetskoho universytetu. Romano-slovianskyi dyskurs* (*Scientific Journal of Chernivtsi University. Romano-Slavic Discourse*), 812, 53-58. [In Ukrainian].

Smolii, V. A., & Yas, O. V. (2022). Modern russian-Ukrainian War in the Light of Postcolonialism. *Visnyk Natsionalnoi akademii nauk Ukrainy* (*Journal of the National Academy of Sciences of Ukraine*), 6, 3-16. doi: 10.15407/visn2022.06.003 [In Ukrainian].

Stepovyk, D. V. (1998). Wisdom as a gift of God. In *Mudryi Sofron Ordo Sancti Basilii Magni, Bishop. Bibliographic index* (pp. 18-25). Ivano-Frankivsk, Ukraine: Nova Zoria. [In Ukrainian].

Stepovyk, D. V. (2009). Final Word on the ‘Words’ of goodness, love and science from Bishop Sofron Mudryi. In S. Mudryi, *Words. Issue 4* (pp. 297-302). Ivano-Frankivsk, Ukraine: Publishing house of Ivano-Frankivsk Theological Academy. [In Ukrainian].

Stepovyk, D. V. (2004). Final word. In S. Mudryi, *Words. Issue 2* (pp. 210-212). Ivano-Frankivsk, Ukraine: Publishing house of Ivano-Frankivsk Theological Academy. [In Ukrainian].

UGCC. History. Revival. Confessors of Faith: (to the 30th anniversary of the Ukrainian Greek-Catholic Church emergence from the underground): bibliographic index. (2019). (Ivan Franko Ivano-Frankivsk Regional Universal Scientific Library, & Department of Local History Literature; O. Sharan & S. Dzhoholyk (Compiled); G. Gorban (Ed.); L. Babii (Responsible for the issue). Ivano-Frankivsk, Ukraine: [N.p.]. [In Ukrainian].

Tsyperdiuk, I. M. (2017). Religious journalism of Bishop Sofron Mudryi broadcast by the Ukrainian editorial staff of the Vatican Radio. *Sofia. Humanitarno-relihi-ieznavchyi visnyk (Sofia. Humanitarian and Religious Studies Journal)*, 2(9), 98-99. Retrieved from <https://ugi.edu.ua/wp-content/uploads/2020/07/pdf> [In Ukrainian].

Tsyperdiuk, I. M. (2016). The role of Bishop Sofron Mudryi in the formation and development of the Ukrainian editorial staff of the Vatican Radio. *Masova komunikatsiia: istoriia, sohodennia, perspektyvy (Mass communication: history, today, prospects)*, 9-10(7), 154-159. Retrieved from <https://evnuir.vnu.edu.ua/bitstream/123456789/12125/1/Tsyperdyuk%20I.pdf> [In Ukrainian].

Yas, O. V. (2023). War in the projections and constructions of historical time: based on the report at the meeting of the Presidium of the National Academy of Sciences of Ukraine on 8 February 2023. *Visnyk Natsionalnoi akademii nauk Ukrainy (Journal of the National Academy of Sciences of Ukraine)*, 4, 62-71. doi: 10.15407/visn2023.04.062 [In Ukrainian].

Richard Gorban

Doctor of Philosophical Sciences, Full Professor, Professor at the Department of History of Art and Social and Humanitarian Sciences of Kosiv Institute of Applied and Decorative Arts of Lviv National Academy of Arts, Kosiv, Ivano-Frankivsk Oblast, Ukraine; Professor at the Department of Theology of Private Higher Education Institution John Chrysostom Ivano-Frankivsk Academy, Ivano-Frankivsk, Ukraine; e-mail: graukr@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7112-9723>

The Price of Patience as Preservation of God's and Ukrainian Sonship in the Philosophical and Theological Conception of the History of the Ukrainian Church by Sofron Mudryi (to the 100th anniversary of the birth of His Excellency Bishop)

Abstract

The article is dedicated to the 100th anniversary of the birth of Bishop Sofron Mudryi, Eastern Canon Law professor at the Pontifical Oriental Institute in Rome, subsequently at Ivano-Frankivsk Theological Academy and Vasyl

Stefanyk Precarpathian National University. It comprises two blocks. The first one offers an analysis of the research works written over a quarter of a century, starting from the late 1990s, by representatives of various branches of Ukrainian human sciences, which study the ecclesiastical, educational and scientific spheres of his activities. The review of research explorations allowed not only to show the magnitude of this outstanding personality as an ecclesiastical and cultural figure, but also to reveal a significant gap, that is the lack of studies of the philosophical views of His Eminence Bishop. The second block gives the analysis of the philosophical dimension of the historical and jurisprudential heritage of Professor Mudryi in the scientific discourse for the first time, as well as that of his historiosophy, and philosophical and theological vision of the thinker of the millennial history of Ukrainian Christianity focusing on such concepts as proselytism and the price of patience. The author argues that philosophy as an ideology shaped every ecclesiastical or public speech of Sofron Mudryi, his scientific and theological thought and determined the ideological and conceptual level of his writings and statements. Being a historian of the Church and Doctor of Canon Law, Professor Mudryi developed a philosophical and religious vision of historical and legal issues of proselytism in the light of the holistic understanding of the identity of the national and religious in their inseparability, interrelation and mutual influence on the heroic trails marked by glory, and on the tragic paths of the history of the formation of the Ukrainian Church and Ukrainian nation as a single historical and cultural process.

Keywords: canon law, proselytism, spiritual ethnocide, dechristianisation, denationalization, development, ecumenism, Second Vatican Council, Ukrainian Christianity, Catholicism, orthodoxy, national religious identity, John Paul II, eschatology.

З М І С Т

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

Ананьїн В. О., Горлинський В. В.

КОНСТИТУЮВАННЯ ЕКЗИСТЕНЦІЙНОЇ БЕЗПЕКИ ЯК ФЕНОМЕНА ЛЮДСЬКОЇ СВІДОМОСТІ	3
--	---

Балінченко С. П.

МІГРАЦІЙНІ ВИМІРИ РЕЗИЛІЄНТНОСТІ: УКРАЇНСЬКИЙ «СТІКС» МОРАЛЬНОЇ УДАЧІ	23
--	----

Притула О. Л.

ВІЙСЬКОВЕ МИСТЕЦТВО КОЗАКІВ ЯК ОСНОВА ВІЙСЬКОВО-ПАТРІОТИЧНОГО ВИХОВАННЯ СУЧАСНОЇ МОЛОДІ (ФІЛОСОФСЬКА ОЦІНКА)	42
--	----

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ

Мулярчук Є. І.

ВИКЛИКИ ПРОСВІТНИЦТВУ І ПЕРСПЕКТИВИ МИРУ	58
--	----

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

Любовий Я. В.

РОЗУМІННЯ СТРУКТУРИ ДОСВІДУ В КЛАСИЧНОМУ ПРАГМАТИЗМІ ТА ПОДОЛАННЯ ПОСТМОДЕРНІЗМУ	73
---	----

Бень Б. Т.

ОНТОЛОГІЯ МНОЖИННОЇ ЄДНОСТІ ВІЛЬЯМА ДЖЕЙМСА: ПИТАННЯ ІНДИВІДУАЛЬНОЇ АВТОНОМІЇ ТА ВІДНОШЕННЯ МІЖ ЧАСТИНОЮ І ЦІЛИМ	95
--	----

Волковський В. П.

ЕКСЦЕПЦІОНАЛІЗМ ЯК ІНСТРУМЕНТ ДОСЛІДЖЕННЯ ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ПОЛІТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ ХІХ ст.	111
--	-----

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Лимар В. Б.

СПІВВІДНОШЕННЯ РЕЛІГІЇ ТА КУЛЬТУРИ ТА ЇХ ВПЛИВ НА ФОРМУВАННЯ ЦИВІЛІЗАЦІЙ	137
---	-----

Костюк О. В.

ПОЗИЦІЯ ВАТИКАНА ЩОДО РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОЇ ВІЙНИ: АНАЛІЗ ЗАЯВ ПАПИ ФРАНЦИСКА	153
--	-----

Бобрик А. І.

НЕЗАВЕРШЕНОСТЬ КОНЦЕПЦІЇ АПОКАТАСТАСИСУ В ІСИХА- ЗМІ ТА ТЕОРІЯ БОЖЕСТВЕННОГО КОНТРАНАСИЛЬСТВА	173
--	-----

Горбань Р. А.

ЦІНА ТЕРПІННЯ ЯК ЗБЕРЕЖЕННЯ БОЖОГО Й УКРАЇНСЬКОГО СИНІВСТВА У ФІЛОСОФСЬКО-БОГОСЛОВСЬКІЙ КОНЦЕПЦІЇ ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ЦЕРКВИ СОФРОНА МУДРОГО (ДО 100-ЛІТНЬОГО ЮВІЛЕЮ ПРЕОСВЯЩЕНОГО ВЛАДИКИ)	194
--	-----

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, арабська, китайська та ін.), мають бути перекладені англійською мовою з поміткою мови оригіналу: [In Ukrainian], [In Arabic], [In Chinese] та ін. Назви періодичних україномовних 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(179). Том 1.**

Літературний редактор: *О. В. Бондаренко*

Комп'ютерна верстка: *І. Б. Ничай*

Обкладинка: *В. С. Соловйова*

Підписано до друку 29.03.2024.
Формат 60х90 1/16. Папір офс.
Друк офс. Гарнітура Times.
Ум.-друк. арк. 14,2. Обл.-вид. арк. 13,1.
Наклад 100 прим. Ціна договірна.

КИЇВ – 2024