

Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України

Передплатний індекс
49796

ISSN 2078-8142



МУЛЬТИВЕРСУМ

ФІЛОСОФСЬКИЙ АЛЬМАНАХ



ВИПУСК 2(182).Том 1

КИЇВ – 2025

Мультиверсум. Філософський альманах / Гол. ред. В. В. Лях.
Випуск 2(182). Том 1. Київ, 2025. 175 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. Малієвський</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.

Свідоцтво про державну реєстрацію: КВ № 15444-4016Р

Ідентифікатор медіа: R30-06492

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 № 5 від 10 червня 2025 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, 2025

© Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України, 2025

© Громадська організація «Філософсько-гуманістична асоціація», 2025

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

DOI 10.35423/2078-8142.2025.2.1.1

УДК 113/119+177+130.1

Я. В. Любивий,

*доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник
відділу історії зарубіжної філософії,
Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України,
м. Київ, Україна*

e-mail: yaroslav.lyubiviy@gmail.com

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

ФЕНОМЕНОЛОГІЯ ЦІННОСТЕЙ ОСОБИСТОСТІ В ДОБУ ЦИВІЛІЗАЦІЙНИХ КРИЗ

Анотація: *Наразі у світі відбувається глобальна цивілізаційна криза, що супроводжується зміною співвідношення економічних сил та політико-економічних впливів провідних суспільств, а також перебудовою світового порядку й загостренням військово-політичного протистояння демократії та тоталітаризму. У такій ситуації перед особистістю постає виклик владнати міжособистісні, міжнаціональні та міжрегіональні глобалізовані відносини шляхом запровадження інтенсивного дискурсу та відповідною внутрішньою морально орієнтованою роботою кожного індивіда над собою. У зв'язку із цим стає актуальною проблема феноменології цінностей особистості у добу цивілізаційної трансформаційної кризи. Феноменологія цінностей полягає у тому, що вони як такі є трансцендентальними, а реальними феноменами є адаптаційні процеси оцінювання індивідами навколишнього середовища на основі зворотних зв'язків. У добу цивілізаційних криз та глобальних військово-політичних протистоянь зростає рівень впливу ціннісної спрямованості особистості та її моральної відповідальності за вибір вектора власних дій стосовно характеру здійснення цивілізаційної трансформації.*

Ключові слова: *феноменологія, цінності, особистість, стратегія, самоорганізація, цивілізаційна трансформація, ціннісний вибір особистості.*

Yaroslav Lyubiviy,

*Doctor of Sciences in Philosophy, 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>

PHENOMENOLOGY OF PERSONALITY IN THE AGE OF CIVILIZATION CRISES

Abstract: *Currently, the world is experiencing a global civilizational crisis, accompanied by a change in the balance of economic forces and political and economic influences of leading societies, as well as a restructuring of the world order and an aggravation of the military-political confrontation between democracy and totalitarianism. In such a situation, the individual is challenged to manage interpersonal, inter-national and inter-regional globalized relations through introducing intensive discourse and the corresponding internal morally oriented work of each individual on himself. In this regard, the problem of the phenomenology of individual values in the era of civilizational transformational crisis becomes relevant. Values as important regulators of human activity are based on the informational laws of self-organization of nature and society and are constituted through multiple adaptive processes of individuals' evaluation of the life situation and development of a general strategy of action. The phenomenology of values is that they are transcendental as such, and the real phenomena are adaptive processes of individuals' evaluation of the environment based on feedback. In other words, above the visible horizon of consciousness we observe the processes of individuals' evaluation of the environment and their conscious correction through feedback of their own activity strategy, while below the horizon the functioning of real natural and social mechanisms of individuals' activity and the formation of an action strategy take place. Artificial intelligence models similar strategies based on empirical synergistic structuring of information signals. What is subjectively perceived by an individual as values, which also act as moral regulators, are informationally structured strategies for the survival and development of a person and society.*

The basic human values are survival values (life, health, social security), which in a competitive environment cannot be realized without development values (technological competences, freedom, justice, dignity, etc.). The most important absolute value of man and society is the survival of the human population along with its humanitarian achievements. And therefore, it is important that this absolute value becomes the personal value of a critical mass of individuals, sufficient for them to have the opportunity to realize it for the very existence of humanity. Absolute values are expressed for an individual as a rule in the form of moral and social values, which are instrumental in relation to the former. Spiritual values are not something separate from a person's practical life; they contribute to the development of interpersonal and, including, social relations, which contributes to the high-quality resolution of technological, economic, environmental, and military-political issues. In the era of civilizational crises and global military-political confrontations, the level of influence of the value orientation of the personality and his moral responsibility for choosing the vector of his own actions concerning the nature of the course of civilizational transformation is increasing.

Keywords: *phenomenology, values, personality, strategy, self-organization, civilizational transformation, value choice of the personality.*

Наразі у світі відбувається глобальна цивілізаційна трансформація, проявами якої є зміна співвідношення економічних сил та політико-економічних впливів провідних суспільств, запровадження відновлювальної енергетики з метою запобігання глобальної кліматичної катастрофи, а також криза світового порядку й загострення військово-політичного протистояння демократії та тоталітаризму (А. М. Єрмоленко) [3]. Щоб виживати в умовах таких карколомних змін людина має мірою можливостей спрямовувати ці зміни на траєкторію позитивного перебігу, вдосконалюючи власні особистісні якості у співпраці з іншими та корегуючи свої ціннісні орієнтації. Тому потрібно з'ясувати, як формуються цінності особистості і яким чином людина може діяти інноваційно у царині реалізації фундаментальних цінностей виживання та розвитку.

Людина як біосоціальна істота, що має виживати й розвиватися у природному й соціальному середовищах, орієнтується на певні стратегічні й поточні параметри, закономірності та норми, які забезпечують їй власну життєдіяльність, і які у суб'єктивній формі проявляються як цінності. Для виживання популяції людства на планеті слід враховувати як соціальні, моральні, духовні, так і екологічні цінності. Життєдіяльність людини як біосоціальної істоти відповідає загальним параметрам та закономірностям самоорганізації еволюційних процесів у Всесвіті, зокрема інформаційному аспекту цих процесів.

Усі живі системи, зокрема й людина, мають два основні структурні рівні самоорганізації інформаційних процесів, що забезпечують управління їхньою життєдіяльністю. По-перше, такі, що вплетені у метаболізм, завдяки якому здійснюється життя як таке, і, по-друге, інформаційні процеси, за допомогою яких жива система взаємодіє з навколишнім середовищем і конкурує та співпрацює з іншими живими системами стосовно віднаходження оптимального способу обміну енергією та речовиною із середовищем. Конкурентні переваги мають ті живі системи, котрі у процесі взаємодії із середовищем емпіричним шляхом виробили кращу стратегію дій, що становить інформаційний стрижень цінностей. Першу групу інформаційних процесів формують базові цінності людини, другу – інструментальні цінності.

Особливістю людини, яка є як біологічною, так і соціальною істотою, є те, що їй притаманний біосоціальний добір, згідно з яким виграють конкуренцію і продовжують існувати не лише окремі особи, а й більш-менш усталені групи осіб, котрим удалося виробити більш ефективні й продуктивні міжособистісні й загалом суспільні відносини, а також більш релевантну систему цінностей. Тому для кожної особистості важливо у консолідованій та продуктивній взаємодії всередині власної спільноти дотримуватися насамперед тих цінностей, що сприяють конкурентоспроможності спільноти, а це, своєю чергою, сприятиме й розвитку самої особистості.

У системі цінностей особистості є ті, що сприяють виробленню стратегії її власного самовдосконалення, і ті, що стимулюють її взаємодіяти з іншими і разом випрацьовувати стратегію майбутніх дій спільноти. Якщо цінності особистості й цінності спільноти певною мірою доповнюють одна одну, особистість у складі спільноти стає більш конкурентоспроможною і затребуваною у суспільстві у добу цивілізаційної трансформації. Але якщо цінності особистості й цінності спільноти є взаємно виключними, то у суспільстві зростає напруга, котра породжує владу, засновану на насильстві, що призводить до революційної зміни суспільного ладу або до агресії стосовно інших суспільств.

Водночас, щоб релевантно діяти у природному та суспільному середовищах і не бути під впливом оманливих уявлень, людина має адекватно розуміти генезис, роль і значення цінностей у власному житті та житті інших осіб. Особливо важливою є роль міжособистісних цінностей у взаємодії та комунікації осіб в умовах сучасної цивілізаційної трансформації. Тому потрібно з'ясувати феноменологію цінностей особистості в процесі її індивідуальної діяльності, конкурентоспроможність якої зростає у консолідованій продуктивній інтерсуб'єктивній взаємодії з іншими особистостями, а також виявити природну основу цінностей та способи їх репрезентації у свідомості особистості.

У кожному конкретному емпіричному випадку життєдіяльності особистості цінності проявляються як явні, а частіше – як вироблені звичкою автоматичні акти оцінювання (М. Сантарелі) [18]. У цьому сенсі феноменологія оцінювання не обов'язково передбачає існування цінностей як метафізичних ідеальних сутностей, позаяк цінності як стратегії дій для самозбереження та розвитку тієї чи іншої системи, зокрема цілісності особистості, можуть зазнавати реструктуризації. Найчастіше це має місце під час зміни базових параметрів суперсистеми, у нашому випадку – зміни в умовах цивілізаційної трансформації.

Об'єктивною підставою формування цінностей є універсальний природний процес вироблення стратегії дій складною системою, яка самоорганізується, що проявляється насамперед на рі-

вні біологічних та соціальних систем. Сама ця стратегія та способи її реалізації усвідомлюються людиною як цінності. Водночас, ситуації емпіричного поточного оцінювання феноменів свідомості можуть здійснюватися не лише як цілеспрямований вольовий вибір, а й через автоматизм набутих звичок.

Вироблення людиною й суспільством стратегій, зокрема й поетапних, що складаються з певних послідовностей дій, є процесом самоорганізації структурної інформації, яка керує саморозвитком системи за принципом зворотного зв'язку. Аналогічно відбувається вироблення стратегій штучним інтелектом шляхом методу проб і помилок та зворотного зв'язку, де останній корегує відхилення від найбільш масового середньостатистичного результату дій суб'єкта активності на основі бази даних. Якщо інформаційний робот націлений на опрацювання й корегування стратегії як найбільш успішного результату пошуку, то особистість реалізує певні усвідомлені цінності, які сформовані досвідом створення життєвих стратегій людства протягом багатьох тисячоліть. Проте, з погляду вироблення стратегії дій як структурованої інформації, що заснована на зворотному зв'язку і забезпечує саморегуляцію складних систем, ці два процеси є аналогічними.

У часи цивілізаційних трансформацій цінності особистості й суспільства зазнають суттєвих змін. Ще до формування цивілізації як такої, особистість пройшла певні етапи розвитку цінностей як регуляторів її діяльності.

Перший етап. Когнітивна революція (70 тис. років тому) (Ю. Н. Харарі) [5, с. 15]. Людина почала створювати загальні поняття та відповідні мовні символи й отримала можливість виражати цінності через магічні практики й міфологічні образи.

Другий етап. Аграрна революція (12 тис. років тому) (Ю. Н. Харарі) [5, с. 15]. Людина почала виробляти їжу, беручи на себе відповідальність за виживання спільноти. У результаті цього сформувалася цивілізація як така (приблизно 3–4 тис. років до н. е.) у вигляді множини перших стародавніх цивілізацій: єгипетської, месопотамської, індійської, китайської.

Третій етап супроводжується і, водночас, є першою цивілізаційною трансформацією. Перехідна епоха «вісьового часу» (VIII–II ст. до н. е.) (К. Ясперс) [10, с. 6], коли формуються рефлексивні форми культури, а саме – мораль, філософія, наука, політика, монотеїстичні релігії, розвинуте мистецтво – з відповідним рефлексивним осмисленням цінностей, створює передумови ціннісно й стратегічно орієнтованих дій. Особистість тут вперше почала маніфестуватися як така, що робить відповідальний моральний вибір.

Четвертий етап відбувається паралельно з другою цивілізаційною трансформацією. Перехід до доби Модерну та Індустріальної революції. Рефлексивність особистості поглиблюється в напрямку формування ідентичності (Ф. Фукуяма) [4, с. 39], а також виникає поділ на суб'єкта й об'єкта в науковому пізнанні. Релігійні регулятори діяльності людини дедалі більшою мірою заміщуються ціннісними.

П'ятий етап і, водночас, третя цивілізаційна трансформація, відбуваються у наші дні. Ця трансформація пов'язана із загрозою глобальної кліматичної катастрофи й необхідністю запровадження відновлювальної енергетики. Також важливою проблемою є демографічна ситуація на планеті й необхідність подолання крайньої бідності. Головними технологіями цього переходу є відновлювальна енергетика та штучний інтелект, бажаною економічною системою – розподілений капіталізм (Дж. Ріфкін) [17], а соціальним устроєм – мережеве суспільство в поєднанні з ефективними саморегульованими соціальними інститутами та великими технологічними корпораціями. Цей перехід відзначається ситуацією технологічної достатності, коли встановлюється баланс між витратами ресурсів на виробництво енергоефективних технологій та ресурсами, які виділяються на запровадження відновлювальної енергетики.

Від цього моменту спостерігається сповільнення технологічного прогресу та загострення боротьби за природні та інтелектуальні ресурси. Конкуренція за викопну енергетику заміщується конкуренцією за мінерали, потрібні для відновлювальної енергетики, електроніки та штучного інтелекту, яка деформується монополією на відповідні мінерали. Еволюція економічної політики стосовно

демографічних ресурсів виражається послідовно у поетапній зміні концептуальних підходів: по-перше, подолання крайньої бідності, по-друге, націленості інвестицій на регіони з кваліфікованою дешевою робочою силою, і, по-третє, інвестиції в технологічний, інституціональний та інтелектуальний розвиток суспільства. Таким чином, сучасний цивілізаційний перехід має розв'язати екологічні, соціальні, демографічні проблеми, що ускладнені монополією на унікальні мінеральні ресурси. Проте в авторитарних країнах недооцінюються інвестиції у вдосконалення соціальних інститутів, самоменеджмент та розвиток особистості.

Сучасний цивілізаційний перехід ускладнений кризою світового порядку та військово-політичним протистоянням демократії та тоталітаризму. Це неминуче призводить до зміни конфігурації цінностей особистості та, відповідно, цінностей суспільства в цілому. Насамперед це стосується тих суспільств, у яких військово-політичне протистояння демократії та тоталітаризму набуває кінетичного характеру.

Потрібно розрізняти спосіб даності цінностей у традиційній повсякденній свідомості, з одного боку, та їх генезису і ролі у житті людини й суспільства з погляду науки – з іншого. Самоорганізаційний підхід дає можливість виявити, що цінності виконують важливу функцію регуляції процесів виживання й адаптації популяції людини у біосфері планети, що є проявом більш загального космоїчного процесу самоорганізації складних і надскладних систем (М. Лупіселла) [14] на основі інформаційного зворотного зв'язку.

Адаптація надскладної системи до навколишнього середовища відбувається як узагальнення процесу взаємодії системи із середовищем шляхом дії системи на основі інформації із середовища і корегування цієї дії за допомогою інформаційного зворотного зв'язку у разі відхилення дії від необхідного результату. Унаслідок підтримання стабільного стану або стійкого розвитку системи за умови оптимальної витрати ресурсів та енергії у керівному інформаційному контурі системи виробляється стратегія дій системи, яка може й надалі корегуватися у разі змін умов середовища. Зазвичай, ця стратегія адаптації системи до середовища є не зазда-

легідь закладеною у неї програмою, а скоріше результатом конкретної, такої, що може емпірично спостерігатися та протоколюватися, сукупності енерго-інформаційних взаємодій системи та середовища. Інформаційний зріз взаємодії надскладної системи та середовища моделюється штучним інтелектом у процесі вироблення ним практичних стратегій дій та корегування їх ними на основі зворотного зв'язку (Ян Ле Кун) [6, с. 107], що, за аналогією, дає змогу тлумачити вироблення стратегій як універсальну природну закономірність, що проникає також і у функціонування та розвиток суспільства у вигляді регуляторів, які усвідомлюються особистістю як цінності.

З погляду феноменології (Е. Гусерль) [1, с. 158], реальними є процеси конкретного оцінювання особистістю власного становища у природно-соціальному середовищі, власного вибору того чи іншого вектора дій, оцінювання результату цих дій і, у разі недосягнення або недостатньо повного досягнення зазначеного результату, здійснюється корегування дій на основі зворотного зв'язку. Багаторазове циклічне повторювання таких практичних дій з конкретним ситуативним оцінюванням та корегувальним зворотним зв'язком є виробленням практичної стратегії дій особистості. Тому, згідно із строгою феноменологією, якщо провести попередню феноменологічну редукцію, цінності є не більше, ніж метафізичною віртуальною конструкцією (А. Зомер) [19], що виконує своєрідну функцію «ціннісних апріорі» (В. В. Лях) [13, 128]. А на противагу цьому реальними є інтегральні суми окремих практично-емпіричних результатів процедур оцінювання.

Водночас, природна настанова свідомості спирається на метафізичні філософеми і, внаслідок цього, у вимірі практичної свідомості особистість проєктує власну дію, у своїй уяві «закидаючи наперед» цінності як такі.

Найбільш консервативними цінностями особистості є базові цінності виживання (фізична безпека, матеріальна стабільність, здоров'я, соціальна безпека тощо), які у конкурентному середовищі не можуть бути реалізовані без цінностей розвитку (технологічні компетентності, свобода, справедливість, гідність тощо). Остан-

ні можуть суттєво відрізнятися у ліберально-демократичних та авторитарно-тоталітарних суспільствах.

Духовні цінності (любов, емпатія, віра, відданість і т. п.) сприяють розвитку моральних та соціальних якостей особистості й поглибленню взаєморозуміння та конструюванню доброзичливих і довірливих взаємовідносин з іншими особистостями, формуванню у виробничих та соціальних структурах самоменеджменту, що допомагає вирішенню технологічних, економічних, екологічних, а за потреби – й військово-політичних проблем у суспільстві.

Реальною абсолютною цінністю людини і суспільства є виживання людської популяції разом з її гуманітарними досягненнями. Сучасна цивілізаційна трансформація надає людству можливість вижити у тому разі, якщо ця абсолютна цінність пошириться не лише на власне суспільство, державу, націю, народ, до яких належить та чи інша особа, а також і на глобальну спільноту. Таке розуміння та реалізація названої абсолютної цінності притаманні інтелектуальній еліті й приймаються критичною масою громадян суспільства в результаті активного засвоєння їх не лише у системі знань, а й у практичному соціальному досвіді громадян у процесі розгортання сучасної глобальної ціннісної кризи. Занурена у мережеву комунікацію розвинена особистість виражає абсолютні цінності як безпосередньо, так і у вигляді цінностей соціокультурних та моральних. Можна назвати також і такі абсолютні цінності, що набули форми цінностей моральних (наприклад, справедливість, свобода, істина і т. п.), які є інструментальними стосовно базової абсолютної цінності, вказаної вище, і забезпечують стрижень особистісної стійкості, консолідовану міжособистісну комунікацію та єдність суспільства в екстремальних умовах.

У цілісній системі цінностей як регуляторів людської активності деякі цінності, зокрема справедливість, у різних контекстах функціонування суспільства можуть виконувати функцію базової, абсолютної, інструментальної, духовної тощо цінності. У цьому сенсі неможливо побудувати однозначну лінійну систему цінностей, позаяк і особистість, і саме суспільство є надскладними багатовимірними утвореннями.

У сприйнятті цінностей та оперуванні ними особистістю є і прагматичний аспект (Л. Хікман) [8], (Н. Решер) [16], що полягає в економному і практичному використанні екологічних, матеріальних та інших ресурсів для досягнення гідного життя людини у суспільстві. Тут є важливим і феноменологічний підхід (К. Лег, Дж. Рейнольдс) [12], і аналіз морального регулювання соціальних процесів (А. Єрмоленко) [2], (Ібанес) [9], (А. Сенсі) [7], (М. Кленк) [11], (С. Марчетті) [15].

Важливими є і цінності ідентичності (Ф. Фукуяма) [4], коли всі інші цінності сприймаються через особливості сімейної, групової, національної, регіональної ідентичності. Ідентичність є механізмом адаптації особистості у світі, у спільному соціальному просторі, з іншими особистостями, які поділяють її цінності.

Феноменологічний підхід розкриває цінності особистості як трансцендентальну передумову актів оцінювання нею поточних життєвих ситуацій і наступного прийняття рішення стосовно відповідних дій та вчинків. Онтологічно цінності є не метафізичною позачасовою ідеальною сутністю, а виробленою емпірично методом спроб і помилок стратегією вибору особистістю важливих життєвих рішень та корегування їх за допомогою зворотного зв'язку. Проте, у повсякденній діяльності особистість може сприймати цінності як певні філософеми, що репрезентують позачасові ідеальні орієнтири практичних дій. У теоретичному ставленні людини до дійсності цінності є трансцендентальними, а у практичному – мотивувальними й інтенційними.

У добу цивілізаційних криз та глобальних військово-політичних протистоянь зростає рівень впливу ціннісної спрямованості особистості та її моральної відповідальності за вибір вектора власних дій стосовно характеру перебігу цивілізаційної трансформації. Для цього соціогуманітарні науки мають постійно відстежувати моніторинг балансів між технологічними інноваціями, розвитком економіки, екологічними викликами, використанням унікальних природних ресурсів, подоланням крайньої бідності, демографічними проблемами, політико-економічною поляризацією соціумів, зростанням безробіття внаслідок запровадження штучного ін-

телекту, агресивною експансією назовні, що відбувається в різних умовах і з різним ефектом у демократичних та тоталітарних країнах. Характер цивілізаційної трансформації, подальший розвиток та саме існування людства у цій біфуркаційній точці залежить від ціннісного вибору комунікативних мережевих співдружностей розвинених особистостей.

ЛІТЕРАТУРА

1. Гусерль Е. *Картезіанські медитації. Вступ до феноменології*. Київ : Темпора, 2021. 304 с.
2. Ермоленко А. Практична філософія Імануеля Канта і сучасна етика відповідальності. *Філософська думка*. 2024. № 2. С. 7–29.
3. Ермоленко А. Україна та світ після 24.02.2022 : рік незламності, рік консолідації. *Філософська думка*. 2023. № 2. С. 3–11.
4. Фукуяма Ф. *Ідентичність. Потреба в гідності й політика скривдженості*. К. : Наш Формат, 2020. 192 с.
5. Харарі Ю. Н. *Sapiens. Людина розумна. Коротка історія людства*. Київ : Форс Україна, 2021. 544 с.
6. Ян Ле Кун. *Як навчається машина. Революція в галузі нейронних мереж і глибокого навчання. Штучний інтелект і нейромережі*. 12 книжок в одній, що допоможуть вам втілити інновації в життя. Харків : Моноліт Бізз, 2024. 216 с.
7. Cenci A. The «Economic Method» and Its Ethical Component: Pluralism, Objectivity and Values in Amartya Sen's Capability Approach. W. J. Gonzalez (Ed.), *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
8. Hickman L. A. *Pragmatism as Post-Postmodernism*. Lessons from John Dewey. Fordham University Press, 2019. Project MUSE. 284 p. DOI: <https://doi.org/10.1353/book.63578>
9. Ibanez B. P. The (Very Needed) Experimental Turn in Ethics. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*. XIII-2. 2021. Pragmatist Ethics : Theory and Practice. P. 1–17. DOI: <https://doi.org/10.4000/ejap.2455>

10. Jaspers K. *The Origin and Goal of History*. New Haven and London. Yale University Press. Copyright 1953 by Yale University Press. Third printing. 1965. September. 294 p.

11. Klenk M. Pragmatism and Moral Objectivity. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*. XIII-2. 2021. *Pragmatist Ethics: Theory and Practice*. P. 1–19. DOI: <https://doi.org/10.4000/ejpap.2677>

12. Legg C., Reynolds J. Habits of Mind. New Insights for Embodied Cognition from Classical Pragmatism and Phenomenology. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*. XIV-2. 2022. *Pragmatism and Phenomenology: A Metaphilosophical Reconsideration*. P. 1–21. DOI: <https://doi.org/10.4000/ejpap.2994>

13. Liakh V. V. Topic of Apriorism in Modern Discussions of the Evolution of Consciousness. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*. 2024. № 26. P. 126–136.

14. Lupisella M. *Cosmological Theories of Value. Science, Philosophy, and Meaning in Cosmic Evolution*. Space and Society Editor-in-Chief: Douglas A. Vakoch. METI International, San Francisco, CA, USA. Springer Nature Switzerland AG, 2020. 221 p. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-030-25339-4>

15. Marchetti S. Introduction to Pragmatist Ethics: Theory and Practice. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy. Pragmatist Ethics: Theory and Practice*. XIII-2. 2021. P. 18. DOI: <https://doi.org/10.4000/ejpap.2664>

16. Rescher N. *Methodological Pragmatism* / ed. W. J. Gonzalez. *Methodological Prospects for Scientific Research. From Pragmatism to Pluralism*. Synthese Library 430. Springer Nature Switzerland AG 2020. 247 p. P. 69–80.

17. Rifkin J. *The Third Industrial Revolution: How Lateral Power is Transforming Energy, the Economy, and the World*. Palgrave Macmillan, 2011. 304 p.

18. Santarelli M. Between Problematicization and Evaluation. Some Remarks on Pragmatism and Genealogy. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*. XIII-2. 2021. *Pragmatist Ethics: Theory and Practice*. P. 1–18. DOI: <https://doi.org/10.4000/ejpap.2450>

19. Sommer A. U. *Values. Why We Need Them Although They Don't Exist* / trans. by P. Richards. Palgrave Macmillan. Springer Nature. Switzerland, 2024.

REFERENCES

- Husserl, E. (2021). *Cartesian Meditations Introduction to Phenomenology*. Kyiv: Tempora. [In Ukrainian].
- Yermolenko, A. (2024). Immanuel Kant's Practical Philosophy and the Modern Ethics of Responsibility. *Philosophska dumka*, 2, 7-29. [In Ukrainian].
- Yermolenko, A. (2023). Ukraine and the world after 02/24/2022: a year of invincibility, a year of consolidation. *Philosophska dumka*, 2, 3-11. [In Ukrainian].
- Fukuyama, F. (2020). *Identity. The Demand for Dignity and the Politics Resentment*. Kyiv: Nash Format. [In Ukrainian].
- Harari, Y. N. (2021). *Sapiens. A Brief History of Humankind*. Kyiv: Fors Ukraina. [In Ukrainian].
- Yan, Le Cun. (2024). How a Machine Learns. The Revolution in Neural Networks and Deep Learning. In *Artificial Intelligence and Neural Networks. 12 Books in One to Help You Bring Innovation to Life* / compiler: society "Monolit Bizz". Kharkiv: Monolit Bizz [In Ukrainian].
- Cenci, A. (2020). The "Economic Method" and Its Ethical Component: Pluralism, Objectivity and Values in Amartya Sen's Capability Approach. In W. J. Gonzalez (Ed.). *Methodological Prospects for Scientific Research. From Pragmatism to Pluralism*. Synthese Library 430. Springer Nature Switzerland AG, pp. 207-234. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-030-52500-2_11
- Hickman, L. A. (2019). *Pragmatism as Post-Postmodernism. Lessons from John Dewey*. Fordham University Press. Project MUSE. DOI: 10.1353/book.63578
- Ibanez, B. P. (2021). The (Very Needed) Experimental Turn in Ethics. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*. XIII-2. Pragmatist Ethics: Theory and Practice, p. 1-17. DOI: 10.4000/ejpap.2455
- Jaspers, K. (1965). *The Origin and Goal of History*. New Haven and London. Yale University Press. Copyright 1953 by Yale University Press. Third printing.

Klenk, M. (2021). Pragmatism and Moral Objectivity. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, XIII-2. *Pragmatist Ethics: Theory and Practice*, pp. 1-19. 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. *Pragmatism and Phenomenology: A Metaphilosophical Reconsideration*, pp. 1-21. DOI: 10.4000/ejpap.2994

Liakh, V. V. (2024). Topic of Apriorism in Modern Discussions of the Evolution of Consciousness. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, 26, 126-136.

Lupisella, M. (2020). *Cosmological Theories of Value. Science, Philosophy, and Meaning in Cosmic Evolution*. D. A. Vakoch (Ed.). METI International, San Francisco, CA, USA. Springer Nature Switzerland AG. DOI: 10.1007/978-3-030-25339-4

Marchetti, S. (2021). Introduction to Pragmatist Ethics: Theory and Practice. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy. Pragmatist Ethics: Theory and Practice*, XIII-2, 18.

Rescher, N. (2020). Metodological Pragmatism. In W. J. Gonzalez (Ed.). *Methodological Prospects for Scientific Research. From Pragmatism to Pluralism*. Synthese Library 430. Springer Nature Switzerland AG, pp. 69-80.

Rifkin, J. (2011). *The Third Industrial Revolution: How Lateral Power is Transforming Energy, the Economy, and the World*. Palgrave Macmillan.

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

Sommer, A. U. (2024). *Values. Why We Need Them Although They Don't Exist*. P. Richards (Trans.). Palgrave Macmillan. Springer Nature. Switzerland. AG.

DOI 10.35423/2078-8142.2025.2.1.2

УДК 316.33

С. С. Цапенко,
аспірант Інституту філософії імені Г. С. Сковороди
Національної академії наук України,
м. Київ, Україна
e-mail: serhiitsapenko@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-5991-9654>

НЕПРИМУСОВА ЛЕГІТИМНІСТЬ: РАЦІОНАЛЬНІСТЬ І ДОВІРА ЯК ЗАСАДИ МОДЕРНОЇ ДЕРЖАВИ

Анотація: У статті здійснено концептуальний аналіз легітимності модерної держави, зосереджений на її трансформації від владного утворення, що спирається на примус, до інклюзивного інституту, заснованого на довірі та нормативному порядку. Розглядається історичний розвиток державності, починаючи з абсолютистських монархій і Вестфальської системи, що заклала основу державного суверенітету, до сучасної демократичної держави, яка функціонує на принципах рівності, раціональності та правової передбачуваності. Особливу увагу приділено феномену нормативності, що був викликаний докорінними змінами у суспільній свідомості та поведінці й став основним фактором утвердження модерної держави. Цей процес характеризується поступовою секуляризацією моральних норм, їхньою раціоналізацією та універсалізацією відповідно до принципу рівності всіх громадян перед законом. Унаслідок цього модерна держава постає не як персоніфікована влада, а як сукупність інститутів, що регулюють суспільні відносини на основі формально визначених та загальнообов'язкових норм. У статті критично переосмислюється веберівська концепція держави як монополії на легітимне насильство, наголошується на зміні механізмів легітимації політичної влади, яка більше не базується на страху та примусі, а ґрунтується на довірі громадян до державних інститутів. Обґрунтовується теза, що стабільність модерної держави забезпечується не лише імперативно-

правовими нормами, а й комунікативними механізмами, які сприяють усвідомленню суспільством власної ролі в політичному процесі. Окремо висвітлюється значення держави як інклюзивного інституту, тобто системи процедур і норм, які уможливають політичну самоорганізацію суспільства та його участь у формуванні колективних рішень. Робиться висновок, що рівень довіри громадян до державних механізмів є ключовим показником їхньої легітимності, а стратегія підтримання цієї довіри має включати розвиток громадянського суспільства, деліберативну політику та розширення комунікативних практик між державою і суспільством.

Ключові слова: модерна держава, нормативний поворот, нормативність, раціональність, інституціалізація, легітимація, легітимність, довіра, інклюзивний інститут, громадянське суспільство, демократія, деліберативна політика.

Serhii Tsapenko,

*Post-Graduate Student, H. Skovoroda Institute of Philosophy
of National Academy of Science of Ukraine,
Kyiv, Ukraine*

e-mail: serhiitsapenko@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-5991-9654>

NON-COERCIVE LEGITIMACY: RATIONALITY AND TRUST AS FOUNDATIONS OF THE MODERN STATE

Abstract: *This article presents a conceptual analysis of the legitimacy of the modern state, focusing on its transformation from an authority based on coercion to an inclusive institution founded on trust and normative order. The historical development of statehood is examined, beginning with absolutist monarchies and the Westphalian system that laid the foundation for state sovereignty, and leading up to the contemporary democratic state, which operates on the principles of equality, rationality, and legal predictability. Particular attention is given to the phenomenon of normativity, which emerged from profound changes in public consciousness and behavior, and became a key factor in the establishment of the modern state. This process is characterized by the gradual secularization, rationalization, and universa-*

lization of moral norms in accordance with the principle of equality before the law. As a result, the modern state appears not as a personalized power but as a set of institutions regulating social relations on the basis of formally defined and universally binding norms. The article critically reinterprets Max Weber's concept of the state as a monopoly on legitimate violence, emphasizing the shift in mechanisms of political legitimation – from fear and coercion to trust in public institutions. It is argued that the stability of the modern state is ensured not only through imperative legal norms but also through communicative mechanisms that foster society's awareness of its role in political processes. The significance of the state as an inclusive institution is also highlighted – that is, a system of procedures and norms enabling political self-organization and participation in collective decision-making. The article concludes that the level of public trust in state mechanisms is a key indicator of their legitimacy, and that a strategy for maintaining this trust must include the development of civil society, deliberative politics, and the expansion of communicative practices between the state and society.

Keywords: *modern state, normative turn, normativity, rationality, institutionalization, legitimation, legitimacy, trust, inclusive institution, civil society, democracy, deliberative politics.*

Дослідження *модерної* держави та її легітимації є широко представленими у світовій політичній філософії, соціології та правознавстві. Класичні концепції, зокрема Макса Вебера, розглядають державу як монопольне право суб'єкта влади на легітимне насильство щодо тих, хто перебуває у підпорядкованому становищі в державі, тоді як сучасні підходи дедалі більше акцентують на нормативних механізмах та довірі громадян до суспільних інститутів (Ю. Габермас, Дж. Ролз), які регулюють соціальні відносини на принципах раціональної необхідності, інтуїтивної ясності та емпіричної верифікованості.

Відтак, актуальність обраної теми зумовлена зміною механізмів легітимації сучасних держав, де традиційні форми влади, засновані на примусі та страху, поступаються місцем довірі як ключовому чиннику політичної стабільності. Сучасні глобальні та

локальні політичні перетворення вимагають перегляду традиційних уявлень про сутність держави, її легітимність і функції. У світі, що переживає кризу демократії, ерозію правових норм і зростання популізму, дослідження *модерної* держави як інклюзивного інституту, що функціонує на підставі вкоріненого у суспільну свідомість нормативного порядку, є необхідним для розуміння шляхів зміцнення політичної довіри та стабільності.

Водночас, проблема легітимації *модерної* держави в контексті її інституціоналізації, а також нормативізації та загальної інтенсифікації суспільних відносин, на нашу думку, недостатньо тематизується в сучасній українській соціально-гуманітарній науці, що засвідчує нестача публікацій, присвячених дослідженню того, як відбувся *нормативний поворот* у свідомості суспільств *модерних* держав, його причин і наслідків, ролі норм і нормативності, а також феномена *довіри* як легітимаційного фактора державної влади.

Зважаючи на це, метою даної статті є пошук, виявлення та пояснення передумов та ідей, які сприяли зміні способу утворення та визнання політичної влади *модерної* держави, здійснивши перехід від примусового до нормативного типу її легітимності, що ґрунтується на довірі, раціональності та комунікативних практиках взаємодії із суспільством.

Завданням нашої розвідки є, насамперед, спроба дати визначення та розкрити поняття *модерної* держави; експлікація та інтерпретація тих парадигмальних змін, що відбулися в суспільно-політичній концепції державної влади та способі її легітимації; аналіз і тематизація понять *нормативного повороту* і *довіри* як конститутивних чинників *модерної* держави; концептуалізація *модерної* держави як *інклюзивного інституту*, що ґрунтується на ідеї легітимності через комунікативну дію, деліберативну демократію та суспільну довіру.

Під час підготовки публікації використовувались статті і монографії українських вчених зі сфери соціально-політичної філософії: А. Єрмоленка, В. Нечипоренка, С. Пролеєва, О. Кожемякіної, О. Білого, Д. Шевчука та ін., а також твори передусім

західноєвропейських політичних філософів і соціологів: М. Вебера, К.-О. Аппеля, Ю. Габермаса, М. ван Кревельда, П. Манана, Ф. Фукуями та ін.

Модерна держава – це специфічна форма правління та політичної організації суспільства, що виникла в Західній Європі у період Нового часу як інституційна відповідь на виклики епохи. Її формування було зумовлене абсолютистськими прагненнями низки європейських монархів, яким у боротьбі з універсалізмом, утіленим у наднаціональних імперських утвореннях на кшталт Священної Римської імперії, та партикуляризмом, властивим добі феодальної роздробленості, зрештою вдалося консолідувати територіальні володіння та зосередити політичну владу у своїх руках [1, с. 415]. Ключовим етапом цього становлення традиційно вважається укладення Вестфальського миру 1648 р., який інституціалізував принцип державного суверенітету і заклав підґрунтя сучасного міжнародного правопорядку.

Одночасно з перемогою і піднесенням «абсолютних» монархів над іншими соціальними станами вони намагалися закріпити і здійснювати свою владу шляхом створення специфічного бюрократичного апарату – професійного чиновництва, яке за своєю суттю могло зростати і функціонувати лише за умови, що правила, на підставі яких воно виникло та існувало, не могли бути ніким свавільно порушені без ризику руйнування всієї політико-адміністративної системи, і цим правилам мали однаково підпорядковуватися всі, у тому числі й ті, хто ці правила санкціонував, тобто самі ж монархи. І завдяки, власне, своїй егалітарній природі бюрократія поступово перейняла всю владу від монархів до своїх рук, перетворившись на ту абстрактну структуру, яку сьогодні ми називаємо *модерна* держава і яка суттєво вирізняється з-поміж інших форм політичної організації або політичного урядування. За історично невеликий проміжок часу *модерна* держава експансіонувала з європейського субконтиненту на решту частин світу і стала домінантним типом політичної організації різних суспільств.

Варто наголосити на тому, що до часів появи *модерної* держави народи ототожнювали політичну владу з особистостями

конкретних правителів, які проводили свою політику, керуючись здебільшого егоїстичними мотивами, діяли на власний розсуд від імені всього суспільства та спиралися при цьому на грубу військову силу, а з часом – на сакралізовану традицію. Цих осіб або групи осіб умовно можна назвати урядами, тому у цьому контексті слухним є зауваження Мартіна ван Кревельда про те, що протягом більшої частини історії існували уряди, але не держави [1, с. 1].

Натомість *модерна* держава з формальної точки зору характеризується, як ми вже відзначили, своєю абстрактною сутністю та імперсональністю, оскільки вона відокремлена від тих, кого собі підпорядковує, і тих, хто урядує нею; вона не може бути ототожнена з будь-якою конкретною особою та навіть, почасти, із суспільством, формою політичної організації та репрезентантом якого вона є. *Модерна* держава має партикулярну правосуб'єктність і легітимує себе через формально визначені та загальнообов'язкові правила поведінки, які мають характер раціональної істинності. Із цієї точки зору *модерна* держава постає *інклюзивним інститутом*, що включає в себе комплекс легальних процедур, відповідно до яких суспільство політично самоорганізовується та самоскерується.

Із таким «інституціоналізованим» образом *модерної* держави контрастує парадигмальне визначення, сформульоване Максом Вебером, згідно з яким держава розглядається як людська спільнота, яка в межах певної території з успіхом претендує на монополію легітимного фізичного насильства [2, с. 3]. Умовою її існування німецький соціолог назвав такий стан суспільних відносин, за якого люди, які знаходяться під пануванням, мусять підкоритися авторитету, на який претендують ті, хто тепер панує [2, с. 3].

Розвиваючи свою думку, М. Вебер наводить три основні типи виправдань, або «підстав легітимності» для такого авторитету, тобто фактично обґрунтувань застосуванню насильства одними людьми стосовно інших. Першим типом є авторитет, що спирається на звичаї і традиційну мораль, які сакралізуються через їхнє передання від старших поколінь прийдешнім, а також за допомогою

релігії або її молодшої сестри – ідеології, внаслідок чого такий авторитет або зовсім не рефлексується, або рефлексується тенденційно з метою його подальшого виправдання. Це різновид традиційного патріархально-патримоніального панування, який доволі успішно продовжує своє існування в деяких сучасних державах *домодерного* типу. Другим типом є авторитет, заснований на харизмі конкретного правителя (тут є очевидним вплив революційних процесів, які відбувалися за часів розроблення концепції політики М. Вебером, і пов'язаних з ними явищ, таких як, наприклад, вожизм). Третім типом є авторитет, який спирається на віру в обов'язковість раціонально створених правил і необхідність підпорядкування ним (тип, який найбільше цікавить нас у контексті даного дослідження) [2, с. 4].

На нашу думку, веберівське визначення держави з акцентом на персоніфікований характер її влади, а також його розуміння природи цієї влади передусім як права на застосування насильства, поступово втрачає або вже втратило свою актуальність і є неконгруентним тому поняттю *модерної* держави, що використане у цій статті. Відповідно, і механізми легітимації державної влади, представлені у цих двох концепціях, також відрізняються.

Насамперед відзначимо, що *модерна* держава, на відміну від *домодерних* держав (які, як уже відзначалося, існують досі в більш-менш первісному вигляді або перебувають у процесі переходу до стану *модерної* держави, хоча і є *сучасними* в безпосередньому сенсі цього слова, тобто формально на неї схожими, але відмінними інституційно, легітимаційно та ціннісно), на нашу думку, не є спільнотою людей, які прагнуть панувати над іншими людьми і з цією метою шукають виправдань для застосування сили, щоб утримувати свою владу, а також підстав для визнання свого права на панування. *Модерна* держава є продуктом *нормативного повороту* у суспільній свідомості, який відбувся внаслідок секуляризації моральної традиції, її раціоналізації та універсалізації згідно з кантівською формулою та подальшої об'єктивації у позитивному праві. Через цей нормативний поворот суспільні відносини рефлексується як такі, що мають бути врегульовані за єдиним

загальним принципом початкової рівності всіх учасників, і це згодом знайшло своє відображення з появою перших Конституцій США та Франції, де всі громадяни визнавалися рівними у своїх правах [3].

Відтак, виникла соціальна унормованість нового типу, ґрунтована на імперативних правилах, які інтуїтивно зрозумілі всім саме завдяки названим вище раціонально-універсальним вимогам секуляризованої моралі, а також на розумінні того, що ці правила служать загальному суспільному благу, внаслідок чого посягання на благо конкретної особи розцінюється як посягання, спрямоване проти соціального взагалі, і має бути припинене саме як таке. Завдяки цьому легальному механізму захисту від девіантної поведінки забезпечується монолітність і стабільність суспільних відносин.

Як відзначає В. Нечипоренко, «модернізаційні процеси в західному світі спрямовувались у напрямку невпинної раціоналізації соціального життя, державного управління та економічного розвитку. Етична сфера модерного суспільства поставала у взаємодії цінностей індивідуалізму та комунітаризму у відносно вільному дискурсивному просторі, у змаганнях ідеологій, філософських та релігійних ідей. Державно-правовим наслідком модернізації став феномен правової держави, в якій влада обмежена конституційно, ліберальна демократія і система прав і свобод громадян визнаються на всіх рівнях соціального життя» [4, с. 223–224].

Поступово наближаємося до нашого розуміння *модерної* держави саме як *інклюзивного інституту*, тобто сукупності легальних процедур, які врегульовують і унормовують будь-які суспільні відносини, на відміну від уявлення про панівний клас людей, які за допомогою насильницьких дій, легітимованих шляхом застосування історичних або ідеологічних інсинуацій, намагаються здійснювати політичну владу. Адже коли ми говоримо про інститути, наприклад, «інститут права» чи «інститут шлюбу», ми перш за все маємо на увазі саме норми і правила, які регулюють відносини у відповідних сферах виникнення юридичних фактів або

існування сім'ї. Ці норми і правила визначають структуру суспільних відносин і забезпечують їхню реалізацію. У цьому аспекті ми можемо сказати, що будь-які суспільні відносини в державі прагнуть до упорядкованості і стандартизованості, тобто до набуття ними ознак очевидності та передбачуваності. Передбачуваність, водночас, трансформується у *довіру*, коли кожен із суб'єктів суспільних відносин знає, чого він може очікувати від інших і на що може сподіватися внаслідок вчиненого ним.

Із точки зору пояснення ролі *довіри* в контексті інституціоналізації та нормативізації суспільних відносин відзначимо міркування О. Кожем'якіної про те, що інституційна довіра відображає специфіку взаємозв'язків громадян з державними і недержавними установами, зумовлюючи характер соціальних взаємодій у суспільному оточенні, спираючись на базові орієнтири професійної компетентності, порядності, дотримання певних норм та реалізації взятих зобов'язань та визнання ефективності діяльності певних соціальних інституцій. Саме останнє визначає легітимативну сутність довіри, яка постає як наявність відчуття того, що існує достатньо аргументів на користь визнання суб'єктів довіри як гідних, тобто дієвих, надійних, компетентних, відповідних нормативно-правовим регламентаціям та передбачуваних [5, с. 130].

За такого інституціоналізованого бачення держави неймовірним виглядає поведінковий сценарій, коли громадяни *модерних* держав, у суспільну свідомість яких укорінені норми секуляризованої та раціоналізованої моралі, віра в універсальність людського розуму, емпатичний індивідуалізм, що випливає з прагнення до самовизначення автономної людини та сепарації приватного від публічного, у вільний демократичний спосіб, шляхом таємного голосування, обирають собі володарів, які будуть панувати над ними, застосовуючи до них засоби примусу. Скоріше, вони обирають організаторів, які будуть відповідати за збереження стабільної системи суспільних відносин, яка функціонує на *інтуїтивно зрозумілих і перевіренних досвідом правилах*, які, на думку цих громадян, не лише забезпечують реалізацію ними своїх

основних прав і приватних інтересів, а й загалом сприяють досягненню спільного соціального блага.

Згідно з влучною характеристикою відносин «примус-підкорення» у *модерній* державі, наданій французьким політичним філософом П'єром Мананом, «громадянин розучується підкорятися та, навіть більше, повелівати. Велика машина держави надає захист члену суспільства, який підкоряється настільки ж мало, наскільки держава йому повеліває, або який, більш точно, замість того щоб підкорятися державі, яка б йому повелівала, приймає все більше й більше спосіб поведінки, що є схожим на покору, щоб відповідати державним правилам, що є схожими на повеління» [6, с. 89–97].

Чільне місце в межах цього дослідження відведено аналізу легітимації *модерної* держави, тобто влади інститутів суспільних відносин, якщо говорити мовою, релевантною нашому баченню держави як інклюзивного інституту. Та спочатку мусимо зрозуміти, що взагалі означає *легітимація*, щоб побачити, як влада стає легітимною, оскільки саме у відносинах підпорядкування це поняття знаходить собі справжнє застосування. Тому в цьому контексті легітимація є *визнанням* права на владу, що, зі свого боку, передбачає наявність претендента на визнання і того, хто має *погодитися* визнати його претензію, а, отже, *пропозицію і акцепт*. Фактично легітимація є *угодою*, досягнення якої можливе лише завдяки обопільній згоді сторін. Таким чином, у процесі легітимації претендент апелює до волі [7, с. 7] того, визнання котрого домагається, тобто перебуває у певному стані залежності. Водночас, поведібно інтерпретуючи концепт влади як монополію на застосування насильства стосовно тих, хто фактично є акцептантами легітимаційної угоди, складно уявити ситуацію успішного досягнення своєї мети у домаганні влади з боку претендента шляхом прийняття пропозиції акцептантом за його *власною волею*. Адже механізми прийняття рішень під тиском примусу як погрози застосування насильства і під дією екзальтованого бажання протилежні за своєю природою. І річ тут навіть не в мотивації, яка спо-

нукає волю надавати того чи іншого імпульсу нашим діям, а у тому, що воля і примус є взаємовиключними поняттями.

Зокрема, воля є здатністю особи чинити за власним бажанням. Проте її реалізація завжди евентуальна, тобто існує лише в полі ймовірного, оскільки можлива лише за відсутності перешкод. Страх бути покараним, оскільки примус завжди забезпечується покаранням, – це атрибут насильства і той стримувальний фактор, який не дає реалізуватися потенціалу волі. Можна сказати за допомогою тавтології, що він поневолює волю. До того ж у ситуації, яка вирішується за допомогою примусу, відбувається непримирений конфлікт волі того, хто примушує, і того, хто підданий примусу, що вирішується лише за допомогою його ескалації та, як наслідок, придушення волі переможеного.

А. Єрмоленко наголошує, що «державна влада не може спиратись лише на силу тих, хто керує. Цьому має передувати ще й згода підпорядковуватись цій силі, тобто бажання тих, ким керують, жити разом. Отож держава повинна мати авторитет і право підпорядковувати. Звісно, цей авторитет має визнаватися тими, кого підпорядковують. Водночас держава має виправдати свій авторитет, аби мати право підпорядковувати, зробити його легітимним, тобто виправданим, узаконеним, обґрунтованим» [8, с. 141].

Легітимація – процес, через який, власне, *конститується* право на владу, тобто до його завершення влади як такої ще *не існує*. Є лише претензія і пропозиція. З огляду на це легітимація, яка базується на примусі, якщо скористатися порівнянням К.-О. Апеля, є «чимось схожим на каузальний механізм природи» (цит. за А. Єрмоленко) [8, с. 142]. Тут ніякого визнання не відбувається, оскільки за відношення примус-підкорення влада *вже існує* та фактично не потребує жодного визнання. Хтось може заперечити, що, мовляв, можна легітимувати владу чинити насильство над тим, чие визнання вимагається, наприклад, в обмін на якісь блага. Однак у такому разі слушним є запитання: а що буде у випадку відмови надати свою згоду? Якщо наслідком буде покарання, то ми повертаємося до вже проаналізованого вище, якщо ж ні, тоді відносини легітимації набувають модусу визнання і позбу-

ваються страху як базового принципу, без якого влада перестає бути монополією на застосування насильства, а стає раціонально обґрунтованими *вимогами* раціональної поведінки. Ці вимоги із часом об'єктивуються в правилах, що набувають імперативного характеру і стають обов'язковими для всіх, хто їх визнає, а *визнання* виражається в нашій *готовності* їм підпорядковуватися. Звичайно, щоб ці правила набули необхідної прескриптивності, вони ще мають пройти процедуру легалізації (узакононення), але це просто формальний бік легітимації по суті вже санкціонованих нами правил.

Але як саме ці правила визнаються нами? Згідно з третім пунктом класифікації «підстав легітимності» М. Вебера, це відбувається силою віри в обов'язковість раціонально створених правил і необхідність підпорядкування ним [2, с. 4]. Ми цілком погоджуємося з німецьким ученим, що ці правила мають характер *раціональних вимог* адекватної поведінки людей, які саме завдяки своїй раціональності, заснованій на секуляризованій моралі, що з часом об'єктивувалася у нормах позитивного права, зумовлюють нашу *потребу* в підпорядкуванні ним. Однак ми не завжди можемо визначити, чи справді певні правила поведінки є раціонально істинними, адже на практиці ми не часто зустрічаємося з цілими групами правил і змушені підпорядковуватися їм суто інтуїтивно. Постає питання: а що саме скеровує нашу інтуїцію у бік *визнання* цих правил і переконує нас у тому, що ми рухаємося не наосліп? Вебер у цьому вбачає *віру*. Ми маємо дослідити це, але виходячи із засновку, що ми є, перш за все, раціональними істотами і покладаємося на свій розум у пошуках прийнятної достеменності (не кажемо «істинності»).

Насамперед слід зважати на те, що віра є категорією ірраціональною, адже вона завжди пов'язана з тим, що ми не знаємо напевне та не можемо довести раціональним шляхом. Об'єктами віри переважно стають узагальненні образи або абстрактні явища, наприклад, віра в людину як таку, в Бога, у справедливість, у прогрес тощо. Віра завжди має суб'єктивний та апперцептивний характер, оскільки різні люди можуть вірити або не вірити в один і

той самий предмет, і оскільки віра залежить від умов і досвіду (або його відсутності) світосприйняття конкретної людини. Наприклад, людина могла мати метафізико-містичний досвід, який зумовив її віру у щось, або вона не мала ніякого досвіду, а її віра заснована на релігійній чи сімейній традиції тощо. Хоча віра і припускає певні елементи сумніву, оскільки вона повсякчас потребує стабілізації психологічного налаштування, але загалом їй властива певна безапеляційність судження щодо її предмета. Таким чином, віра як філософсько-психологічна категорія є набором переконань конкретної особи, які ґрунтуються на досвіді її світосприйняття, в істинності чогось без достатніх на те раціональних підстав.

Звідси закономірним постає питання: чи може ірраціональне уявлення про істинність та обов'язковість раціонально створених правил і необхідність підпорядкування ним бути достатньою підставою для легітимації політичної влади? Уже в основі цього запитання лежить оксюморон, бо якщо це раціонально створені правила, ми можемо досягнути їхню істинність своїм розумом без допомоги психологічних установок віри. Імовірно, видатний німецький теоретик політики застосував не зовсім вдале слово. На нашу думку, більш релевантним було би використання слова «*довіра*». Хоча ці два слова мають спільний корінь, проте довіра позначає іншу модальність суб'єкта до навколишнього світу. В основі довіри теж лежать певні переконання особи, які дають їй змогу відчувати достатню *впевненість* в очікуванні і сподіванні на адекватну поведінку інших осіб, але ця *впевненість* заснована на *досвіді* безпосередньої взаємодії з предметом довіри або з іншими об'єктами, що асоціюються з ним. Довіра є чинником, за допомогою якого будуються вертикальні та горизонтальні суспільні зв'язки і підтримується їхня стабільність.

Як бачимо, довіра до соціальних норм і правил поведінки забезпечується реальним *досвідом* учасників суспільних відносин і передбачає *долученість* громадян до інституційних процесів у державі. Зрозуміло, що ця *долученість* не завжди означає активну участь у громадських практиках, однак загалом люди мають усвідомлювати, що вони своєю поведінкою здатні впливати на

політичні рішення, що загалом робота системи державних органів спрямована у річці досягнення зрозумілого всім суспільного блага, що кожен може звернутися за захистом своїх прав до суду, який розгляне його справу, виходячи із принципів верховенства права, так само інтуїтивно зрозумілих усім [3]. Досвід «майданів» 2004 і 2013 років тільки підтверджує зазначене, оскільки їхніми причинами були завуальованість дій політичного керівництва України, фактичне усунення суспільства від впливу на прийняття ним рішень (відповідно, на вибори 2004 р., які відбувалися з кричущими порушеннями демократичної процедури, та на процес підписання у 2013 р. Угоди про асоціацію між Україною та ЄС), що мало наслідком висловлення громадянами фактично вотуму *недовіри* своїй державі.

Доречною, хоча й дещо суперечливою, виглядає позиція Д. Шевчука, згідно з якою *«недовіра* в демократичній системі не означає *відсутність довіри*. Це радше авторитаризм прагне підтримувати недовіру в суспільстві як засіб утвердження свого контролю. Недовіра в цьому сенсі може бути потрактована як ознака перетворення обивателя на громадянина. Зокрема, можемо спостерігати певну тенденцію, яка демонструє, що люди виявляють недовіру до окремих інституцій або осіб, але в той же час не оспорюють легітимності демократичного режиму (який породив ці інституції або зумовив прихід до влади осіб, що викликають недовіру)» [9, с. 155–157]. Тобто висловлення недовіри конкретним особам або державним інституціям не спростовує довіри громадян до демократії та її інститутів загалом, адже, за словами того ж Д. Шевчука, демократія найбільше сприяє довірі і, водночас, сама потребує довіри від громадян [9, с. 155–157].

Отже, на нашу думку, насамперед потрібно відзначити наступну кореляцію: чим вищим є ступінь довіри людей до різноманітних соціальних інститутів, тим вищими є усвідомлення та впевненість громадян у раціональній істинності тих норм і правил, з яких ці інститути утворені, і тим вищим є ступінь визнання (легітимації) ними політичної влади. Із цього випливає, що однією з основних функцій уряду та всієї системи адміністративних ор-

ганів держави, якщо не основною, є підтримка рівня довіри громадян до державних інститутів та інституцій і вжиття заходів з його реанімування у випадку зниження чи втрати довіри взагалі, оскільки, як наголошує О. Кожем'якіна, «довіра та легітимність є ключовими складниками політичної тканини сучасної демократичної держави, відображаючи не лише інституційні виміри визнання влади, а й позаінституційні чинники витворення спільної волі, включно із легітимністю самих цих інституцій» [5, с. 272]. До того ж довіра постає і як джерело влади, і як «репутаційний барометр» дієвості влади та показник обґрунтованості виразу і задоволення суспільних очікувань. Вона є незамінним інтегративним, психоекономічним та моральним джерелом узгодженого співробітництва, своєрідним ціннісним активом, який, накопичуючись у досвіді успішних взаємодій, уможливорює дієву співпрацю на всіх рівнях у нестабільних соціальних умовах, мінімізуючи ризики та сприяючи економії транзакційних витрат [5, с. 273–292]. Натомість, згідно з твердженням американського філософа Френсіса Фукуями, у ситуації відсутності довіри співробітництво можливе лише у межах системи формальних правил і процедур – системи, що потребує постійного переписування, узгодження, відстоювання у суді та забезпечення виконання, іноді примусового. Цей юридичний апарат, що виступає заміном довіри, супроводжується тим, що економісти називають «транзакційними витратами», тобто своєрідним податком, який не сплачують суспільства з високим рівнем довіри [10, с. 27–28].

Саме тому передусім ці заходи мають бути спрямовані на розбудову громадянського суспільства, вибудовування стратегії деліберативної політики шляхом розширення комунікації із суспільством на основі дискурсивно-аргументативних практик, формування вертикальних взаємодій громадян з державними інституціями і полегшення доступу громадян до державних послуг, а також поступового розширення комплексу цих послуг. Оскільки *модерна* держава є результатом людської діяльності, здобутого завдяки їхній схильності впорядковувати та робити передбачуваними суспільні відносини на підставі раціонально створених й емпірич-

но перевірених інститутах-правилах, то її влада має бути легітимованою насамперед довірою до неї через довіру до її інститутів як до окремих елементів більш складного інклюзивного інституту, яким, власне, вона сама і є.

Підсумовуючи, відзначимо, що у світлі новітніх викликів для глобальної демократії проблема *довіри* до державних інститутів потребує не лише теоретичного осмислення її ролі в утвердженні легітимності влади й збереженні демократичного устрою, а й практичних кроків її вирішення. У цьому сенсі *модерна* держава постає як головна арена протистояння між імпульсами емансипації і домінації, між універсальними цінностями свободи й партикулярними інтересами панування. Цей конфлікт набуває особливої гостроти у сучасному світі, в якому демократичні інститути і норми, у раціональності та необхідності яких ніхто раніше не сумнівався, тепер піддаються популістською риторикою і діями окремих політичних лідерів зсередини самого демократичного табору.

У цьому контексті сучасна Україна постає як політичний простір, де питання *довіри* до державних інститутів набуває екзистенційного характеру. На тлі постійних загроз – військових, гуманітарних, економічних, – які виникають внаслідок повномасштабної війни з РФ, саме *довіра* до інститутів стала головним ресурсом виживання держави та суспільства. Вона проявляється не лише як сліпа підтримка, а як свідоме визнання необхідності функціонування спільних правил, здатних забезпечити мінімальні умови справедливості, безпеки та гідності. Очевидно, що Україна намагається зберегти демократичні інститути і дотримуватися демократичних засад у ситуації, коли навіть усталені західні ліберальні демократії демонструють тривожні ознаки відступу від своїх базових принципів. Це накладає на неї як на *модерну* державу подвійну відповідальність – не лише перемогти у війні, а й утримати і розвинути модель інклюзивної, демократичної, відкритої політичної організації, де громадяни не лише підпорядковуються законам, а й колективно творять політичну спільноту на засадах довіри, взаємної відповідальності та публічного діалогу.

ЛІТЕРАТУРА

1. van Creveld M. *The Rise and Decline of the State*. Cambridge U.K. : Cambridge University Press, 1999. 448 p.
2. Weber Max. *Politics as a Vocation*. New York : Oxford University Press, 1946. 48 p.
3. Habermas J. *A New Structural Transformation of the Public Sphere and Deliberative Politics*. Cambridge U.K. : Polity Press, 2023. 128 p.
4. Нечипоренко В. Модернізація інституційної основи громадянського суспільства в Україні. *Соціально-філософські проблеми модернізації українського суспільства з перспективи європейських цінностей* / ред. А. Єрмоленка. Київ : Наукова думка, 2021. С. 192–228.
5. Кожем'якіна О. *Довіра як ціннісна основа соціальної взаємодії*: монографія. Черкаси : ФОП Гордієнко Є. І., 2019. 424 с.
6. Манан П. *Природний закон та права людини*. Київ : Стилос, 2019. 158 с.
7. Пролеєв С. Умови легітимізаційного дискурсу та повсюдність примусу. *Філософська думка*. 2013. № 2. С. 5–9.
8. Єрмоленко А. *Комунікативна практична філософія*. Київ : Лібра, 1999. 487 с.
9. Шевчук Д. (Не)Довіра як структурний елемент демократичних суспільств. *Категорії: За результатами Всеукраїнського круглого столу «Читання пам'яті Івана Бойченка – 2024. Людина. Історія. Держава»*. Київ : Видавництво «Знання України», 2025. С. 155–157.
10. Fukuyama F. *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*. New York : Free Press, 1995. 480 p.

REFERENCES

- van Creveld, M. (1999). *The Rise and Decline of the State*. Cambridge U.K.: Cambridge University Press.
- Weber, M. (1946). *Politics as a Vocation*. New York: Oxford University Press.
- Habermas, J. (2023). *A New Structural Transformation of the Public Sphere and Deliberative Politics*. Cambridge U.K.: Polity Press.
- Nechyporenko, V. (2021). Modernization of the Institutional Foundations of Civil Society in Ukraine. In *Socio-Philosophical Problems of Modernizing*

Ukrainian Society from the Perspective of European Values. A. Yermolenko (Ed.). Kyiv: Naukova dumka, pp. 192-228. [In Ukrainian].

Kozhemiakina, O. (2019). *Trust as a value basis of social interaction*. Cherkasy: FOP Hordiienko Ye.I. [In Ukrainian].

Manan, P. (2019). *Natural Law and Human Rights*. Kyiv: Stylos. [In Ukrainian].

Proleiev, S. (2013). *Conditions of Legitimation Discourse and the Pervasiveness of Coercion*. *Philosophical Thought*, 2, 5-9. [In Ukrainian].

Yermolenko, A. (1999). *Communicative practical philosophy*. Kyiv: Libra. [In Ukrainian].

Shevchuk, D. (2025). (Dis)Trust as a structural element of democratic societies. *Categories: Proceedings of the All-Ukrainian Round Table "In Memory of Ivan Boichenko – 2024. Person. History. State"*. Kyiv: Znannia Ukrainy, pp. 155-157. [In Ukrainian].

Fukuyama, F. (1995). *Trust: The social virtues and the creation of prosperity*. New York: Free Press.

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ

DOI 10.35423/2078-8142.2025.2.1.3

УДК 111

Л. А. Солонько,

кандидат філософських наук, старший науковий співробітник

відділу філософської антропології,

Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України,

м. Київ, Україна

e-mail: colhoz17@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-2848-3688>

АНТИЧНЕ СТАВЛЕННЯ ДО ДОСВІДУ БУТТЯ: ВІД МІФУ ДО ЛОГОСУ

Анотація: У статті досліджується феномен буттєвого досвіду як підґрунтя античних філософських традицій і ключового джерела формування класичних уявлень про Буття. Автор стверджує, що занепад архаїчних обцинних світоглядів у стародавніх суспільствах призвів до появи індивідуальних шукачів мудрості, які, спираючись на шаманські та містериальні практики, розвивали психотехнічні методи досягнення внутрішнього звільнення та осягнення Буття. Через постаті Піфагора, Емпедокла та Парменіда простежується, як досвід безпосереднього контакту зі священним поступово перетворювався на дискурсивне й концептуальне осмислення, що й породило філософський дискурс як такий. Особливу увагу приділено поемі Парменіда «Про природу», яка демонструє трансформацію містичного досвіду у раціональну аргументацію та становлення онтології. У статті підкреслюється, що попри множинність античних доктрин, їх об'єднує спільне переживання – інтуїція Буття як всеохопного Абсолюту. Взаємодія нумінозного досвіду та раціонального мислення створила синергетичну парадигму, у межах якої Абсолют постає водночас як об'єкт внутрішнього осягання та логічної необхідності. Цей синтез дав античним мислителям можливість подолати екзистенційну тривогу й досягти розуміння єдності та вічності Буття. Водночас, доступ до такого досвіду був привілеєм духовної еліти,

що згодом спричинило широкий культурний запит на нові, більш інклюзивні форми релігійного досвіду, який у підсумку втілюється у становленні монотеїстичних традицій.

Ключові слова: буттєвий досвід, антична філософія, дискурс, інтуїція, свячення й профанне, Абсолют.

Leonid Solonko,

Candidate of Philosophical Sciences (Ph.D.),

Senior Researcher of the Department of Philosophical Anthropology,

H. Skovoroda Institute of Philosophy National Academy of Sciences of Ukraine,

Kyiv, Ukraine

e-mail: colhoz17@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-2848-3688>

ANCIENT ATTITUDE TO THE EXPERIENCE OF BEING: FROM MYTH TO LOGOS

Abstract: *The article investigates the phenomenon of existential experience as the foundation of ancient philosophical traditions and as a key source for the formation of classical conceptions of Being. The author argues that the collapse of archaic communal worldviews in ancient societies led to the emergence of individual seekers of wisdom who, drawing from shamanic and mystery practices, developed psychotechnical methods to attain inner liberation and insight into Being. Through figures such as Pythagoras, Empedocles, and Parmenides, the text traces how experiential contact with the sacred gradually evolved into discursive and conceptual reflection, giving rise to philosophical discourse itself. Particular attention is given to Parmenides' Poem on Nature, which exemplifies the transformation of mystical experience into rational argumentation and the birth of ontology. The study emphasizes that despite the plurality of ancient doctrines, their common experiential core – the intuition of Being as an all-encompassing Absolute – remains decisive. The interaction between numinous experience and rational discourse created a synergistic paradigm in which the Absolute became simultaneously an object of inner revelation and logical necessity. This synthesis allowed ancient thinkers to overcome existential anxiety and to comprehend the unity and eternity of Being. However, the accessibility of such experience was limited to a spiritual elite, which*

ultimately provoked a broader cultural demand for new, more inclusive forms of religious experience that culminated in the rise of monotheistic traditions.

Keywords: *Being, existential experience, ancient philosophy, discourse, intuition, sacred and profane, Absolute.*

Становлення класових відносин в античному суспільстві супроводжувалося руйнуванням архаїчних форм духовної активності та пов'язаних з ними традиційних общинних світоглядних систем. Через це античне суспільство зіткнулося із серйозним культурним викликом. Реакцією на таку ситуацію стала поява інституту мудреців – індивідуумів, які мали на меті пошук альтернативних шляхів до джерел сенсо-життєвих інтуїцій і вироблення на їх основі нових, незалежних від громади, світоглядних систем. Із цією метою, вони (мудреці) звертаються до шаманських практик, які, через свою орієнтованість на індивідуального споживача, давали доступ до архетипічної образності. Греки могли отримати певні знання про ці психотехніки з Фракії, звідки до Греції прийшов орфізм, і з Близького Сходу, зокрема Персії. Крім цього передбачається, що й у самій Греції, на «профанно-побутовому» рівні могли існувати деякі рудиментарні пережитки стародавніх обрядів [3; 1].

Дещо могло бути запозичене і з містеріальних практик, які існували в Греції. Будучи класичною формою оргіастичних культів, вони, тим не менш, містили в собі деякі психотехнічні моменти, які могли бути використані для побудови індивідуально орієнтованих психотехнік. На жаль, наразі неможливо дати вичерпну відповідь на питання, звідки зародилася психотехніка античної філософії. Але навіть якщо задовільне пояснення не буде знайдено, безперечним є те, що греки були добре обізнані про суть цих практик і активно їх використовували у своїх спробах досягнення стану мудрості. І, що найголовніше, у деяких з них це непогано виходило.

Конкретно-історично це виглядало так. Наприкінці архаїчного періоду в Греції з'являється досить велика кількість індивідів, що їх греки називали божими людьми (тейосанер), які практикували різні психотехніки і мали особливі вміння. Їх вважали пророками, магами, вправними цілителями, віщунами майбутнього та ін. У деяких з них була схильність до створення особистих міфологій, вчень про будову світу, саме вони започаткували ту традицію, яка пізніше стала відома як філософія. Історія зберегла для нас імена деяких із цих людей. Серед них такі міфологічні постаті, як Абарид, про якого розповідали, що він вмів літати верхи на стрілі, міг тривалий час обходитися без їжі, вмів передбачати землетруси, уникати епідемій і, що найцікавіше, вчив поклонятися своєму особливому богу; або ще один міфологічний персонаж – Арістей, який оволодів своїм умінням за наказом самого Аполлона. Традиція наділила його особливими здібностями: «Так, душа Арістея, перетворюючись на птаха, могла своєю волею залишати тіло; коли він помер (або увійшов до транс) вдома, його в той самий час бачили в Кізіку; багато років потому він був помічений знову – цього разу в Мета-понті, на Далекому Заході» [2]. Схожий дар мав інший грек, Гермотим з Клазомен – його душа вільно переміщалася світом, спостерігаючи події у найвіддаленіших місцях, тоді як нерухоме тіло залишалося вдома.

Подібні розповіді були поширені в Греції, їх згадує навіть Софокл у своїх творах (приміром, «Електра»). Але для нас особливий інтерес становлять два персонажі: Піфагор і Емпедокл. Про Піфагора відомо, що він поділяв основні уявлення шаманського циклу, можливо сповідував орфізм, і, водночас, мав особливий смак до теоретизування. Піфагор організував общину вірних йому послідовників, де передавав їм знання і психотехнічні навички. У цій громаді, поряд з езотеричними доктринами, точніше у контексті цих доктрин, розвивалося і теоретичне мислення. Для стародавніх греків було очевидно, що Піфагор такий самий шаман, як і легендарний Абарид. Його наділяли тими самими здібностями до пророцтва, біолокації, цілительства і т.д. Водночас, він залишився

в історії як великий філософ, який справив незабутній вплив на філософську традицію Стародавньої Греції.

Ще ближчий до нас приклад – Емпедокл. Навколо нього складалося безліч шаманських історій: він, нібито, міг повелівати вітрами, оживляти померлих, а наприкінці життя зійшов на небо, перетворившись на бога. Доказом того, що любитель мудрості досяг просвітлення, служило саме життя мудреця. Якщо своєю поведінкою та вчинками він демонстрував свободу від екзистенційних проблем, насамперед від страху смерті, це служило вірною ознакою того, що в особі цієї людини ми справді маємо справу з мудрецем. Досягнення щастя передбачало від тих, хто прагне мудрості, певних практичних дій, насамперед психотехнічних. Зрозуміло, психотехніками справа не обмежується. Досвід досягнення мудрості має бути описаний, легітимізований та проінтерпретований. Відповідно, будь-яка практика з набуття мудрості почала супроводжуватися певними дискурсивними коментарями, що спочатку передавались від вчителя до учня, а пізніше перетворилися на незалежно існуючі тексти. Власне, так і виникла антична філософія, яка від самого початку свого існування є дискурсивним епіфеноменом практичної активності з набуття мудрості.

Для того, щоб зрозуміти, в який спосіб релігійні, культові практики сприяли появі філософських систем, ми маємо враховувати, що успіхи, досягнуті людськими суспільствами, які практикували виробниче господарство, підняли престиж цілеспрямованої, раціональної діяльності. Відповідно, дискурсивні роздуми, що супроводжують діяльність, починають сприйматися як найважливіший, ефективний і правильний спосіб духовної активності. Тому немає нічого дивного в тому, що дискурс починає використовуватися не лише у сфері практичної діяльності, а й у сфері ідеології. Раціональне мислення почало застосовуватися для опису, розуміння та обґрунтування шляхів рішень традиційних світоглядних та екзистенційних питань.

Раніше такі рішення досягалися у процесі ритуально-міфологічного освоєння ситуації і головною умовою їх вирішення було аж ніяк не усвідомлення суті проблем, а підключення

індивіда до енергії міфу. Але з виходом на арену індивідів із властивою їм суб'єктивною автономією одного міфу виявилось замало. Відповідно, складалася дворівнева система вирішення екзистенційних проблем. Підґрунтям системи служать психотехнічні процедури, що дають змогу переживати звільняючий досвід, а над ними надбудовується шар раціонально-понятійної інтерпретації та обґрунтування даного досвіду.

Антична філософська традиція була дуже далека від того, що розуміється під філософією сьогодні. Для стародавніх греків філософія – це, насамперед, благо життя. А теоретичні дослідження мали обґрунтувати і підтримати той чи інший спосіб життя. П. Адо зауважує щодо цього: «Теоретичний філософський дискурс народжується з первинної екзистенційної переваги і знову призводить до нього остільки, оскільки силою своєї логічної переконливості, силою свого впливу на слухача він спонукає вчителів та учнів жити згідно з їх початковим вибором, можна сказати, що він втілює в собі якийсь життєвий ідеал» [7, с. 18]. Філософ, який досяг успіху на цьому шляху, ставав Мудрецем. Хто ж такий Мудрець? Ніхто краще за Бернара Гретоїзена не описував стосунки античного мудреця і світу: «Те, як мудрець усвідомлює світ, є його відмінною особливістю. Тільки у мудреця в розумі постійно присутнє все, він ніколи не забуває світ, мислить і діє відносно космосу. Мудрець є частиною світу, він космічний, він не дозволяє собі відвертатися від світу, відокремлюватися від космічної цілокупності. Фігура Мудреця і уявлення світу у певному світлі становлять нерозривне ціле» [5, с. 80]. Споглядаючи ідеї, мудрець звільняється від страху смерті і досягає розуміння справжньої природи реальності. Зазвичай він прагне передати свій досвід та знання своїм учням. Але, водночас, добре усвідомлює, що ядро його «філософії» неможливо висловити в тексті та передати іншому, не залучаючи його до реального досвіду переживання. Платон щодо цього зауважив: «Це не може бути виражено в словах, як інші науки; тільки якщо хтось постійно займається цією справою і злив з ним все своє життя, у нього раптово, як світло, що засяло від іскри вогню, виникає в душі ця свідомість, і сама себе там живить» [15, с. 493].

Схожої точки зору дотримується більшість великих античних філософів. Саме досвід, здобутий ними внаслідок споглядання священних предметів, становив ядро їхніх філософських традицій. Якщо ми звернемося до історії становлення античної філософії, то зможемо переконатися в тому, що ті особи, які стояли біля витоків тієї чи іншої традиції, були не тільки мислителями, точніше, не так мислителями, як візіонерами, які пережили досвід буття. Сучасна наука, яка вивчає цей досвід, називає його досвідом чистої свідомості. Він характеризується кількома важливими особливостями. Суб'єкт досвіду передусім переживає свою тотожність. Йдеться саме про тотожність, а не зв'язок, з нескінченним простором-вмістилищем, що містить у собі всю тотальність сущого, все, що існує, існувало і існуватиме. Якщо точніше, він переживає свою тотожність із тотальністю сущого в режимі позачасовості, як актуальну нескінченність сущого. Це переживання супроводжується емоціями нумінозного священного циклу. Людина відчуває трепет і захоплення, усвідомлює, що торкається вищої священної реальності. Часто-густо подібні переживання мають суб'єкт-суб'єктний характер, тобто людина відчуває, що вища реальність – це жива свідомо істота, з якою в людини встановлюються особисті стосунки і яка дарує людині свою любов. Учені, які вивчають цей досвід, схильні вважати, що він є найдосконалішою метафорою для розуміння Буття. Зокрема, Г. Хант відзначає (буттєвий досвід у його термінології – досвід видності): «видність» – надає найбільш досконалу метафору для такого ж всеосяжного «всього сущого» або «абсолюту» [8, с. 255–256].

На нашу думку, тут маємо справу не лише з простою метафорою. Є вагомі підстави вважати, що в процесі протікання буттєвого досвіду людина досягає того рівня своєї соматичної організації, на якому стає реально втіленою його єдність з буттям. Переживання цієї єдності супроводжується почуттям вічності та незнищенності самого Буття та людини як «частини» буття. Парменід описує цей стан у такий спосіб: «Так згасло народження і безвісти загибель зникла» [14, В8.21].

Показово, що ті з любителів мудрості, які досягли успіху на шляху своїх пошуків і опанували мудрість, в один голос заявляють про те, що їм відкрилася природа Буття. Така рідкісна одна-стайність засвідчує, що головною інтуїцією, яка структурує їхній досвід, була інтуїція Буття. Єдність і однаковість буттєвої феноменології, тобто того, як Буття переживається індивідом, не означає одноманітності в інтерпретації та розумінні цієї феноменології. Наступне дискурсивне опрацювання цієї теми призвело до появи різних навчань про Буття, які істотно відрізняються, але твердження, що в основі всіх інтерпретацій Буття лежав єдиний досвід, не викликає сумнівів. Те, що всі великі філософські традиції античності мали у своїй основі буттєвий досвід, пояснює місце категорії Буття як провідної категорії античної філософії.

Яскравою ілюстрацією є поема Парменіда. Парменід був першим з мудреців, який спробував надати понятійну форму буттєвому досвіду. Його поема повною мірою висловлює двоїстість підходу до буття, властиву Парменіду. З одного боку, це класична шаманська подорож по мудрість до богів, а з іншого – богиня істини, зустрінена ним у верхньому світі, вдається до витончених міркувань для доказу своїх тверджень. Ось як описується ця подорож:

«Коні, що несуть мене, куди тільки думка досягає,
Мчали, вступивши зі мною на шлях божества багатовіщий,
Що на крилах по Всесвіту веде мужа, що пізнав.
Цим шляхом я летів, по ньому мене мудрі коні,
Мчачи колісницю, несли...» [14, В1].

Зауважимо у дужках: навіть якщо звернення до образу подорожі – риторичний прийом, використовуваний Парменідом для драматизації наступного викладу, а не опис досвіду пережитого автором поеми, то сам характер цього прийому свідчить, які уявлення про належний шлях до буття панували серед тодішніх шукачів мудрості.

Знання, що отримується протагоністом від богині, стосується двох основних предметів – шляхів пізнання істини та природи буття. Говорячи про буття, богиня не обмежується його ме-

тафоричним описом, а вдається до міркувань для доказу наявності у буття певних властивостей. Сам факт, що в уста богині вкладено суто дискурсивний текст, що вказує на ту обставину, що богиня вдається до міркування, засвідчує процес руйнування міфопоетичного ставлення до дійсності, що вже далеко зайшов. Використання дискурсивних засобів для вирішення життєвих проблем ще донедавна було цілком немислимим. Як приклад міркувань богині, наведемо фрагмент поеми:

«І не «було» воно, і не «буде», раз нині все відразу
«Є», одне, суцільне. Не знайдеш йому ти народження.
Як звідки зросло? Із не-сущого? Так не дозволю
Я ні сказати, ні подумати: немислимо, невимовно
Є, що не є. Та й що за потреба б його спонукала» [14, В8].

Повертаючись до ситуації з нашою богинею, яка є богинею Істини, відзначимо, що використання нею міркувань для відкриття істини засвідчує, що від цього моменту істина стає невіддільною від дискурсу, і жодні заяви про природу реальності не можуть вважатися легітимними, якщо вони не пройшли крізь горнило дискурсивного обґрунтування. На місце богонатхненного екстазу приходить тверезий роздум. Якщо ми звернемо увагу на те, що богиня переконує юнака, який уважно її слухає, вдаючись до формально-логічних аргументів, то мимоволі здивуємося змін, що відбулися з греками. Ще недавно боги просто мовили істину, відкриваючи її людині в усій повноті. Жодних додаткових пояснень, доказів чи умовлянь при цьому не було потрібно. Людина сприймала і споглядала істину як даність, що відкрилася їй. Тепер же богиня вважає за необхідне послатися на деякі сторонні, не священні за своєю природою, аргументи, щоб підкріпити те, що вона намагається відкрити юнакові. Йдеться саме про доказ за допомогою дискурсивних засобів, а не про якийсь додатковий виразний засіб, який дає людині змогу чітко бачити істину, що відкривається богинею. Тобто визнається несамодостатність і неповнота божественного ставлення до істини. Визнається існування певної інстанції, що стоїть над божествами, від яких залежить повне явлення істини

людині. І такою інстанцією є дискурсивне мислення з властивими йому методами встановлення істини. У цьому сенсі поема Парменіда є свідченням того, як розум просякає сфери, які ще недавно вважалися вотчиною міфопоетичного мислення. Просякає і назавжди змінює ландшафт цих сфер.

Другий момент, який богиня бажає донести до юнака, що відвідав її, стосується шляхів пізнання. Вона каже:

«Але відверни свою думку від цього шляху шукання,
Хай не спонукає тебе на нього досвідчений навик
Оком безцільним дивитися, і слухати вухом шумливим,
І язиком відчувать» [14, В7].

Цю частину тексту Парменіда зазвичай трактують у тому дусі, що богиня протиставляє несистематичне, орієнтоване на показання органів чуття, мислення, мисленню систематичному, науковому, заснованому на міркуванні. На нашу думку, це не зовсім так. Вважаємо, що в даному фрагменті йдеться не про те, що органи почуттів можуть обманювати людину, тому потрібно покладатися на абстрактне, теоретичне мислення, а про те, що крім почуттів існують інші канали доступу до реальності. Органи чуття – це спеціалізовані частини тіла, відповідальні за виконання певних функцій. Але крім цього спеціалізованого зв'язку існує початкова тілесна вкоріненість у світ, що реалізує в людській тілесності більш фундаментальний зв'язок зі світом, ніж той, який забезпечують почуття. На психічному рівні ця укоріненість може споглядатися і її споглядання дає людині змогу відкрити для себе такі виміри реальності, які раніше не піддавалися усвідомленню. Можна сказати, що через споглядання структури своєї тілесності людина отримує доступ до вищої реальності, яка, на відміну від мінливої реальності, доступної людським почуттям, має характер абсолютності та необхідності. Саме ця реальність має цікавити шукача мудрості, саме з нею пов'язані справжні знання про будову світу. Постає питання, яким чином людина може отримати доступ до цієї реальності? Виходячи з контексту поеми, шлях до цієї реальності лежить через «умогляд», що розуміється буквально, як споглядан-

ня певних абстрактних образів, що виникають у людини, яка перебуває у стані екстазу. Відзначимо, що у Парменіда ця тема лише намічена, свій розвиток вона отримує пізніше, у філософів, що прийшли після нього. Приміром, у роботах Платона, зокрема у знаменитій притчі про печеру.

Парменід наполегливо намагається пов'язати буттєві інтуїції з реаліями людського світу. Відкрившись у досвіді, актуальна нескінченність буття погано стикується з реаліями, на які орієнтується людина у звичайному житті. Тим не менш, Парменід наполегливо намагається прояснити властивості буття через використання категорій діяльнісного розуму. І щоразу, здійснюючи таку спробу, він приходив до парадоксів. Здійснюючи спроби понятійного моделювання буття він стикається з тим, що несуперечливе мислення про буття неможливе. Зокрема, Парменід фіксує факт неможливості застосування щодо буття звичних для людини просторово-часових диспозицій. Виходом із цієї ситуації стає метафорична апеляція до тих просторово-часових інтуїцій, які найбільшою мірою наближаються до властивостей буття. Звідси відома ідея про кулястість буття. Обґрунтовуючи твердження, що буття має кулясту форму, Парменід посилається на властивості кулі/шару як найближчий аналог радикальної, поза просторової гомогенності, властивої буттю. Але буття, на відміну від кулі, є нескінченним, звідси робиться висновок про нескінченність буття-кулі. Парменід зауважує:

«Звідусіль, подібно до глиби прекруглого Шару,
Від середини скрізь рівносьильне, бо не більше,
Але й не менше ось тут має його бути, ніж он там ось,
Бо немає ні того, що йому завадило б
З рівним змикатися, ні сущого, так щоб тут його було
Більше, менше – там, якщо все воно невразливе» [14, B8].

Водночас, будучи нескінченним, буття, на думку Парменіда, має межу:

«І неподільно воно, якщо цілком подібно:
Тут ось – не більше його анітрохи, а там ось – не менше,

Що виключило б суцільність, але все сповнене сущим.
Все безперервно тим самим: зімкнулося суще з сущим.
Але в межах великих оков воно нерухоме,
Те саме, на місці одному, лежачи в собі, перебуває
І буде так постійно: потужно Ананке
Тримає в оковах кордонів, що навколо його замикають,
Бо не можна буттю незакінченим бути і не повинно:
Але, оскільки є крайня межа, воно завершене» [14, B8].

Мислитель розуміє, що буття має якісну визначеність, воно є. І щоб хоч якось схопити цю визначеність, він вдається до ідеї межі буття. Але розуміючи, що прийняття ідеї межі передбачає пошук певної позамежної реальності, якої у принципі не існує, якщо ми розуміємо буття як сукупність сущого, він забороняє існування цієї реальності. Звідси знаменита теза про неіснування небуття. Парменід постулює, що буття є, а небуття немає:

«Можна лише те говорити і мислити, що є; адже буття
Є, а ніщо не є: прошу тебе це обміркувати» [14, B6].

Дане твердження безпосередньо впливає з уявлення про буття як тотальність сущого, за межами якої нічого не залишається. Наявний черговий парадокс, якими сповнена теорія буття у Парменіда.

Подібна ситуація виникає і за темпорального опису буття. Парменід усвідомлює, що буття існує над часом у вічному сьогоденні, для буття немає минулого та майбутнього. Про нього не можна сказати, що воно було чи буде. Звідси імунність буття перед смертю і мінливістю: «Як може «бути потім» те, що є, як могло б «бути в минулому»? «Було» – значить не є, не є, якщо «колись буде». Так згасло народження і безвісти загибель пропала» [14, B8.21].

Ми бачимо, що Парменід буквально б'ється у лещатах формальної логіки, намагаючись вкласти опис буття в прокрустове ложе її вимог і постійно переконуючись у самопочатковій (сутнісній) парадоксальності буттєвого досвіду, понятійним моделюванням якого він зайнятий.

Якщо оцінювати ситуацію з буттям з висоти «пташиного польоту», то стає помітно, що подальший розвиток теорії буття обертався навколо основних тем, заданих Парменідом, зокрема – відношення буття та небуття, діалектика єдиного та множинного, межі та безмежного, вічного та тимчасового, збагненого і незбагненого. Для того, щоб ясніше уявляти динаміку взаємодії буттєвого досвіду і теорії буття в античну епоху, згадаємо про одну з особливостей античного світу, яка здійснювала вирішальний вплив на цю динаміку. Досвід буття відповідальний за переживання почуття священного, але цей досвід як певний очищений, абстрактний феномен стає відомим людині досить пізно. Попервах він відкривається людині не безпосередньо, а через свою проєкцію на навколишній світ. Священне (нумінозне) є органічно вплетеним у людське життя, все воно триває під знаком священного. Подібне сприйняття реальності є властивим міфологічній епосі людської історії. Цю обставину неодноразово відзначали О. Фрейдєнберг [4; 12] та інші дослідники.

Отже, античність – це та перехідна епоха, яка характеризується, з одного боку, органічною природною присутністю священного в людському житті, а з іншого – розвитком людської діяльності, яка в результаті руйнує органічний зв'язок людини зі священним. Дослідники-антикознавці часто відзначають ці особливості античного світосприйняття. Приміром, згадаємо такого фахівця, як Вальтер Отто, який вважав, що античне світосприйняття характеризується нерозривним зв'язком священного і профанного. Священне було загальнодоступне, не було поділу на світи профанний і сакральний. Тому для людей античності будь-які міркування про священні предмети так чи інакше передбачали певні особисті переживання та інтуїції, з якими людина зв'язалася у процесі створення теоретичної моделі священного [13].

Але від певної миті переживання священної природи реальності перестало бути автоматично досяжним досвідом, і від людини почали вимагатися значні рефлексивні зусилля для відновлення особистого зв'язку зі священним. Зрозуміло, йдеться про специфічну символічну рефлексію, досить відмінну від понятійно-

го рефлексування. Унаслідок такої рефлексії людині вдалося відкинути зі свого світосприйняття стародавні, але вже такі, що не пропускали крізь себе струми священного, покрови і, проникнувши під їх поверхню, досягти буттєвого джерела священного. Так відбулося відкриття буттєвого досвіду в чистому вигляді й одночасно зародження теорії буття.

Відтоді досвід буття змінив той безпосередній досвід зв'язку людини зі священним, який дістався давнім грекам від попередніх епох, і став новою емпіричною основою світосприйняття і світогляду. Така зміна відбулася досить безболісно ще й тому, що колишні традиційні форми маніфестації священного ґрунтувалися на тому самому буттєвому досвіді, який, будучи не усвідомлюваним людиною, забезпечував трансляцію енергії священного на рівень повсякденного життя. Із феноменологічної точки зору, досвід буття характеризується більшою абстрактністю та спільністю/загальністю порівняно з традиційними формами явлення священного. Це вже не так антропоморфні пластичні образи традиційної свідомості, як абстрактні просторові інтуїції, що супроводжуються переживаннями нумінозного характеру. Саме буттєвий досвід став тим емпіричним і водночас надчуттєвим (у тому сенсі, що він не надається через звичайні органи почуттів, але якимось іншим чином переживається) емпіричним підґрунтям золотої доби античної цивілізації. Дискурсивна інтерпретація буттєвого досвіду вилилася у появу концепту буття. Взаємодія цього концепту з буттєвим досвідом, що його (концепт) й породив, призвела до синергетичного ефекту і людина дійшла розуміння буття як Абсолюту. Формуючись на перетині силових полів, створених нумінозними переживаннями і раціоналістичним ентузіазмом, що спирається на загальну природу логічної необхідності, Абсолют апелював до цілісності людської істоти і через цю обставину сприймався як незаперечний і цілком достовірний, «абсолютно» реальний факт, дійсність якого підтверджувалася всіма сутнісними силами людини.

Усвідомлення того, що досвідний і концептуальний виміри Абсолюту – це проєкції єдиного цілісного за своєю суттю Абсолю-

ту, дали людині змогу піднятися над мінливістю повсякденного життя і набути звільнення від екзистенційних проблем.

Важливо уточнити, що відкриття Абсолюту торкнулося дуже малої частини античного суспільства, його духовної аристократії. А основна маса населення продовжувала (чи намагалася продовжувати) житися традиційними міфологічними образами. Що, з часом, мірою руйнування міфологічної традиції, породило широкий суспільний запит на нову релігію, здатну лікувати душі людей, які живуть у нових соціальних умовах. Провідною характеристикою цих умов була зростаюча індивідуальна автономія людини. Відповіддю на цей запит стала поява монотеїстичних релігій.

ЛІТЕРАТУРА

1. Burkert W. *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. University of California Press, 1983.
2. Dodds E. R. *The Greeks and the Irrational*. University of California Press, 1951.
3. Eliade M. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton University Press, 1964.
4. Freidenberg O. *Image and Concept: Mythopoetic Roots of Literature*. Johns Hopkins University Press, 1997.
5. Groethuysen B. *Origines de l'esprit bourgeois en France*. I, L'Église et la bourgeoisie, 1952.
6. Hadot P. *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Blackwell Publishing, 1995.
7. Hadot P. *What Is Ancient Philosophy?* Harvard University Press, 1995.
8. Hunt H. T. *On the Nature of Consciousness: Cognitive, Phenomenological, and Transpersonal Perspectives*. Yale University Press, 1995.
9. Hunt H. T. *The Future of Consciousness: Essays on the Transpersonal and Humanistic Psychology*. SUNY Press, 2007.
10. Kirk G. S., Raven J. E., Schofield M. *The Presocratic Philosophers*. Cambridge University Press, 1983.
11. Lévi-Strauss C. *Structural Anthropology*. Basic Books, 1963.
12. Lévi-Strauss C. *Anthropologie structurale*. Plon, 1977.

13. Otto W. F. *The Homeric Gods: The Spiritual Significance of Greek Religion*. Thames & Hudson, 1954.

14. Parmenides. *Parmenides of Elea: A Text and Translation with an Introduction*. University of Toronto Press, 1984.

15. Plato. *Plato: Complete Works* / Ed. J. M. Cooper. Hackett Publishing, 1997.

REFERENCES

Burkert, W. (1983). *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. University of California Press.

Dodds, E. R. (1951). *The Greeks and the Irrational*. University of California Press.

Eliade, M. (1964). *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton University Press.

Freidenberg, O. (1997). *Image and Concept: Mythopoetic Roots of Literature*. Johns Hopkins University Press.

Groethuysen, B. (1952). *Origines de l'esprit bourgeois en France*. I, L'Église et la bourgeoisie

Hadot, P. (1995). *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Blackwell Publishing.

Hadot, P. (1995). *What Is Ancient Philosophy?* Harvard University Press.

Hunt, H. T. (1995). *On the Nature of Consciousness: Cognitive, Phenomenological, and Transpersonal Perspectives*. Yale University Press.

Hunt, H. T. (2007). *The Future of Consciousness: Essays on the Transpersonal and Humanistic Psychology*. SUNY Press.

Kirk, G. S., Raven, J. E., & Schofield, M. (1983). *The Presocratic Philosophers*. Cambridge University Press.

Lévi-Strauss, C. (1963). *Structural Anthropology*. Basic Books.

Lévi-Strauss, C. (1977). *Anthropologie structurale*. Plon.

Otto, W. F. (1954). *The Homeric Gods: The Spiritual Significance of Greek Religion*. Thames & Hudson.

Parmenides. (1984). *Parmenides of Elea: A Text and Translation with an Introduction*. University of Toronto Press.

Plato. (1997). *Plato: Complete Works*. J. M. Cooper (Ed.). Hackett Publishing.

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

DOI 10.35423/2078-8142.2025.2.1.4

УДК 141(37-11+4-15) «2/13»

В. Д. Білодід,

кандидат філософських наук, старший науковий співробітник
відділу історії філософії України,
Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України,
м. Київ, Україна

e-mail: bilodid.vd@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3097-962X>

ІМАНЕНТИЗАЦІЯ АБСОЛЮТИЗАЦІЇ ТРАНСЦЕНДЕНТНОСТІ ХРИСТІЯНСЬКОГО БОГА У ФІЛОСОФСЬКО-БОГОСЛОВСЬКІЙ ДУМЦІ ГРЕЦЬКОЇ ПАТРИСТИКИ (III–X ст.)

Анотація: У статті порушуються і досліджуються в єдиному контексті дві взаємопов'язані проблеми: 1) підміни інтраатеїстичної онтології І. Христа теїстичною у християнській ортодоксії і, зумовленого цим, 2) пошуку іманентизації абсолютизації трансцендентності християнського Бога у східній патристиці. Автор поділяє думку К. Ясперса, згідно з якою Ісус Христос є одним з тих учителів людства, «що задавали міру» і стали основою могутніх філософських рухів. Показано, що Христос науки і філософії, з одного боку, а християнства – з іншого, істотно різні. Бог Ісуса перебуває і поза сотворенням і всередині нього (в людині включно), натомість офіційне християнство розділило Творця і тварне догмою про їх іншоприродність, що гранично ускладнило вирішення найголовнішої проблеми християнської філософії – поєднання людини з Богом. Спираючись на філософсько-богословські тексти грецької патристики, головним чином ісіхастів, автор простежує еволюцію двох основних форм згаданої іманентизації: у межах 1) наближеного до Христової онтології теоцентричного монізму і 2) панівного теїстичного дуалізму, дотримання догми різноприродності, відтак, незмішуваності єства Творця і людини. Системоположником першої

з цих форм бачиться Ориген, а одним з головних узасаджувачів другої – насамперед, Афанасій Олександрійський. Показана провідна роль в іманентизації «експериментаторів» східного християнства – ісіхастського чернецтва Візантії. Розкривається суперечність між свідченнями досвідного богопізнання містиків і доктринальним теїзмом. Суперечність, яка сягнула апогею в контрверзах «Божественних гімнів» Симеона Нового Богослова і була врешті-решт замирена (переконливо для одних, непереконливо для інших) Григорієм Паламою.

Ключові слова: християнська філософія, онтологія теїзму, онтологія інтраатеїзму, візантійський ісіхазм, грецька патристика.

Volodymyr Bilodid,

*Candidate of Philosophical Sciences (Ph.D.), Senior Researcher
of the Department of History of Philosophy,*

*H. Skovoroda Institute of Philosophy National Academy of Sciences of Ukraine,
Kyiv, Ukraine*

e-mail: bilodid.vd@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3097-962X>

THE IMMANENTIZATION OF THE ABSOLUTIZATION OF THE TRANSCENDENCE OF THE CHRISTIAN GOD IN THE PHILOSOPHICAL-THEOLOGICAL THOUGHT OF GREEK PATRISTICS (3RD–10TH CENTURY)

Abstract: *This article addresses and examines two interrelated issues in the history of Christian philosophy within a unified context: (1) the unconscious substitution by Christians of the intratheistic ontology of Jesus Christ with a theistic one within Christian orthodoxy; and (2) the consequent search for the immanentization of the theistic absolutization of the transcendence of the Christian God in Eastern patristics. The author, alongside K. Jaspers, views Christ as one of those teachers of humanity who "set the standard" and became the foundation of powerful philosophical movements. It is shown that the Christ of scholars and philosophers, on the one hand, and the Christ of official Christianity, on the other, are different; that the God of Jesus exists both beyond creation and within it (including within humans). Christianity, however, divided the Creator and the created by the dogma of*

their difference in nature, thereby complicating the central issue of Christian philosophy – the union of humanity with God. Drawing on theological and philosophical texts of Greek patristics, primarily those of the hesychasts, the author traces the evolution of two main historical forms of this immanentization: (1) the Christ-like “theocentric monism,” and (2) the dominant theistic dualism, with its strict adherence to the dogma of the unmixable nature of God and humanity. Origen is identified as the founder of the first form, and Athanasius of Alexandria as one of the chief proponents of the second. The leading role in immanentization is revealed to belong to the “experimenters” of Christianity – the hesychast monks. Their texts reveal the tension between experiential knowledge of God and theistic dogma – a tension that reached its peak in the controversies surrounding the “Divine Hymns” of Symeon the New Theologian and was eventually resolved – convincingly for some, unconvincingly for others – in the philosophical-theological system of Gregory Palamas.

Keywords: *Christian philosophy, ontology of theism, ontology of intratheism, Byzantine hesychasm, Greek patristics.*

Переростання Античності в Середньовіччя супроводжувалося, крім усього іншого, перетворенням у Візантії греко-римської філософії, творцями якої були хоча й неабиякі, але все ж тільки люди, на суто шкільну загальноосвітню дисципліну і домінацією органічно поєднаної з християнством філософії «за Христом», за одкровенням, як вважалося, втіленого як людина, але посутньо незрівнянно більшого за неї, Сина Божого, Месії Христа. Стаття присвячена дослідженню історії саме цієї християнської філософії у грецькій патристиці, точніше – постановці й аналітичному розгляді досі не поміченої в академічній науці проблеми залежності іманентизації абсолютизації трансцендентності Бога в цій патристиці від передусім онтологічних розбіжностей між вченнями Ісуса, з одного боку, і доктриною християнської ортодоксії – з іншого.

Безкінечність пізнавано-непізнавана. Тому істина, за одним із її визначень, – це процес; процес заглиблення в павутину взаємо-

зв'язків усього з усім, який змушує дослідників спиратися на на-
працювання фахівців різних галузей знання. Враховуючи здобутки
істориків середньовічної філософії (Е. Жільсона, В. Лур'є), візанто-
логів (П. Лемерля, С. Аверінцев, С. Сорочана), патрологів
(І. Мейєндорфа, Ю. Чорноморця та ін.), істориків християнства
(А. Гарнака, Е. Барта, М. Борга, Г. Вермеша, К. Еванса), теософів
(О. Блавацької, К. Майклса), автор якщо й претендує на щось, то на
обґрунтовану *постановку проблеми* та з'ясування засадничих ідей
та підходів до її дослідження, але не на її системно-завершене ви-
рішення, яке потребує вочевидь докладнішого, монографічного ви-
вчення.

Тематичний фокус статті – Візантія, її філософська, але й
богословська думка, оскільки в тамтешній культурі релігії випала
та роль, яку в сучасності відіграє наука. Християнську філософію в
латинській традиції репрезентує схоластика, а в грецькій чи не
найвиразніше – ісіхазм. В обох випадках – це релігійна філософія.
Але в західному християнстві вона культивувалася в основному в
університетах, а у східному – переважно в монастирях і скитах;
там – у контексті ухилу в раціоцентризм (посиленої уваги до логіч-
ної проблематики), тут – у контексті розвитку передусім серця (пі-
знання «серцембачущих»). Конститутивною для схоластики вважа-
ється, за С. Аверінцевим, дискусія про універсалії, а для ісіхастєсь-
кого філософування – пошук богобачення, містика досвідного по-
єднання з Богом.

Враховуючи сказане, не зайвим буде від початку застерегти
від перенесення на філософську думку східної патристики антич-
но-грецьких чи нинішніх уявлень про філософію. У святоотчій
традиції філософія спирається на догмати християнсько-релігійної
доктрини і служить її обґрунтуванню. За філософію в її справжності
Григорій Палама приймає «філософію богонатхненного Писан-
ня» [Триади 11. 1, 17. Тут і далі посилання за: 10], «собор тих, що
філософствують у Христі» [Триади 11. 1, 4] і вважає «філософію,
що відпала від обов'язкової мети всякої мудрості, богопізнання,
збожеволілою» [Триади 11. 1, 23]. І це позиція, за тогочасними уяв-
леннями, філософського ерудита, який, однак, бачив грецьку філо-

софію «відміненою» вченням Христа. Відтак, зверхньо запитував: де в її книгах «правило відлюдницького і дівственного життя, де розповіді про боріння і подвиги, які спонукали б читачів до наслідування?» [Triadi 1. 1, 4]. У християнській державі відповідником філософа в античній Греції є присутньо монах, а власне філософією – його «розумове ділання», процес самоперевершення у світлі настанов «мистецтва мистецтв і науки наук» (Н. Стіфат) – чернечого способу життя. Звідси ототожнення «справжнього філософа» з тим, хто затоваришував з Богом, з тим, хто, як зазначає Григорій Синаїт, «має надприродне з Богом поєднання, явне і незмінне», і став Його «другом» [Cap. 127, col. 1292. Посилання за: 25]. Грецький філософ – це той, хто любить мудрість, а візантійський – той хто поєднався з її першоджерелом – з Богом. Проте, хоч би як святі отці дистанціювалися від «зовнішніх філософів», святоотча думка все ж занурена, хоча й на свій лад, у традиційну філософську тематику, а саме – в осмислення проблем Бога, світу та людини, але переважно в контексті христосентризму.

Що й зрозуміло. Християни – учні Христа. Його вчення – їх першоджерело, їх доктрина – його витлумачення. Міра адекватності цього витлумачення – сфера компетенції не лише церковних богословів, а й учених і філософів. К. Ясперс присвятив перший том тритомового історико-філософського дослідження «Великі філософи» висвітленню вчень Сократа, Будди, Конфуція та Ісуса. Хтось може вагатися, зазначає Ясперс, перш ніж назвати їх філософами. «Але вони мали також надзвичайне значення для всієї філософії» і «стали основою потужних рухів філософської думки» [26, с. 46]. К. Ясперс називає цих духовних учителів *людьми, які задають міру* (die massgebenden Menschen) і ставить їх «попереду і поза всіма іншими», кого ми, «відповідно загальній думці», називаємо «філософами» [26, с. 46].

Яку ж «міру», які дороговкази задає євангельський Ісус, що перебуває в єдності з Богом, своїм послідовникам, шукачам цієї єдності? Чи пішли учні за Вчителем у вирішенні ключового для успішності пошуку богобогащення питання про відношення Бога зі світом та людиною?

Творець світу та людини може перебувати 1) поза і над своїм сотворенням (трансцендентність Бога), 2) всередині творива (Бого-іманентність) або 3) поза і всередині сотворення. Перший з цих варіантів збігається з позицією *теїзму*, другий – з різними формами *пантеїзму*, третій – *інтратеїзмом*. Теїзм властивий авраамічним релігіям, філософії томізму, пантеїзм – адвайті-веданті, християнській містиці, німецькому ідеалізму, а інтратеїзм – найвиразніше вченням Будди та Ісуса. Із погляду офіційного християнства, Ісус та християни – теїсти. Це так, коли говорити про християн, і не так, коли йдеться про Ісуса.

Ця розбіжність між вченнями Христа і християн, як буде показано далі, саме й породила їх нагальну потребу в іманентизації абсолютизації трансцендентності Бога і є основою світоглядно-філософського контексту даного дослідження.

Ми звикли вважати атеїстів свідомо боговівідокремленими. Але перебувати у свідомості боговівідокремленості можна не лише через заперечення існування Бога, а й через релігійну віру у свою відокремленість від Нього (а Його – від себе), що властиво теїзму. Старий Завіт пов'язує цю боговівідокремлюючу свідомість (і розум) з «гріхопадінням» наших архетипів – Адама і Єви, а у світлі новозавітного одкровення ця свідомість може виникати через те, що визнання: «Все через Нього сталося» не доповнюється визнанням, що в усьому, «що сталося», перебуває Той, через Кого все сталося [Ін 1, 1-3]. Приймаючи старозавітного Бога-Творця і не сприймаючи Його новозавітну нероздільність зі своїм сотворенням, людина готова стати теїстом, але не готова перейти на інтратеїзм – онтологією Ісуса Христа.

Ми бачимо його в середовищі людей, занурених у свідомість теїстично-віросповідної боговівідокремленості. Якою могла бути мета Христа в цій ситуації? Хоча в його місії є різні аспекти, чи не найголовніший і власне метафізичний серед них – це *переміна розуму* («метанойя»). Вражаючи нас (і оточення Ісуса) незвичність вчення Христа – «любіть ворогів ваших» [Мф 5, 44] та ін. – пояснюється саме тим, що воно дається з рівня христорозуму й христосвідомості єдності, а сприймається, зазвичай, у ментальних

межах свідомості розділення єдності на протилежності, відтак – і конфліктності. Тому типовою реакцією іудеїв на проповідуваний Ісусом інколи вже неприхований інтраїєзм було хапання за каміння, щоб покарати «святотатця» [Ін 10, 30-31, 38-39].

Майже всі аспекти життя і вчення євангельського Ісуса – це або *практична демонстрація* нероздільності Творця зі своїм творенням – з людиною, яка проявила в собі Христа, або *проповідь* з позиції цієї нероздільності. Євангеліє Христа – це звернена до людей Блага Вість про те, що: «Царство Боже (отже, і Бог. – В.Б.) всередині вас є» [Лк 17,21]; що ви, люди, потенційно є кимось більшим, ніж тільки людськими істотами. Бо якщо Бог всередині нас, то ми *Його частини*, які, за поняттям, невіддільні від цілого і є Його проявленням. Якщо Бог всередині нас, то ми – Його *онтологічне поширення*, відтак, *співприродна* з Його буттям духовна індивідуалізація. Що, своєю чергою, означає, що Творець сотворив нас *із Себе*. Тому, покликаючись на старозавітну псалму, Ісус нагадує людям: «ви боги» [Ін 10, 34]. У самій же псалмі сказано більше: «Ви – боги, і сини ви Всевишнього всі...» [Пс. 81(82), 6]. Боги і сини, перебуваючі, ясна річ, у процесі *доростання до Себе в Бозі*. Бо навіть Христос – це ще не весь Бог: «Отець Мій більший за Мене» [Ін 14, 28]. «Більший», але – і це принципово важливо, – *онтологічно не інший*.

Христос увіч продемонстрував, що бути тільки людиною – це не все, на що ми спроможні. Нам, за Ісусом, суджена інша «міра» (здаючи К. Ясперса) – *бути як він, Христами*. Із погляду мудрості духовних традицій, те, *чого досяг один, може досягнути кожен*. І, ніби на підтвердження цього, Ісус обіцяє: «...хто вірує в Мене (настільки, що готовий в усьому наслідувати. – В.Б.), діла котрі творю Я, і він сотворить, і більше цих сотворить...» [Ін 14, 12], тобто стане в рівень з Ісусом, отже – Христом.

Проявивши в собі властивий кожному потенціал Христа, Ісус намагався пробудити в людях хоча б проблиск усвідомлення ними і себе здатними до цього. І хтось духовно пробуджувався, але для більшості побачене і почуте сприймалося як щось хвилююче, але таке, що не відповідало їх почуванню себе смертними істотами,

неусувно відокремленими від Бога. І зрештою ця ідентичність взяла гору. Оскільки Христа бачили єдиним з Богом, таким, що говорив від Бога і творив чудеса як Бог, то після палких дискусій християни дійшли висновку, що Ісус Христос і є Сам Бог. Духовне вчення Вчителя *внутрішнього шляху* виходу з дуальності в *Єдність* було перетворене на релігію втіленого неповторно-єдиного Сина Бога, здатного *зовні* дарувати віруючим у нього звільнення від усіх гріхів, вічне життя і т.ін., словом – спасіння. Реального Христа заступив ментальний образ догмату Христа, а Христа, як приклад для наслідування, – Христос-ікона. Усупереч сокровенному прагненню Ісуса започаткувати традицію *руху Христів*, виник *рух християн*, у якому, як наголошує підсумувач шести віків розвитку грецької патристики святий Іоан Дамаскин (VIII ст.) у своєму *«Точному викладі православної віри»*, запанував консенсус відносно того, що «...не було, і немає, і ніколи не буде другого Христа з божества та людськості, який в божестві і людськості один і той же досконалий Бог і досконала людина» [17, с. 83]. Це означало, що ви не можете наслідувати приклад Христа і стати таким, як він.

Переїнявшись витлумаченням теїстично-дуально старозавітним баченням сотворення усього «з нічого» [11Мак 7, 28], християнська ортодоксія розминулася з новозавітним – у *Пролозі до Євангелія від Іоанна*, де ніщо, сотворене через Бога-Слово, не було сотворене «без Нього» [Ін 1, 1-3], Його присутності в сотвореному. За християнською доктриною, Бог творив усе не з *Себе*, а *від Себе* «з нічого». Тому, як вважається, сотворене не співприродне з Творцем і є «в якомусь сенсі – ніщо» [35, с. 59].

Звідси, не властиве Ісусові, але підмуркове у християнській філософії та богослів'ї, поняття «абсолютної трансцендентності Божественної природи» [35, с. 62]. Іудео-християнська традиція, як відзначається, породила раніше нечуване – *поняття абсолютно тварного* [31, с. 58], уявлення про онтологічно-нездоланну *прірву* між Творцем і творивом, чітко артикульоване св. Іоаном Дамаскиним: «все віддалене від Бога, але не місцем, а природою» [17, с. 26]. І ця «відстань природ» бачиться вічно безмежною. Тому вся християнська метафізика, «пройнята онтологічним дуалізмом»

(В. Зінківський), у межах якого людина, зазначає неотоміст Е. Жільсон, «не належить до божественного порядку» [30, с. 58].

Ця довершено-теїстична онтологія зладована в християнстві з відповідним станом розуму та свідомості – з їх дуальністю. Підміна моністичної онтології Христа дуалістичною, нерозділеною, з погляду христорозуму, реальності – розділеною, з неминучістю супроводжується її поляризацією в розумі на дві протилежності та підміною нерозділеної реальності створеним у контексті названої поляризації *ментальним образом реальності, який приймається за саму реальність*.

Діадох Фотікійський (друга половина V ст.) – один з тих, кому вдалося угледіти одну з родових прикмет дуалістичного розуму. Із причини біблійного гріхопадіння, зазначає святий, «розум наш посковзнувся у двоякість відання», у «потребу, хоч би не хотів того, в одну і ту ж саму мить думати про погане та добре [про істинне й хибне, буття і небуття тощо. – В. Б.]», бо, як гадає Діадох, «пам'ять людська через Адамів переступ розділилася на двояке міркування» [15, с. 88]. На свій лад вказували на цю особливість розуму «падшого Адама» М. Сповідник, Г. Палама. І хоча це залишилося цінним, але загалом побіжним спостереженням, уся патристика просякнута прагненням св. отців до вивищення в «розум Христовий» [1Кор 2, 16].

Шануючи розум, східна патристика високо поціновує *досвід*, питома вага якого в латинській та грецькій традиціях є дещо різною. Християни Заходу пішли більше за Арістотелем, а християни Сходу – за містикою Платона та неоплатонізму. Там переважала схоластика, тут – досвідна аскетика. Схід, передусім ісіхазм, надбудовує «над вірою досвід» [Триади 11. 1, 29], бо, зазначає Г. Палама в *Першому листі до Варлаама*, небезпечно розмовляти про Бога, не навчившись розмовляти з Богом.

Офіційно-християнський теїзм прикрив Христовий інтратеїзм, але не зміг ні остаточно його вилучити з Нового Завіту, ні задовольнити неусувну потребу християнина в єднанні зі своїм Творцем. Православний Схід відреагував на теїзм фокусуванням східно-християнського досвіду і філософсько-богословської думки на

доктрині, за неоплатонічним терміном, *теозису*, *обоження* людини через досягнення прямого зв'язку з Богом, через іманентизацію абсолютизації трансцендентності Бога і, нерідко, розмивання офіційного теїзму в містиці ісіхазму. Хоча типовою була ситуація, коли досвід виводив ісіхастів за теїстичні ментальні рамки, а ортодоксальні переконання містиків змушували їх втискувати його в ці рамки. Що й розглянемо далі, враховуючи намічені світоглядно-методологічні орієнтири.

Ісіхазм вважається одним з найбільших духовних надбань візантійської цивілізації. Його вважають духовним ядром східно-православного християнства. Стрімко проеволюціонувало, як зазначається, від скептично-негативного ставлення до ісіхазму до визнання його загально-християнським набутком і західне християнство.

Визначально-сутнісним у цій містично-споглядальній традиції є внутрішньо-молитовне «розумове ділання», зазвичай, монаха-мовчальника, оперте на «Ісусову молитву», заради обоження через поєднання з Богом і Його Христом. Батьками ісіхазму і рушійною силою його поглиблення були насамперед монахи, досвідно-експериментуючі і шукаючі життя з Богом і в Бозі. Нас цікавить не повнота ісіхазму, а виключно один його аспект, а саме – особливості парадоксального «подолання без подолання» ісіхастами теїстичного онтологічного дуалізму.

Іманентизація абсолютизації трансцендентності Бога проявилася у грецькій патристиці переважно в двох крайніх формах: 1) через ствердження спорідненості, навіть вірогідної співприродності, Бога і людини та 2) в межах наполягання на їх різноприродності. Першу з цих форм системно започаткував Ориген, а другу – передусім Афанасій Олександрійський, або Великий.

Ориген (бл. 185–254) жив до виникнення монашества, але був його провісником як своїм надмірно-аскетичним життям, так і філософсько-богословським виправданням милого серцю ченців спірітуалізму. Серед християнських письменників Ориген стоїть окремо. Ясно відчувається, що він – інший, що він – геній, зачинатель нового, в даному разі – першої і посутньої в багатьох відно-

шеннях ніким не перевершеної філософсько-богословської системи християнського віровчення. За припущенням П. Флоренського, Оригена наснажував сам Христос. Творчість Оригена пошукова. Будучи знавцем грецької філософії, він, за Памфілом Євсеевієм, знався на Платоні [Eccles. History, VI, 19. p. 58. Посилання за: 28], вважав його великою людиною, яка майстерно приховувала (як і сам Ориген) від натовпу великі істини [*Contra Celsum*, IV.39, col. 1092, Посилання за: 38]. Але головним джерелом натхнення християнського мислителя була, звичайно, Біблія. Він знав і розумів її як ніхто. І, на відміну від тих, хто через три століття після його смерті (на V Вселенському соборі, 553 р.) анафемували, вичитав у ній не теїзм, а, якщо скористатися терміном І. Мейендорфа, «теоцентричний монізм».

Ориген – це умо-, духоцентрист. Його Богом богів є Отець – джерело божественності Сина (Бога Слова) і Святого Духа. Загалом же, Бога Ориген розуміє як просту натуру і цілісний розум (*natura illa simplex et tota mens*) [*Περὶ ἀρχῶν*, I.1, 6, col. 125. Тут і далі посилання за: 37], як просту розумну природу (*intellectualis natura*). Вона субстанційна і для Нього і для тварі, бо Бог-ум вічно творить те, чим є за своїм єством – «розумні субстанції» (або, за іншими номінаціями, «нуси», «розуми», «розумні тварі»). Ми всі, за апостолом Павлом і, як виглядає, за Оригеном, є «родом Божим» [Діян 17, 29], відтак, родинно-споріднені за єством з Зачинателем роду, що і дає змогу нам *жити, рухатися й існувати Ним* [див. : Діян 17, 28; *Περὶ ἀρχῶν*, II. 1, 3] та пізнавати Його.

У космології Оригена кінець збігається з початком. Звідси ключове значення *першосотворення*, в якому Бог сотворив нас у духовному світі як «розумні субстанції», духовні істоти, які, «не будучи первісно людьми», перебували «в божественності» [*In* XXXII, 11, col. 792. Посилання за: 39]. А коли ми відпали від єдності зі своїм Отцем, то, вже як одягнуті в «одежу шкуряну» [Бут 3, 21] люди, опинилися в *другосотворенні* – в матеріальному світі. Він, як і людський стан – інструментальні, освітньо-виправні за призначенням. Бо бути людиною – це сором, свідчення падіння, гріховності. За біблійною візією, людина – «брехун» [Пс. 11 5,2; за

синод. перекл.]. Це сказано, запевняє Ориген, щоб ми не затримувалися у цьому ганебному для нас, як духовних істот, стані [див.: *In In.* XX, 23, col. 641]. Додому, в духовний світ, повертаються не тіла і не душі, а те духовно-безсмертне, що заховане в нас. А коли ми відновимо свою справжність, то, за перекладом бл. Ієроніма, будемо перебувати в тому самому стані, в якому перебуває Бог [*Περὶ ἀρχῶν* III. 6, 1, col. 355]. Отже, як боги. Що й зрозуміло, оскільки, за висновком бл. Ієроніма, в *Оригена Бог і всі «розумні тварі» є якоюсь мірою однієї сутності* [*Περὶ ἀρχῶν*, IV.3, 36, col. 411–412. (Курсив мій. – В. Б.)].

Покладаючись, через втрату грецького оригіналу, на латинські переклади головного твору Оригена А. Руфіним та на фрагменти перекладу бл. Ієроніма, маємо визнати, що Ориген відстоював, за Руфіновим перекладом, «спорідненість» Творця і тварі [див.: *Περὶ ἀρχῶν*, IV.3, 37], а за надійнішим Ієронімовським – їх, несумісну з теїзмом, *сутнісно-субстанційну співприродність*.

Непричетний Ориген і до теїстичного вивищення Ісуса Христа над людиною, який нібито інший за *природою* від неї. Оригенів Христос є за першосотворенням таким самим тварним «розумом» («розумною субстанцією»), як і всі ми. Але, на відміну від нас, цей «нус» зберіг первісну єдність зі Словом, через яке «все сталося» [*In* 1, 3]. Що дало йому можливість, уже в матеріальному світі, втілитися у цій «душі» й остаточно поєднатися з нею «в один дух», даруючи право «називатися Його (Бога Слова, власне Сина Божого. – В.Б.) іменами» [*Περὶ ἀρχῶν*, IV.3, 31, col. 405–406]. Це означає, що в Оригена, як зауважував ініціатор анафем на нього імператор Юстиніан, *людина стала Христом*, досягнувши цього своїми доброчесностями.

Ориген, таким чином, знав інших, ніж за пізнішим Нікео-Константинопільським Символом Віри, Бога, Христа і людину, а зрештою – й інше християнство; християнство онтологічної єдності Творця і сотворіння; християнство, в якому Бог є всім у всьому й, водночас, понад усім [див.: *Περὶ ἀρχῶν*, IV. 3, 31], що дуже нагадує панентеїзм або інтраїтеїзм, але ніяк не теїзм. Хоча це християнство Ориген приховав. І, за бажання, в літературній спадщині мислителя

можна знайти окремі висловлювання, фрагменти і на користь теїзму.

Учення Оригена не непомильне, однак більш суголосо не вісченням (і духом) Христа, ніж те, яке запанувало у Християнській ортодоксії, не останньою чергою завдяки і тому, кого ще за життя називали «стовпом Церкви», а пізніше – «батьком православ'я», а саме – архієпископу *Афанасію Олександрійському* (293–373). Це була неабияка особистість з огляду на її розум та здатність займати позицію «один супроти всіх». Шанувальники бачили св. отця епохальною постаттю, а вороги – багатим і впливовим чоловіком, здатним, як відзначає Е. Пейглас, на що завгодно.

Ориген жив за часів державного переслідування християн, а св. Афанасій – за часів державно-юридичної легітимізації й міцніючого одержавлення християнства, догматичної кристалізації в ньому думки і віри. Найбезкомпромісніші кинулися тоді в просякнуте оригенізмом чернецтво, натомість у церковній ортодоксії гору остаточно взяв теїзм. І чималий внесок у це вніс саме св. Афанасій. Якщо в Оригеновому християнстві було ще багато духовного вчення і мало власне релігії, то у св. Афанасія навпаки – вчення повністю підпорядковується творенню релігії, міфологем, наділенню «реальністю» нереального.

Патрологи, зокрема І. Попов, Г. Флоровський та ін., ще в перші десятиліття минулого століття визначили, що саме св. Афанасій вперше у грецькій патристиці рішуче наполягав на онтологічній, отже, граничній протилежності між Творцем і тварним. Вони саме в цього отця Церкви розділені не «місцем.., а лише єством» [*Проти аріан* 111. 22. Посилання за: 3] і тому «анітрохи» неподібні й неспоріднені. Яка може бути «подоба в Сущого з не-сущим», між Творцем і тим, що створене «з нічого» [*Проти аріан* I. 21], між Його простою (не ділимою) духовною природою і складним (ділимим) єством тварі? Вони не співвимірні. Тому хоч би скільки цей святий отець говорив про їх поєднання, воно насправді є завжди *поєднанням непоєднуваного*.

На онтологічній неспіввимірності базується і його христологія, в якій Ісус Христос – це, на відміну від людини, і Бог, і лю-

дина. Св. Афанасій прославився непохитним протистоянням христології пресвітера Арія (бл. 256–336), «аріанству». Їх бачення Христа проявило два крайні варіанти теїстичного викривлення. Арій онтологічно зрівняв Христа з людьми, але відмовив і їм, і Христу в онтологічній спорідненості з Богом [див.: 24, col. 10-24]. Натомість св. Афанасій зрівняв Христа з вищим Богом, відмовивши людям в онтологічній спорідненості з ними обома. При цьому і в Арія, і в св. Афанасія ніхто не є Богом, крім Бога, бо в обох людина – поза Ним. Тому і єретик, і святий розминалися з онтологією (відтак – і христологією) Ісуса.

Св. Афанасій нажив також славу *вчителя обоження*. Йому належить, як вважається, оприявлена вперше в латинській патристиці Іринеем Ліонським (бл. 130–202), часто повторювана і, в скоригованому вигляді визнана «класичною», «формула» обоження: *Бог став людиною, щоб людина стала Богом* [див.: *Слово про втіл. Бога Слова*, 54. Посилання за: 2; *Про явлення у плоті Бога Слова*, 8. Посилання за: 4]. При цьому святий отець вкладає у свою ідею обоження сенс, у який можна хіба що вірити, але аж ніяк не зрозуміти.

Афанасієва концепція обоження спирається на його витлумачення догми про Боговтілення. За цим витлумаченням, вчоловічення Бога-сина немов реалізувало другий акт божественного антропогенезу, під час якого падша людина перетворюється на «нову твар». Оминаючи деталі, все зрештою зводиться до того, що коли Бог Слово втілювався як Ісус Христос, то, прийнявши «наше», зодягнув усіх нас у «Своє» [*Посл. до Єпиктета*, 6. Посилання за: 5] внаслідок здійсненого в такий спосіб, наскільки можна зрозуміти, обоження *людської природи загалом*, отже – і кожного з нас.

Ця концепція, з деякими пізнішими уточненнями, набула загальнохристиянського поширення, хоча вона змушує замовкнути розум навіть церковних богословів і, зазвичай, приймається в патристиці без раціонального обґрунтування, «за умовчанням», як істина віри. Але є свої права і свої запитання до св. Афанасія і в розуму.

Як людина, створена «за образом і подобою» Бога [див.: *Бут* 1, 26], може бути при цьому полярно протилежною Йому за природою? І чи не впливає з онтологічної різноприродності Творця і тварі їх взаємна автономність? Навіщо людині шукати єднання з Богом, якщо в Нього зовсім інша, недоступна їй, природа? Хіба не розумніше домагатися балансу, цілісності на основі власної, а не протилежної, природи?

Чи не виглядає біблійне падіння людини в контексті теїстичної онтології скоріше закономірним, ніж ситуативно зумовленим? Якщо людська природа протилежна Божій, то чому, дослухаючись до неї, людина мала діяти богослухняно, а не богоборчо?

І чи не логічним буде припустити, що за онтологією св. Афанасія, Бог помилився, створивши людину з полярно протилежною Йому природою, і, коли це зрозумів, то послав Сина виправити помилку – обожити, як вважає святий, людську природу через Боготвілення?

Онтологія св. Афанасія (та його однодумців) істотно відрізняється від Христової. Ця спирається на єдність Творця і сотворення, та – на їх розділення. Ісус Христос і св. Афанасій мали справу з мирською людиною, зануреною в почуття (й ідентичність) відокремленості від Бога, але відреагували на це прямо протилежним чином. Христос вважав такого роду почуття наслідком ілюзій дуальної свідомості й намагався звільнити людей і від ілюзій, і від цієї свідомості, увіч демонструючи, зокрема, *богоприроду людини* через владу христорозуму над матерією («чудеса»). Натомість св. Афанасій, замість розвіювати ці ілюзії, прийняв їх за основу своєї онтології.

Світогляд Христа є теомоністичний, а у св. Афанасія – дуалістичним, оскільки він розділив Божу всеєдність христовчення на Творця і на те, в чому немає природи Творця, отже, і Його самого. Це була підміна Христового інтратеїзму теїзмом. І він, і ця підміна – справа, зрозуміло, не одного св. Афанасія, але деякі з базових засад у теоретичне обґрунтування цієї підмини заклав передусім він. Тому його онтологію можна вважати віхою на шляху розходження християнської ортодоксії з Христом.

Христове вчення в цілому, онтологія, зокрема, спираються на достовірностях містичного досвіду Ісуса, а богослів'я св. Афанасія – переважно на теоретизування, в опції Христа – на *нереальність розділення реальності*, і тому було приречене дійти суперечності, конфлікту з досвідом взаємодії із самою реальністю, що й побачимо далі.

Розминувшись з Христом, святий Афанасій розминувся і з Оригеном. Вони теж антиподи. Тому в їх наступників була можливість вибирати, на жаль, після анафем 553 р., уже між «еретиком» і ортодоксом, філософія і богослів'я розділення (дуальності) якого ставили перед шукачами поєднання з Богом (що є метою і сенсом релігії), здавалося, нерозв'язану проблему іманентизації абсолютизації трансцендентності теїстичного Бога в межах і на основі непопущності цієї абсолютизації (і, відповідно, теїзму).

Поруч зі св. Афанасієм нову главу у творення християнської доктрини вписали каппадокійці Василій Великий (329–376), його молодший брат Григорій Ніський (335 – після 394) та *Григорій Назіанзен, або Богослов* (329 – бл. 390). Він є найцікавішим для нас. Виученик шкіл обох Кесарій, Александрії, Афін, платонік, неперевершений красномовець («християнський Демосфен»), симпатик Оригена (але й шанувальник св. Афанасія), «батько філософів» (як себе називав), візіонер й ісіхаст за натурою, Григорій Богослов не боявся мати власну думку, яка не завжди збігалася з догмами ортодоксії. Він парадоксальним чином поєднує теїзм, наполягання на незмішуваності природ Творця і тварі, з тяжінням до ототожнення цих природ, з наголошуванням на тому, що у створеній за «образом Божим» людині заховане щось онтологічно спільне з Божим Першообразом. В «обох, – зазначає цей отець Церкви, – царює єство розуму» [*Похвала дівству*, 95. Посилання за: 8]. Та більше: людина є «частиною (отже, і поширенням. – В. Б.) Божества» [*Слово* 14, 7. Посилання за: 7], «має у собі» «частку Божества» [*Про людську чесноту*, 135. Посилання за: 9] і є «створений Бог» [*Про людську чесноту*, 130]. Ця антропологія нагадує скоріше оригенівську, ніж афанасіївську, хоча в текстах св. Григорія не бракує й суто теїстичних тверджень.

Афанасій Великий, каппадоксійські отці – це церковні діячі, єпископи, теоретизуючі автори богословсько-філософських праць, творці тринітаризму та христології. Але, поруч з догматистами, у IV ст., як зазначалась, виникає чернечий рух *практиків*. Ті спиралися переважно на логічні міркування, а ці – на досвідне розширення, вивищення свідомості й поєднання з Богом. Виникає ґрунт для появи розбіжностей між догматистами і містиками, візії (та концептуалізації) яких, зазвичай, балансують між ортодоксальним теїзмом і різновидами крामольного пантеїзму.

У все ще до кінця не розпізнаного автора «Духовних бесід» та «Повчань» *Псевдо-Макарія Єгипетського* (IV ст.), пустельника, на якому, за свідченням Антонія Великого, «почив» його дух, це балансування невиразне, але є. Антропологія цього, за відгуками сучасників, «Бога на землі» спирається на ідею перенародження від Духа в Христі і, як виглядає, Христом. Бо, як наголошує монах-чудотворець, Ісус закликав «всіх людей» прийти в ту саму міру досконалості Христа, яка була притаманна Ісусу.

Обгородившись теїстичними застереженнями, Псевдо-Макарій релятивізує те, що теїзм абсолютизує. Бог, зазначає містик, створив людську душу як власну оселю для поєднання й співтовариства із Собою [*Нот.* XXVI, 8, S. 150. Посилання за: 32] і не ховається від нас, а стає видимим для тих, хто любить його [*Нот.* IV, 13, col. 481. Посилання за: 32]. Спираючись на свій досвід, преподобний запевняє, що Христос удостоює людей бути причасниками своєї сутності [*Neue hom.* VIII, 2, S. 38. Посилання за: 36]; що коли душа «приліплюється» до Господа, а Він – до неї, то вони вчиняються в один дух і в одне злиття і в один ум [*Neue hom.* XXVI, 6, S. 149]. Твори містика просякнуті духом теофаній і радістю того, хто досяг єдності з Христом, відтак – і обіцяної ним спроможності творити Його «діла».

Батьком чернечо-платонізуючої антропології вважається *Євагрій Понтийський* (345–399), вчення якого засуджувались на кількох соборах (помісних і Вселенському), що не завадило його поширенню. Термінологія та цитати із творів авви зустрічаються «майже в усіх» письменників грецької патристики до Палами

включно [34, с. 135]. Анафеми ортодоксів явно розминалися з запитами духовних шукачів.

Євагрій є спадкоємцем ідей Оригена і безпосереднім учнем Василя Великого, Григорія Богослова та Макарія Єгипетського. Писемна спадщина ісіхаста двошарова: «для всіх» і «для вибраних», здатних розуміти підтекст [див.: Evargius Ponticus, *Capita practica...*, col. 1221, Посилання за: 27]. Що приховував «цей філософ пустелі»? Крім іншого, виразну *іманентистську тенденцію*, найповніше виписану в духовному заповіті авви – «*Посланні до Меланії*».

Будучи людиною пост-нікейської доби, Євагрій тяжів до бачення Бога за донікейсько-оригенівськими уявленнями. Власне Богом авва вважав Отця, якого розумів як Ум. Вчення Євагрія по суті *ноологічне*. Він, як зауважив В. Лур'є, ототожнює сутність ума із сутністю Божества, а це означає, що не лише Бог – це Ум, а й що ум – це Бог.

У космології Євагрія поділяв оригенівську ідею про подвійне творення, за якою Бог-Ум спочатку створив в умоглядному світі розумні істоти («уми», «логоси»), а після їх падіння – матеріальний світ, арену для їх духовного зростання заради повернення «додому», у світ Бога. При цьому саме *спільність ества ума* Творця і творення уможливує їх усвідомлену єдність на початку і у фіналі еволюції «умів» [див.: 29, с. 613–619].

Євагрій – вождь єгипетського чернецтва IV століття, учитель «духовного ділання». Він навчав ченців єднаючому з Божеством молитовному *самозаглибленню ума*, за якого він проявляв, як свідчить авва, *нетварну світловидність* свого ества і бачився як «світлоподібний» [29, с. 553]. Це сприймалося як *Бого-Умотеофанія*, як *проявлення Ума в умі*, відтак, як свідчення притаманної йому, власне нам, *Богоіманентності*, несумісної с теїзмом.

Псевдо-Діонісій Ареопагіт (друга половина V – початок VI ст.) – автор першої власне містичної філософсько-богословської системи Візантії (один із трактатів Корпусу Ареопагітик так і називається: «Містичне богослів'я»). Її автор натякає на свою здатність, «завдяки Ісусовому світловодству» [Церк. ієрарх., 7. Розгляд 1. По-

силання на Ареопагітики за: 16], бачити те, що іншим не видно. Винятковість бачення породила винятково незвичні твори – багаті неоплатонічними мотивами і бідними (щоб не сказати більше) на замилювання догматами. Проте це не завадило Церкві – що дехто вважає «дивом», – прийняти трактати «небезпечного платоніка» (М. Лютер).

Бог Псевдо-Діонісія, перебуваючи поза матеріальним світом, є водночас його *субстанцією* [див.: *Про бож. ім.* 11, 2] і, всупереч теїстичному креаціонізму, творить «все із Себе» [*Про бож. ім.* 10, 1]. Тому є Тим, «завдяки Якому, з Якого, Яким, у Якому і в Якого все існує, складене, перебуває, утримується, заповнюється і повертається» [*Про бож. ім.* 13, 3]. Бог «перебуває Весь у всьому» [*Про бож. ім.* 11, 2]. Тому все існуюче – це Він. Будучи трансцендентним, такий Бог є водночас іманентним буттю.

В епістемології Псевдо-Діонісій виходить з того, що способи світопізнання непридатні для богопізнання. Оскільки Бог – поза поняттями й образами тварного світу, то Він – поза і тим станом розуму, що сформований взаємодією зі світом. Звідси опора на містичне пізнання. Містика в Ареопагітиках, на думку Ізабелль де Андія, *апофатична й екстатична*. Апофатизм стверджує Божу потойбічність, а концепція екстазу – Богодосяжність через «зупинку» розуму посейбічності. «Надрозумний» досягається «надрозумно», надраціонально – через прорив із раціонально-лінійного стану розуму в нелінійно-інтуїтивний, бо «божественне треба пізнавати не нашими силами, але повними самих себе із самих себе виходом і в Божих» наверненням [*Про бож. ім.* 7, 1]. Поєднання з божеством постає, таким чином, поєднанням з *Незвіданим*, яке відбувається *невідомо як*, але проживається як цілком реальне.

Ареопагітики – основа середньовічної містики і філософії. Навіть в аквінатовій «*Сумі теології*» патрологи нарахували близько 1700 цитат із творів загадкового християнина-неоплатоніка, який пропонував християнству інші базові принципи, ніж Афанасій Великий.

Великим шанувальником і коментатором Ареопагітик був монах, творець третьої у грецькій патристиці богословсько-

філософської системи, мислитель великої сили думки, але напрочуд темного стилю її викладу, *Максим Сповідник* (580–662/663). Він виклав свою «систему безсистемно» (І. Мейєндорф). Максим жив після гонитв імператора Юстиніана на грецьких філософів і анафем на платонізуючу думку, в час, коли теоцентричний монізм став ересю, а теїстичний дуалізм – непохитною ортодоксією. І Максим – це загалом прийняв, але зосередився на поєднанні розділеного.

В онтології мислителя уможгадний світ перебуває в чуттєвому, як душа в тілі [*Містагогія*, 7. Посилання за: 20]. А вони обидва, своєю чергою, занурені, за В. Петровим, у власне нетварну сферу логосів (що перебувають у Божій вічності думок-велінь Бога). Творець і тварне поєднанні при цьому за взірцем халкідонського оросу – «нероздільно», але «незлитно», бо нетварне й тварне не поєднуються «в єдину сутність, за нездатністю до прийняття одного й того самого логосу» [*Amb.*, col. 1035A. Тут і далі посил. за: 33].

Однак сенсом і метою буття є, на переконання Максима, все-таки розкриття єдності Творця і творення. У цьому розкритті є «початок», «середина» і «кінець». І лише в «середині» буття (твориво) виглядає відокремленням від Бога. Переломним у метаісторії є Боговтілення. Воно – передвічний задум Творця, спрямований на обоження людини, а через неї – і всього творива.

Людину Максим розуміє за Арістотелем (й імператором Юстиніаном), а саме – як нероздільність душі та тіла [див.: *Amb.*, col. 1101A–1101C], але й за Платоном – як посутнього Бога (бо Вседосконалий і Всеблагий творить виключно відповідно до цих богоякостей). Людина в Божому задумі, в логосі і в судженому за ним обоженні є Богом (там – потенційним, тут – реальним). В ідеалі, зазначає Максим, кожен з нас може стати Богом, отримуючи від Бога буття Бога [*Amb.*, col. 1084A]. Метою Боговтілення, крім іншого, саме і є подолання розділення між тварним і нетварним. Через обоження «тварне єство» постає «одним і тим самим», що й нетварне, а обожений «сприймає замість себе всього Бога» і «стає всім, чим тільки є Бог», але без ототожнення з Його сутністю

[*Amb.*, col. 1308B]. Це, звичайно, «чудо» [див.: *Amb.* col. 1308B, 1280D], але тільки воно і може поєднати різноприродні істоти.

Хоч би скільки і як Максим писав про «єдність», навіть про «тотожність» Бога і людини, він ніколи не забуває відзначити, що будь-яка єдність «жодним чином не зменшує їх (Творця і тварі. – В. Б.) природну і сутнісну відмінність» [*Запит.-відпов. до Фал.*, 60, 2. Посил. за: 19]. Людина, за святим Максимом, є «частинкою Бога» лише в модусі свого нетварного логоса, перебуваючого в Бозі. Євангельський фрагмент [*Лк* 17, 21] про Царство Боже всередині людини Максим тлумачить етично [див.: *Глави II*, 92. Посил. за: 18], безпечно для теїзму. Максимова іманентизація Бога в людині принципово обмежена переконанням мислителя в тому, що людина «ані за природою, ані за відношенням, не має (підстав) бути або називатися Богом, але з благодаті й становищем стає й іменується [таким]...» [*Amb.*, col. 1237A]. Ця позиція й богословсько-філософська система св. Максима загалом, як зазначається, лягли в основу підручників догматики.

Упродовж майже трьох століть по смерті Максима історики не бачать скільки-небудь визначного візантійського містика-письменника. Але коли скептичне, навіть нігілістичне ставлення до можливості знайти Бога стало ширитися і серед ченців, з'явився містик, поруч з яким мало кого можна поставити. Цим віками замовчуваним духовним новатором був ігумен царгородського монастиря преподобний *Симеон Новий Богослов* (949–1022). Він не системотворець. Найцінніше в нього – унікальний містичний досвід і висновки з нього. Тому й найцікавішою для нас є передусім не призначена (за життя автора) для публікації сповідь містика – його «*Божественні гімни*». У Симеона був позитивний внутрішній зв'язок із Христом. Життя преподобного виглядає процесом перенародження з людини на *духовну істоту* (в тілі людини), яка почувала себе частиною Бога, а Його – частиною себе [*Гімн* 58. Посил. на гімни за: 23], відтак, була поетом теофаній. «Євангеліє» Симеона можна резюмувати таким чином: *Бог і Христос доступні людям!* Вірити в них – недостатньо, *Їх можна і треба знати!*

Реальність божественного відкривалась Симеону порізному, але було і stále, повторюване в більшості теофаній – неземне, «світліше від світла», Світло, від якого всередині спалахував «вогонь» і, розгоряючись, огортав візійнера [див.: *Гімн* 17], перетворюючи його на проявлено-однорідного з Божеством, відтак, на здатного проживати його реальність [*Гімн* 22].

Апологія доступності Бога була водночас апологією Його іманентності людині. Христос, запевняє містик, змішується з ним – всупереч теїстичній догмі, – «сутністю єства (Свого)» [*Гімн* 49] (Курсив мій. – В. Б.). І той, кого Симеон приймає за Бога, теж каже в одній з теофаній несподіване: ти «випробовуєш (саме) єство Моє, Того, Хто створив... небо і усе...» [*Гімн* 40]. Проживати сутнісне єство Христа-Бога можна лише коли воно є хоча б якось спільним і для Нього і для людини. І це, вочевидь, не те, чого вчить теїзм.

Перетинає «червону лінію» теїзму Симеон і в христології. Бог, наголошує містик, «став людиною для того, щоб ми ставали співниками Божеського єства» [*Слово* 51. Посил. за: 22], отже, богами, точніше – Христами. Це суджено нам. І Симеон знає це з власного досвіду. Уже в першому гімні читаємо про те, як Христос «обновив» Симеона, «обезсмертивши і Христом зробивши...» [*Гімн* 1]. Симеон певен, що і його духовний отець Симеон Благовійний теж «мав усього Христа», «будучи цілком Христом» [*Гімн* 58]. Ісус, стверджує містик, хоче щоб «ми були такими, який Він», «в точності подібні» Йому, інакше ні ми не зможемо перебувати в Ньому, ні Він – в нас [*Гімн* 34]. За логікою думки Симеона, «вічне життя» здобувають Христи, а не християни; знаючі Бога, а не віруючі в Нього. Христос містичного досвіду явно суперечив Христу догмату християнської ортодоксії.

Ця неприхована, а ще частіше прихована, суперечність між уроками досвіду та теїстичними догмами – наскрізна в текстах Симеона. Досвід, замість підтверджувати, спростовував догму, змушуючи містика внутрішньо розриватися між прагненнями зберегти вірність і тому й другому. Наступники Симеона мали або відкинути як хибування те, що він приймав за достовірний досвідний факт, або знайти для нього теїстично прийнятне богословське-

філософське обґрунтування. Це станеться, але лише через два з половиною століття.

До цього Візантія зазнає несподіваної католицької окупації (1204–1261), а після звільнення – піднесення Афону, остаточного ствердження провідної ролі чернецтва та домінації святогорської духовності – ісіхазму.

Відроджувачем афонського ісіхазму в першій чверті XIV ст. вважається *Григорій Синаїт* (1265/1269–1346), який, за запевненням автора життєпису подвижника, долучив до мистецтва ісіхаської молитви мало не всіх афонітів.

Він був сіячем, а женцем – визначний богослов і філософ, останній візантійський системотворець, в якому щасливо поєдналися здібності містика і неабиякого мислителя, *Григорій Палама* (1296–1359). Він походив з візантійської знаті, перебрався на Афон, упродовж 20 років пройшов школу киновійного та скитського життя і досяг чималих успіхів у своєму обоженні. Про досвідченого ісіхаста заговорили спочатку на Афоні, а починаючи з 1337 р. – вся інтелектуальна і духовна Візантія.

Філософсько-богословська система думки Григорія Палами визріла й набула остаточної довершеності в горнілі «ісіхастських суперечок», які зародилися у другій половині 1330-х років, сягнули апогею в наступні півтора десятиліття і продовжувалася в літературній формі до падіння Візантії. Ініціював суперечки уродженець південно-італійської Калабрії, православний грек, ерудит, знавець грецької філософії і патристики, притягнутий жадобою знань до Константинополя, Варлаам Калабрійський (1290–1348).

Ідейне протистояння між Варлаамом і Паламою було протистоянням між філософом переважно греко-римської традиції і «новим філософом», філософом «у Христі»; між грецьким гуманістом, закоханим у людську здатність *раціонально мислити і знати*, та православним містиком, який домагався переміни людського «зовнішнього розуму» на Христовий і спирався в богопізнанні на надраціональну когнітивність. Варлаам боронив пізнавальні спроможності «філософських наук», а Палама – властивий людині потенціал «Богонавчаваності», наполягаючи на тому, що *розум Хрис-*

та не можна ні звести до розуму вчених і філософів, ні вдосконалити його силою.

Найголовнішим у колі обговорюваних питань було питання про доступність (чи недоступність) для людей долучатися до буття самого Бога. Не маючи власного містичного досвіду, Калабрієць заперечував можливість раціонально-верифіковано знати Бога й спирався лише на віру в Нього. Натомість надбудовуючий над вірою досвід ісіхаст не мав жодного сумніву щодо свого проживання реальності Бога.

Проте обстоюване Паламою боговідання присутньо було антиномічним, бо й він, як і попередники, поділяв непохитність теїстичної догми про відокремленість тварі від Творця безодною іншоприродності [див.: *Сто п'тдесят гл.*, 78. Тут і далі посил. за: 14], відтак мусив поєднувати засвідчене досвідом знання про доступність Бога з нав'язаною догмою вірою в Його недоступність (за природою, сутністю). До того ж у філософії «за Христом» досвід мав зрештою підпорядковуватися догматам [див.: *Антипретрики*, слово 6. 1, 1. Посил. за: 11]. Проте Палама намагається знайти рішення, яке нівелювало б цю гносеологічну асиметрію.

За Паламою, людина поєднується з Богом задіюючи ніби «понадлюдські» й тому незбагнені засоби пізнання. Святі бачать Бога, але як і чим – не знають. Бог відкривається їм у серці, стверджує Палама, і ніколи – в чуттєвому й раціональному пізнанні. Лідер ісіхастів певен: *людина, залишаючись лише людиною, не може знати Бога*. Він відкривається тим, хто спромігся стати «вище самих себе» [Триади I. 3, 42], перебуваючим вже «не в людській природі й силі», а в стані якби «розчинення» у нетварній благодаті Святого Духа [Триади II. 3, 27]. І тоді, «входячи в те, що вище бачення і знання», той, хто «став уже Богом з благодаті, єднається з Богом і через Бога бачить Бога» [Триади II. 3, 52]. Це поєднання відбувається у святому, але – не ним; в нас, але – «в нас вище нас...» [Триади I. 3, 4]. Не ми поєднуємося з Ним, а Він – з нами.

Бога ісіхаста, як ми вже відзначали, бачать як Світло, спочатку – поза собою, далі – всередині себе, а зрештою – самі стають світлом [див.: *Триади II. 3, 38*], проживаючи його так, як коли б

хтось стояв усередині сонця, «увесь зробившись оком» і сприймав це Світло як буття, «що таємничо увібрало в себе всяке буття» [Триади I. 3, 21-22]. При цьому споглядач точно знає, що світло – це «сам Бог», але, завбачливо додає Палама-інтерпретатор досвіду, «не прямо Бог у своїй природі» [Триади I. 3, 23].

Святий Палама прославився нібито остаточним вирішенням проблеми теїстично-богословського обґрунтування можливості реального поєднання людини із самим Богом. Лідер ісіхастів вперше системно і в абсолютній формі формулює і доводить, що Бог – це не лише Його сутність (ототожнювана з природою), а й Його енергія; що слово «Бог» – спільне для одного і другого [див.: *Антирретики*, сл. V. 4, 13], бо енергії такі ж нетварні, як і сутність. Хоча є й відмінності: енергії походять із сутності і ніколи не навпаки; ті ділимі, ця – неділима і т. ін. Усе ж, наполягає Г. Палама, «Божественна сутність і Божественна енергія [обидві] є Той же Самий Бог» [Сто п'ятдесят гл., гл. 145]. Проте людям доступне причасництво лише до Божих енергій і ніколи – не до «наднепізнаваної» Божої сутності.

Але поляризація іде в Палами під руку з релятивізацією. Він був менш за все арістотеліком (хоча в молодості вивчав твори Стагирита). Ісіхазм не вміщається у формально-логічні закони. Виявляється, сутність та енергії Божі «нероздільно розділяються», але й «незлитно поєднуються» [див.: *Про те, що Варлаам і Акиндін є дихотоміями*, 13. Посил. за: 13]. Тому, як виглядає, сутність Бога і непрічасна для нас, і ніби й причасна; ми не долучаємося до Його природи, і як би й долучаємося. Палама відзначає, що «належить нам тримати і те й інше [твердження] і вважати це правилом благочестя» [Снівбесіда правосл. Феофана з Феотимом, 13. Посил. за: 12]. Отже, Бог і *трансцендентний* і *іманентний*. Ніби балансує між теїзмом і пантеїзмом, святий Палама, однак, застерігає від останнього й декларує прагнення неухильно дотримуватися засад першого [див.: *Сто п'ятдесят гл.*, гл. 96].

Візантійська церква підтримала основні ідеї паламізму соборними ухвалами в червні 1340 р. й остаточно у липні 1351 р., ко-

ли «ісіхастські суперечки» були офіційно завершені, хоча не вщухали і після цього.

Пошук ісіхастами, врешті-решт, Г. Паламою «Бога якось долучуваного» [*Триади* III. 2, 24] завершився, таким чином, розділенням Його на Бога долучуваного («за енергіями») і не долучуваного («за сутністю», «за природою»), отже – онтологічним дуалізмом, з якого цей пошук починався. Тож не дивно, що розділення Бога на «доступну» і «недоступну» частини і у Візантії і в наш час сприймається деким (наприклад, В. Бібіхіним) як «виклик» без відповіді.

Ключем до власне Христового вирішення розглядуваної проблеми є неодноразово цитоване свідчення Ісуса в «Євангелії від Луки» [*Лк* 17, 21]. Воно – засновок для висновку, що заперечує теїзм. Але ісіхасты, Палама включно, були до цього не готові. Він, як і попередники, намагається теомонізм поєднати з дуалізмом. «Царство Небесне, або, скоріше, Цар Небесний (о невимовна щедрість!) «всередині нас є» [*Лк* 17, 21] [*Сто п'ятдесят гл.*, гл. 57], – стверджує мислитель і, всупереч сказаному, запевняє: «Усяке [тварне] єство гранично віддалене від Божественної природи і є чужим їй» [*Сто п'ятдесят гл.*, гл. 78]. Перша теза іманентизує Бога, друга абсолютизує його трансцендентність (хоча з Божої присутності всередині тварі вочевидь випливає їх спорідненість, а не її «граничне заперечення»).

Вирішенням проблеми богословсько-філософського виправдання ісіхастського досвіду бачення «неземного Світла» як проживання реальності самого Бога, було б подолання теїзму (а не присотосування до нього), переосмислення християнства в контексті визнання *єдиносутності Творця і творення* в контексті Христового інтраатеїзму. Але такі спроби ми бачимо передусім у вченнях тих, кого християнсько-теїстична ортодоксія оголосила єретиками – вченнях Оригена й оригеністів. Проте саме до такого рішення спрямовували – нерідко позасвідомо і тому не завжди послідовно, – такі платонізуючі іманентизатори Бога, як Майстер Екхарт, М. Кузанський, Дж. Бруно, Г. Сковорода, Г. Фіхте, Ф-Й. Шеллінг, Г. Гегель, В. Соловйов, П. Флоренський, С. Булгаков та інші.

Домагаючись поєднання із самим Богом ісіхасті прагнуть як би *силою взяти* те, що нам нібито не дано від Бога. Натомість у візії Христа ми маємо просто *прийняти* – звільнившись від дуалістичних ілюзій, – нашу *вроджену єдність зі своїм Творцем*. Християни, як виглядає, мучаться над вирішенням *онтологічно не існуючої для Ісуса* проблеми. Проблеми, породженої іншим, ніж у нього, дуальним станом розуму, перебуваючи в якому християни розділили те, що для Христа було неподільним.

За свідченнями й логікою думки Христа, можна припускати, що, на його думку, Творець більший за нас не тому, що в Нього онтологічно інша природа, а скоріше через вичерпно-повне володіння потенціалом спільної нам з Ним духовної природи. І тоді різниця між нами і Ним може нагадувати різницю між сонячним променем і сонцем, між океанською хвилюю і океаном, але аж ніяк не звичну для теїстів відмінність між гончарем і зіпленим ним горщиком.

Усе сказане не означає, що християнство повністю хибне і бездуховне. Ми всі знаємо, що в ньому є і своя доля істини і святість. Йдеться про інше – про різні рівні задіяння потенціалу Христа, його вчення.

Понад 2000 років тому і пізніше людям було легше почуватися «рабами божими», ніж вродженими синами і доньками Бога, відтак, почасти із цієї причини – легше перейматися теїстичним, а не інтратеїстичним світоглядом. Ця, все ще недостатньо опрацьована підміна – одна з найдраматичніших за своїми наслідками в історії людства. Сьогодні критична кількість людей здатна і зрозуміти і прийняти *аутентично-внутрішнє вчення Христа*. І, очевидно, саме духовній науці суджено повернути людям те, що від них поза-свідомо сховала релігія – *Христа, як одного з нас*, що звеличив себе вершинними для земної людини, але потенційно доступними і нам, звершеннями. Христа, який бачив себе провісником *цивілізації Христів*, як запоруки, зокрема, і вічного миру: «...мир Мій даю вам; не так як світ дає, Я даю...» [Ін 14: 27].

ЛІТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. С. «Наша філософія» (східна патристика II–IX ст.). *Софія-Логос. Словник*. Київ : Дух і Літера, 2006. С. 610–639.
2. Афанасій Великий. Слово про втілення Бога Слова і про пришестя його до нас у плоті. Свт. Афанасій Великий, архієп. Олександрійський. *Творіння*. Т. I / пер. укр. мовою під ред. Патріарха Київськ. і всієї Руси-України Філарета(Денисенка). Київ : Видавн. від. УПЦ КП, 2012. С. 159–213.
3. Афанасій Великий. Проти Аріан. Свт. Афанасій Великий, архієп. Олександрійський. *Творіння* : Т. II / пер. укр. мовою Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета. Київ : Видавн. від. УПЦ КП, 2012. С. 134–366.
4. Афанасій Великий. Про явлення у плоті Бога Слова і проти Аріан. Свт. Афанасій Великий, архієп. Олександрійський. *Творіння*. Т. III / пер. укр. мовою Патріарха Київ. і всієї Руси-України Філарета (Денисенка). Київ : Видавн. від. УПЦ КП, 2012. С. 220–241.
5. Афанасій Великий. Послання до Єпиктета, єпископа Коринфського, проти єретиків. Свт. Афанасій Великий, архієп. Олександрійський. *Творіння*. Т. III / пер. укр. мовою Патріарха Київ. і всієї Руси-України Філарета (Денисенка). Київ : Видавн. від. УПЦ КП, 2012. С. 253–263.
6. Біблія, або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту / пер. І. Огієнка. Київ : Українське біблійне т-во, 2003. 1162 с.
7. Григорій Богослов. Слова. Свт. Григорій Богослов, архієп. Константинопольський. *Творіння*. Т. I / пер. укр. мовою Патріарха Київ. і всієї Руси-України Філарета(Денисенка). Київ : Видавн. від. УПЦ КП, 2010. 917 с.
8. Григорій Богослов. Похвала дівству. Свт. Григорій Богослов, архієп. Константинопольський. *Творіння*. Т. II, кн. I. Вірші богословські. Вірші історичні. Епітафії. Надписання / пер. укр. мовою Патріарха Київ. і всієї Руси-України Філарета (Денисенка). Київ : Видавн. від. УПЦ КП, 2011. С. 49–67.
9. Григорій Богослов. Про людську чесноту. Свт. Григорій Богослов, архієп. Константинопольський. *Творіння*. Т. II, кн. 1. / пер. укр. мовою Патріарха Київ. і всієї Руси-України Філарета (Денисенка). Київ : Видавн. від. УПЦ КП, 2010. С. 98–101.
10. Григорій Палама. Тріади на захист священно-безмовних. Свт. Григорій Палама, архієп. Фессалонікійський. *Творіння*. Т. I / 80

пер. укр. мовою Патріарха Київ. і всієї Руси-України Філарета (Денисенка). Київ : Видавн. від. УПЦ КП, 2012. 372 с.

11. Григорій Палама. Антирретики проти Акиндина. Свт. Григорій Палама архієп. Фессалонікійський. *Творіння*. Т. III. Антилатинські твори / пер. укр. мовою Патріарха Київ. і всієї Руси-України Філарета (Денисенка). Київ : Видавн. від. УПЦ КП. С. 162–636.

12. Григорій Палама. Співбесіда православного Феофана з Феотином, який навернувся від варлаамітів, або Про божественність і про те, що в ній причащуване, а що непричащуване. Свт. Григорій Палама, архієп. Фессалонікійський. *Творіння*. Т. IV / пер. укр. мовою Патріарха Київ. і всієї Руси-України Філарета (Денисенка). Київ : Видавн. від. УПЦ КП, 2013. С. 165–209.

13. Григорій Палама. Про те що Варлаам і Акиндин є дихотомитами, які воістину зле й безбожно на дві нерівні божественності розсікають одну. Свт. Григорій Палама, архієп. Фессалонікійський. *Творіння*. Т. IV / пер. укр. мовою Патріарха Київ. і всієї Руси-України Філарета (Денисенка). Київ : Видавн. від. УПЦ КП. С. 210–224.

14. Григорій Палама. Сто п'ятдесят глав. Свт. Григорій Палама, архієп. Фессалонікійський. *Творіння*. Т. IV / пер. укр. мовою Патріарха Київ. і всієї Руси-України Філарета (Денисенка). Київ : Видавн. від. УПЦ КП. С. 225–395.

15. Діадох, єп. Фотіки. Подвижницьке слово, розділене на сто діяльних глав, сповнених відання і духовних роздумів. *Добротолубіє* / пер. укр. мовою Патріарха Київ. і всієї Руси-України Філарета (Денисенка). Київ : Видавн. від. УПЦ КП, 2009. С. 9–77.

16. Діонісій Ареопатіт. *Твори*. Максим Сповідник. *Глумачення* / пер. та ред. Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета (Денисенка). Видавн. відділ УПЦ КП, 2015. 498 с.

17. Преподобний Іоан Дамаскин. Точний виклад православної віри. Переклад на українську мову аспірантів Київської православної богословської академії / ред. Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета. Київ : Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2010.

18. Максим Сповідник. Глави про богослов'я і про Домобудівництво втілення Сина Божого. Максим Сповідник, прп. *Творіння* / пер. укр. мовою Патріарха Київ. і всієї Руси-України Філарета (Денисенка). Київ : Видавн. від. УПЦ КП, 2016. С. 427–522.

19. Максим Сповідник. Запитання – відповіді до Фаласія. Максим Сповідник, прп. *Творіння*. Т. II / пер. укр. мовою Патріарха Київ. і

всієї Руси-України Філарета (Денисенка). Київ : Видавн. від. УПЦ КП, 2016. 613 с.

20. Максим Сповідник. Містагорія. Максим Сповідник, прп. *Творіння*. Т. IV / пер. укр. мовою Патріарха Київ. і всієї Руси-України Філарета (Денисенка). Київ : Видавн. від. УПЦ КП, 2016. С. 304–347.

21. *Новий Завіт Господа нашого Ісуса Христа*. Київ : Вид. Екзарха всієї України, Митроп. Київського і Галицького, 1988. 500 с.

22. Симеон Новий Богослов. *Творіння*. Т. I / пер. укр. мовою під ред. Патріарха Філарета (Денисенка). Київ : Вид.видавн. від. УПЦ КП, 2013. 751 с.

23. Симеон Новий Богослов. Божественні гімни преподобного і богоносного отця нашого Симеона Нового Богослова. Симеон Новий Богослов. *Творіння*. Т. II / пер. укр. мовою під ред. Патріарха Філарета (Денисенка). Київ : Вид. видавн. від. УПЦ КП, 2014. С. 126–406.

24. Athanasius Alexandrinus, *Orationes adversus Arianos*. Migne J.-P. *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*. Paris : Apud Garnier, 1857, T. 26, cols. 12–522.

25. Gregorius Sinaitus. *Capita valde utilia per acrostichidem disposita*. Migne J.-P. *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*. Paris : Apud Garnier, 1865, T. 150, cols. 1240–1300.

26. Jaspers Karl. *Die Grossen Philosophen*. Erster Band. München : R. Piper & Co Verlag, 1957, 968 s.

27. Evagrius Ponticus, *Capita practica ad Anatolium*. Migne J.-P. *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*. Paris : Apud Garnier, 1863, T. 40, cols. 1219–1252.

28. Eusebius. *The Ecclesiastical History* (with an English translation by Kirsopp Lake, D. D., D. Litt). V. 1. London – New York : William Heinemann; G.P. Putnam's sons, 1926. 491 p.

29. Frankenberg W. *Evagrius Ponticus. Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen and Philologisch-Historische Klasse*. Berlin : Weidmannsche Buchhandlung, 1912. 635 s.

30. Gilson Etienne. *God and Philosophy*. New Haven : Yale University Press, 1941. XVIII + 164 p.

31. Lossky Vladimir. *Orthodox Theology: An introduction*. St. Vladimir's seminary Press. Grestwood. New York, 1978.

32. Macarius Aegyptius. *Homiliae*. Migne J.-P. *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*. Paris : Apud Garnier, 1860, T. 34, cols. 449–820.

33. Maximus Confesor, *Ambiguorum Liber...* Migne J.-P. *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*. Paris : Apud Garnier, 1863, 82

T. 91, cols. 1031–1418.

34. Meyendorff J. *A Study of Gregory Palamas*. London : The Faith Press, 1964. 245 p.

35. Meyendorff J. A. *A Christian Theology of Creation. John XXIII Lectures. Vol. 1 : Byzantine Christian Heritage*. NY : Fordham University Press, 1966. P. 59–67.

36. *Neue homilien des Makarius/Symeon. I. Aus Typus III. Hg. Von E. Klostermann und H. Berthold*. Berlin : Akademie-Verlag, 1961. XXVIII, 178 s.

37. Origenes. ΠΕΡΙ ΑΡΧΩΝ libri quatuor. Migne J.-P. *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*. Paris : Apud Garnier, 1857, T. II, cols. 115–414.

38. Origenes. Contra Celsum libri octo. Migne J.-P. *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*. Paris : Apud Garnier, 1857, T. II, cols. 637–1632.

39. Origenes. Commentaria in Evangelium Joannis. Migne J.-P. *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*. Paris : Apud Garnier, 1862, T. 14, cols. 21–740.

REFERENCES

Averintsev, S. S. (2006). “Our Philosophy” (*Eastern Patristics II–IX centuries*). In S. S. Averintsev. *Sophia-Logos. Dictionary*, pp. 610–639. Kyiv: Dukh i Litera.

Athanasius the Great. (2012). *On the Incarnation of the Word of God and His Coming to Us in the Flesh*. In Athanasius the Great, Archbishop of Alexandria, *Works*, Vol. I, pp. 159–213. (Ukr. trans. under the editorship of Patriarch Filaret). Kyiv: Publishing Department of the UOC KP.

Athanasius the Great. (2012). *Against the Arians*. In Athanasius the Great, Archbishop of Alexandria, *Works*, Vol. II, pp. 134–366. (Ukr. trans. by Patriarch Filaret). Kyiv: Publishing Department of the UOC KP.

Athanasius the Great. (2012). *On the Manifestation in the Flesh of the Word of God and Against the Arians*. In Athanasius the Great, Archbishop of Alexandria, *Works*, Vol. III, pp. 220–241. (Ukr. trans. by Patriarch Filaret). Kyiv: Publishing Department of the UOC KP.

Athanasius the Great. (2012). *Letter to Epictetus, Bishop of Corinth, Against Heretics*. In Athanasius the Great, Archbishop of Alexandria, *Works*, Vol. III,

pp. 253-263. (Ukr. trans. by Patriarch Filaret). Kyiv: Publishing Department of the UOC KP.

Bible, or the Books of the Holy Scripture of the Old and New Testament. (2003). I. Ohienko (Trans.). Kyiv: Ukrainian Bible Society.

Gregory the Theologian. (2010). *Orations*. In Gregory the Theologian, Archbishop of Constantinople, *Works*, Vol. I. (Ukr. trans. by Patriarch Filaret). Kyiv: Publishing Department of the UOC KP.

Gregory the Theologian. (2011). *Praise of Virginity*. In Gregory the Theologian, Archbishop of Constantinople, *Works*, Vol. II, Book I: Theological Poems, Historical Poems, Epitaphs, Inscriptions, pp. 49-67. (Ukr. trans. by Patriarch Filaret). Kyiv: Publishing Department of the UOC KP.

Gregory the Theologian. (2010). *On Human Virtue*. In Gregory the Theologian, Archbishop of Constantinople, *Works*, Vol. II, Book I, pp. 98-101. (Ukr. trans. by Patriarch Filaret). Kyiv: Publishing Department of the UOC KP.

Gregory Palamas. (2012). *Triads in Defense of the Holy Hesychasts*. In Gregory Palamas, Archbishop of Thessaloniki, *Works*, Vol. I. (Ukr. trans. by Patriarch Filaret). Kyiv: Publishing Department of the UOC KP.

Gregory Palamas. (2012). *Antirrhetics Against Akindynos*. In Gregory Palamas, Archbishop of Thessaloniki, *Works*, Vol. III: Anti-Latin Writings, pp. 162–636. (Ukr. trans. by Patriarch Filaret). Kyiv: Publishing Department of the UOC KP.

Gregory Palamas. (2013). *Dialogue of the Orthodox Theophanes with Theotinus, Converted from the Barlaamites, or On Divinity and on What Is Communicable and Incommunicable in It*. In Gregory Palamas, Archbishop of Thessaloniki, *Works*, Vol. IV, pp. 165-209. (Ukr. trans. by Patriarch Filaret). Kyiv: Publishing Department of the UOC KP.

Gregory Palamas. (2013). *On the Fact that Barlaam and Akindynos Are Dichotomists, Who Wickedly and Impiously Divide the One Divinity into Two Unequal Divinities*. In Gregory Palamas, Archbishop of Thessaloniki, *Works*, Vol. IV, pp. 210-224. (Ukr. trans. by Patriarch Filaret). Kyiv: Publishing Department of the UOC KP.

Gregory Palamas. (2013). *One Hundred and Fifty Chapters*. In Gregory Palamas, Archbishop of Thessaloniki, *Works*, Vol. IV, pp. 225-395). (Ukr. trans. by Patriarch Filaret). Kyiv: Publishing Department of the UOC KP.

Diadochos, Bishop of Photike. (2009). *Ascetic Discourse, Divided into One Hundred Practical Chapters Filled with Knowledge and Spiritual Reflections*. In *Philokalia*, pp. 9-77. (Ukr. trans. by Patriarch Filaret). Kyiv: Publishing Department of the UOC KP.

Dionysius the Areopagite. (2015). *Works*. With Commentary by Maximus the Confessor. (Trans. and ed. by Patriarch Filaret). Kyiv: Publishing Department of the UOC KP.

John of Damascus. (2010). *Exact Exposition of the Orthodox Faith*. (Ukr. trans. by graduate students of Kyiv Orthodox Theological Academy, ed. by Patriarch Filaret). Kyiv: Publishing Department of the UOC KP.

Maximus the Confessor. (2016). *Chapters on Theology and on the Economy of the Incarnation of the Son of God*. In Maximus the Confessor, *Works*, pp. 427-522). (Ukr. trans. by Patriarch Filaret). Kyiv: Publishing Department of the UOC KP.

Maximus the Confessor. (2016). *Questions and Answers to Thalassius*. In Maximus the Confessor, *Works*, Vol. II. (Ukr. trans. by Patriarch Filaret). Kyiv: Publishing Department of the UOC KP.

Maximus the Confessor. (2016). *Mystagogy*. In Maximus the Confessor, *Works*, Vol. IV, pp. 304-347). (Ukr. trans. by Patriarch Filaret). Kyiv: Publishing Department of the UOC KP.

The New Testament of Our Lord Jesus Christ. (1988). Kyiv: Publishing of the Exarch of All Ukraine, Metropolitan of Kyiv and Halych.

Symeon the New Theologian. (2013). *Works*, Vol. I). (Ukr. trans. ed. by Patriarch Filaret). Kyiv: Publishing Department of the UOC KP.

Symeon the New Theologian. (2014). *Divine Hymns of the Venerable and God-bearing Father Symeon the New Theologian*. In *Works*, Vol. II, pp. 126-406). (Ukr. trans. ed. by Patriarch Filaret). Kyiv: Publishing Department of the UOC KP.

Athanasius Alexandrinus. (1857). *Orationes adversus Arianos*. In J.-P. Migne (Ed.). *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, Vol. 26, cols. 12-522. Paris: Apud Garnier.

Gregory Sinaites. (1865). *Capita valde utilia per acrostichidem disposita*. In J.-P. Migne (Ed.). *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, Vol. 150, cols. 1240-1300. Paris: Apud Garnier.

Jaspers, K. (1957). *Die Grossen Philosophen*, Vol. 1. München: R. Piper & Co Verlag.

Evagrius Ponticus. (1863). *Capita practica ad Anatolium*. In J.-P. Migne (Ed.). *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, Vol. 40, cols. 1219-1252. Paris: Apud Garnier.

Eusebius. (1926). *The Ecclesiastical History*. Kirsopp Lake (Trans.). Vol. 1. London – New York: William Heinemann; G. P. Putnam's Sons.

Frankenberg, W. (1912). *Evagrius Ponticus*. Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

Gilson, E. (1941). *God and Philosophy*. New Haven: Yale University Press.

Lossky, V. (1978). *Orthodox Theology: An Introduction*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press.

Macarius of Egypt. (1860). *Homiliae*. In J.-P. Migne (Ed.). *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, Vol. 34, cols. 449-820. Paris: Apud Garnier.

Maximus the Confessor. (1863). *Ambiguorum Liber*. In J.-P. Migne (Ed.). *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, Vol. 91, cols. 1031-1418. Paris: Apud Garnier.

Meyendorff, J. (1964). *A Study of Gregory Palamas*. London: The Faith Press.

Meyendorff, J. (1966). A Christian theology of creation. In *John XXIII Lectures. Vol. 1: Byzantine Christian Heritage*, pp. 59-67. New York: Fordham University Press.

Klostermann, E., & Berthold, H. (Eds.). (1961). *Neue Homilien des Makarius/Symeon. I. Aus Typus III*. Berlin: Akademie-Verlag.

Origen. (1857). *Περὶ ἀρχῶν libri quattuor*. In J.-P. Migne (Ed.). *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, Vol. 11, cols. 115-414. Paris: Apud Garnier.

Origen. (1857). *Contra Celsum libri octo*. In J.-P. Migne (Ed.). *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, Vol. 11, cols. 637-1632. Paris: Apud Garnier.

Origen. (1862). *Commentaria in Evangelium Joannis*. In J.-P. Migne (Ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, Vol. 14, cols. 21-740. Paris: Apud Garnier.

DOI 10.35423/2078-8142.2025.2.1.5

УДК 1 (091): 294.3

А. Ю. Стрелкова,

доктор філософських наук, старший науковий співробітник,

Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України,

м. Київ, Україна

e-mail: anastasia3141@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2859-8425>

ОСОБЛИВОСТІ БУДДІЙСЬКОГО ПОНЯТТЯ bāla («ДУРЕНЬ»): ЗА МАТЕРІАЛАМИ ПАЛІЙСЬКОЇ «ДГАММАПАДИ»

Анотація: У рамках роботи над українським словником філософсько-релігійної термінології буддизму на базі текстів оригіналу (палі, санскрит, японська, китайська та ін.), у статті здійснено аналіз буддійського поняття *bāla*, яке зазвичай перекладають як «дурень», «дурний» (англ. «a fool», «foolish»). Перекладено з палі 11 віршів «Дгаммапади» і, на основі їх аналізу, з'ясовано специфіку поняття «дурень» у буддійському контексті, а також розглянуто його основні синоніми та антоніми, присутні в тексті. Характеризуючи «дурня» (*bāla*), «Дгаммапада» особливо наголошує на такій властивій йому рисі, як «бездумність» (*paṭāḍa*). Відсутність протилежної ключової чесноти, а саме – «вдумливості» (*appaṭāḍa*) робить «дурня» нездатним осягнути Дгарму Будди. Загалом, згідно з «Дгаммападаю», «дурню» (*bāla*) притаманні ознаки: 1) незнання істинної Дгарми, 2) бездумність (палі *paṭāḍa*, санскр. *pramāda*), 3) марнославство, 4) завдання страждання іншим, 5) неусвідомлюване завдання страждання собі самому, 6) невиправність, 7) смертність (у буддійському розумінні).

Ключові слова: буддизм, буддійська філософія, палійсько-український словник, «Дгаммапада», *bāla*, дурень, *appaṭāḍa*, *apramāda*.

Anastasia Strelkova,

*Doctor of Philosophical Sciences, Senior Researcher,
H. Skovoroda Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Ukraine,
Kyiv, Ukraine*

e-mail: anastasia3141@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2859-8425>

SPECIFICS OF THE BUDDHIST CONCEPT OF BĀLA ('THE FOOL') ACCORDING TO THE PĀLI DHAMMAPADA

Abstract: *Within the mark of elaboration of a Ukrainian dictionary of philosophical and religious terminology of Buddhism based on the original texts (in Pāli, Sanskrit, Japanese, Chinese, etc.) this article analyzes the Buddhist concept of bāla, which is commonly translated into Ukrainian as 'дурень', 'дурний' (in English – 'a fool', 'foolish'). For the purposes of this work 11 verses of the Dhammapada were translated into Ukrainian from the Pāli original: 6 verses from the fifth chapter 'Bālavaggo' ('A Fool') (verses: No.60, No.62–65, No.70), 4 from the second chapter 'Appamādavaggo' ('Thoughtfulness') (verses: No.21, No.22, No.26, No.28), 1 verse from the tenth chapter 'Daṇḍavaggo' ('Punishment') (verse No.136). Based on the analysis of these verses, the specifics of the concept of 'a fool' in the Buddhist context are formulated, and its main synonyms and antonyms present in the text of the Dhammapada are also examined. Characterizing the distinctive features of a 'fool' (bāla) the Dhammapada emphasizes that his/her crucial problem is the 'thoughtlessness' (pamāda), or in other words the absence of 'thoughtfulness' (appamāda), which is an important Buddhist virtue and the second chapter of the book bears its name 'Thoughtfulness' ('Appamādavaggo'). Because of the thoughtlessness the mind of the 'fool' is unable to comprehend the Dharma, just as a spoon cannot "know" the taste of the soup which is eaten (metaphor from verses No. 64-65). According to the Dhammapada, from the point of view of Buddhist teaching the 'fool' (bāla) is characterized by the following features: 1) ignorance of the true Dharma (in particular, the doctrine of 'no-self'» – Pāli anattā, Skt. anātman), 2) thoughtlessness (Pāli pamāda, Skt. pramāda), 3) self-confidence, arrogance, vanity, 4) causing suffering to others, 5) unconscious causing of suffering to himself, 7) incorrigibility, 8) mortality (in the Buddhist sense).*

Keywords: *Buddhism, Buddhist philosophy, Pāli-Ukrainian dictionary, Dhammapada, bāla, fool, appamāda, apramāda.*

Історія філософії є історією понять. Це особливо відчутно, коли йдеться, як у випадку з буддизмом, про філософсько-релігійні традиції, культурно, географічно, а також хронологічно (якщо врахувати, що джерела буддизму мають історію у понад 2,5 тисячі років) віддалені від актуальної. Тому для вивчення буддійської думки нам неодмінно потрібний словник її спеціалізованих термінів і, ширше, будь-якої лексики, яка має в буддизмі специфічне значення, відмінне від звичного нам, або ж навантажене додатковим, не очевидним для нас контекстом. Зрозуміло, що для того, аби укласти такий *філософський* словник, приміром, санскриту, недостатньо просто відкрити санскритсько-український словник (який, між іншим, теж досі не укладено) і ознайомитись із переліком словникових значень. Понятійний словник можна наповнити лише у процесі роботи з текстами оригіналу, шляхом філософського аналізу їхнього змісту. Поява справжніх санскритсько-українських, палійсько-українських, китайсько-українських, японсько-українських та ін. словників буддійської філософсько-релігійної термінології буде одним з важливих результатів такої роботи [11].

Як один з найвідоміших і найвпливовіших текстів як раннього буддизму, так і буддизму загалом, палійська «Дгаммапада» (*Dhammapada*, близько III ст. до н.е) [12], що входить безпосередньо до складу буддійського канону, є своєрідним «маніфестом» буддизму і, отже, важливим джерелом вивчення системи базових понять буддійської філософії.

Головними дійовими особами у «Дгаммападі» є люди, яких узагальнено можна розділити на дві групи – «дурні» та «розумні». Оскільки «Дгаммапада», попри витончений літературний стиль, є класичним доктринальним текстом, то і значення цих добре відомих нам слів набуває специфічного буддійського сенсу.

Нашим завданням у цій статті є, спираючись на матеріали віршів «Дгаммапади», з'ясувати специфіку поняття *bāla* – одного з найбільш універсальних і часто вживаних у буддійських текстах слів, яке зазвичай перекладають як «дурень», «дурний» (англ. *«a fool»*, *«foolish»*), а також визначити базовий перелік головних

антонімів поняття *bāla*, що дасть нам змогу краще позиціонувати його у загальній системі понять буддизму.

У палійському каноні «Дгаммапада» розміщена в «кошику сутт» (у розділі Кхуддака-нікая) – це означає, що за жанром вона не належить до систематичних філософських трактатів (розміщених в іншому розділі канону – «кошику абгідгамми»). Вона є антологією 423 віршів, об'єднаних у 26 розділів, кожен із яких присвячено певній темі, зазначеній у його назві. Оскільки нас цікавить специфіка буддійського поняття «дурень» (*bāla*), у центрі нашої уваги буде насамперед п'ятий розділ «Дгаммапади» за назвою «*Bālavaggo*» («Глава про дурнів», вірші № 60–75). Перший вірш цього розділу одразу вказує на те, що в буддійському контексті поняття *bāla* («дурень») пов'язане, насамперед, з поняттям «сансара» (вірш № 60) [13]:

*Dīghā jāgarato ratti, dīghaṃ santassa yojanaṃ;
Dīgho bālānaṃ saṃsāro, saddhammaṃ avijānataṃ* [7].

Довга ніч для несплячого, довгий шлях для стомленого,
Довга сансара для дурнів (*bālānaṃ*) [14], що не знають істинної Дгарми.

Уже тут сформульовано головну ознаку «дурня» – незнання істинної Дгарми, тобто вчення Будди про справжню природу реальності. Про це йдеться також у вірші № 70:

*Māse māse kusaggena, bālo bhuñjeyya bhojanaṃ;
Na so saṅkhātadhammānaṃ [saṅkhatadhammānaṃ (sī. pī. ka.)],
kalaṃ agghati soḷasiṃ* [7].

Нехай хоч місяцями їжу вістрям стебла куша дурний (*bālo*) куштує,
Тих, хто на Дгармі знаються (*saṅkhātadhammānaṃ*), шістнадцятої він частинки не вартує.

Тож «дурень» – це той, хто не знає Дгарми Будди. Навіть якби він вдався до суворої дієти і майже відмовився від їжі, використовуючи замість ложки кінчик стеблинки священної індійської очищувальної трави куша (за легендою, сам Будда досяг просвітлення, сидячи на оберемку цієї трави), він би анітрохи не

наблизився до тих, хто пізнав Дгарму Будди. Відповідно, «той, хто на Дгармі знається» (*saṅkhātadhamma*), – це протилежність «дурня».

Мабуть, найбільш промовисто ілюструє фатальну недоступність вчення Будди для «дурня» відома метафора ложки із віршів № 64–65:

64. *Yāvajīvampi ce bālo, paṇḍitaṃ payirupāsati;
Na so dhammaṃ vijānāti, dabbī sūparaṃsaṃ yathā.*
65. *Muhuttamapi ce viññū, paṇḍitaṃ payirupāsati;
Khippaṃ dhammaṃ vijānāti, jivhā sūparaṃsaṃ yathā [7].*

Хай хоч повік дурний (*bālo*) до вченого (*paṇḍitaṃ*) вчащає,
Не знає Дгарму він, як ложка – юшки смак [не знає] (№ 64).
Коли ж бодай на мить кмітливий (*viññū*) вченого (*paṇḍitaṃ*)
почує,
одразу Дгарму він збагне – як юшки смак язик [відчує] (№ 65).

Зокрема, «дурень» не обізнаний з одним з найважливіших положень Дгарми Будди – ученням про «відсутність власного “я”» (палі *anattā*, санскр. *anātman*), а отже, і відсутність будь-чого «мого», і тому не розуміє, що навіть улюблені сини та оміріяні статки насправді йому не належать (вірш № 62):

*Puttā matthi dhanammatthi [puttamatthi dhanamatthi (ka.)], iti bālo
vihaññati;
Attā hi [attāpi (?)] attano natthi, kuto puttā kuto dhammaṃ [7].*

«Сини у мене є, і статки є у мене», – так дурень побивається.
Та навіть «я» немає в нього! Звідкіль сини та звідки статки?

Він переймається собою та всім, що має, і надто пишається своїми накопиченнями і здобутками, однак навіть його власне «я» не є абсолютним і вічним, а його статки та здобутки й поготів. Тому однією з характерних рис, властивих справжньому дурню-*bāla*, є пихатість, марнославство – одна з найбільших людських вад. Цілковита впевненість у своїй бездоганності засліплює розум «дурня» (вірш № 63):

*Yo bālo maññati bālyam, paṇḍito vāpi tena so;
Bālo ca paṇḍitamānī, sa ve “bālo”ti vuccati [7].*

Той дурень (*bālo*), який дурість (*bālyam*) визнає, тим самим – він хіба розумний (*paṇḍito*),
Та дурень (*bālo*), гордий, що розумний (*paṇḍitamānī*), насправді й зветься «дурнем».

Із цього вірша зрозуміло, що у «Дгаммападі» головним антонімом дурня-*bāla* є розумний-*paṇḍita* [15] (*sapiens* – у перекладі В. Фаусбеля латиною) [16]. В індійській філософсько-релігійній традиції *paṇḍita* є, зокрема, одним із п'яти атрибутів брагмана, який повинен бути: 1) *śujāta* («чистим за народженням»), 2) *ajjhāyaka* («тим, хто вивчає Веди»), 3) *abhirūpa* («красивим»), 4) *sīlava* («доброчесним»), 5) *paṇḍita* («розумним»). Із-поміж цих п'яти атрибутів брагмана буддизм визнає лише останні два, а решту відкидає як зовсім необов'язкові для ідеальної особистості з погляду буддійського вчення, адже брагманом стають не за народженням, а завдяки своїм вчинкам (докладніше: [4, с. 229–230]).

Водночас із наведеної вище пари віршів № 64–65 із метафорою ложки супу зрозуміло, що «вчений», «мудрець» або «пандит» (*paṇḍita*) – це не просто розумна людина, а людина, яка має певне знання, якому вона може навчити інших людей, поміж яких є як розумні, здібні, кмітливі учні (*viññū*), які легко засвоюють матеріал, так і недоумкуваті учні (*bāla*), узагалі не здатні нічого засвоїти, подібно до того, як ложка ніколи не «збагне» смак супу. Тобто антонімом щодо *bāla* є не лише *paṇḍita*, а й *viññū*. До того ж *paṇḍita* як наставник, учитель є спільним антонімом як для «дурня»-*bāla*, так і для «кмітливого»-*viññū*, адже обидва виступають у ролі його учнів.

Крім *paṇḍita* та *viññū*, антонімом «дурних та недолугих людей» *bālā dummedhino janā* є також *medhāvīn* – «розумний», «розважливий» (вірш № 26):

*Paṃādamaniyuñjanti, bālā dummedhino janā;
Appamādañca medhāvī, dhanam seṭṭhamva rakkhati* [7].

Дурні невігласи (*bālā dummedhino janā*) в бездумність (*paṃāda*) поринають,

розумні (*medhāvī*) ж вдумливість (*appamāda*) пильнують, як скарб найліпший (№ 26).

Апрамада (палі *appamāda*, санскр. *apramāda*, кит. *бу фан і 不放逸*) – «вдумливість» є однією з наріжних чеснот буддиста, а також однією з благих (санскр. *kuśala*) дгарм; натомість *прамада* (палі *paṃāda*, санскр. *pramāda*, кит. *фан і 放逸*) – «бездумність» є її протилежністю, і, відповідно, однією з неблагих дгарм свідомості, які належать до «афектів»-*kleśa* або ж «вторинних афектів»-*upakleśa* у класифікації на 75 та на 100 дгарм шкіл сарваствіада та йогачара, відповідно. Слово *appamāda* утворено від іменника *paṃāda* за допомогою заперечувального префікса *a-*; іменник *paṃāda*, своєю чергою, утворено від іменника *māda* за допомогою префікса *pa*. Слово ж *māda* (*paṃāda*) означає стан «сп'яніння», «отруєння», «інтоксикації», «божевілля» (пор. англ. *mad*), тобто стан, у якому розум людини одурманений і не працює як слід [17]. Бездумність саме і є головною рисою, притаманною «дурню», і водночас причиною його стражденного перебування у світі «народжень та смертей» – сансарі.

Значення цієї чесноти для людини важко переоцінити, адже, як йдеться у другому розділі «Дгаммапади» («*Appamādavaggo*» – «Глава про вдумливість»), присвяченому власне цьому терміну, вдумливість-*appamāda* веде до безсмертя, а її відсутність спричиняє смерть (вірш № 21):

Appamādo amatapadaṃ [amataṃ padaṃ (ka.)], paṃādo maccuno padaṃ;

Appamattā na mīyanti, ye paṃattā yathā matā [7].

Вдумливість (*appamādo*) – шлях до безсмертя, бездумність (*paṃādo*) – шлях до смерті.

Вдумливі (*appamattā*) не вмирають, ті що бездумні (*paṃattā*) – наче мертві.

«Безсмертя» і «смерть» у буддійському контексті відсилають, насамперед, до таких доктринальних понять, як нірвана та сансара, але у будь-якому разі саме від наявності чи

відсутності вдумливості залежить онтологічний статус людини як такий і відповідь на одвічне людське запитання: бути чи не бути?

Стійким епітетом, що супроводжує буддійські доктринальні терміни, пов'язані з істинним пізнанням (починаючи з Чотирьох шляхетних істин та Шляхетного восьмишляху), є *ariya* – «шляхетний». Стосується він, зокрема, і розумних (*pañḍitā*) людей, які досконало опанували вдумливість (вірш № 22):

*Evaṃ [etaṃ (sī. syā. kaṃ. pī.)] visesato ñatvā, appamādamhi pañḍitā;
Appamāde pamodanti, ariyānaṃ gocare ratā* [7].

Так, ясно вдумливість (*appamādamhi*) спізнавши, розумні (*pañḍitā*) радіють вдумливості (*appamāde*) й раюють у царині шляхетних (*ariyānaṃ*) (вірш № 22).

Таким чином, якщо однією з основних ознак дурня є бездумність (*pamāda*), то однією з головних ознак мудреця є вдумливість (*appamāda*). Втрата вдумливості, пильності, уважності є неможливою для «шляхетної» особи (*ariya*), розумного (*pañḍita*), мудреця (*dhīra*). Саме до «вдумливості»-*appamāda* закликав Будда своїх учнів в останні хвилини перед своїм остаточним відходом із цього світу – у парінірвану. Згідно із палійською «Сутрою про велику парінірвану» (*Mahāparinibbānasutta*), його останніми словами були: «*vaṃyadhammā saṅkhārā, appamādena sampādettha* [7] ([Усе] зумовлене є недовговічним. Удосконалюйтесь – [плекаючи] вдумливість!)» [18].

Оскільки замість того, аби діяти усвідомлено, дурень діє бездумно, не розуміючи до кінця, що він робить, він шкодить насамперед самому собі (вірш № 136):

*Atha pāpāni kammāni, karaṃ bālo na bujjhati;
Sehi kammehi dummedho, aggidaḍḍhova tappati* [7].

До того ж дурень (*bālo*) не свідомий, що робить вчинки злі; від власних вчинків нерозумний (*dummedho*) мов у вогні згоряє.

Стан «дурня» – це безнадійний стан, який неодмінно змушує свого господаря страждати. Тож страждання (здолання якого, саме навпаки, є головною метою буддизму) є неодмінним

атрибутом дурня. Дурень у буддизмі – це той, хто потерпає від власного невідання, бо не розуміє, що сам собі шкодить, а отже, він сам і є причиною власного страждання. «Розумний»-*paṇḍita* або «мудрець»-*dhīra* (тут вони є синонімами, як побачимо з наступного вірша), розум якого звільнений і більше не страждає, є цілковитою протилежністю «дурня»-*bāla* (вірші № 28):

*Pamādaṃ appamādena, yadā nudati paṇḍito;
Paññāpāsādamāruya, asoko sokiniṃ pajam;
Pabbataṭṭhova bhūmaṭṭhe [bhummaṭṭhe (sī. syā.)], dhīro bāle
avekkhati [7].*

Коли бездумність вдумливістю знищує розумний (*paṇḍito*), зійшовши в мудрості (*paññā*) палац, засмучених людей безсумний, мов той, що на горі – тих, що внизу, [він,] мудрий (*dhīro*) дурнів (*bāle*) споглядає.

Бездумність притаманна також і дитині (*bāla*). Цікаво, що санскритський вислів *pramāda-vacana* («бездумний балакун») у словнику Мон'єра-Вільямса пояснено як «*one who speaks like a child or like a fool*» [10, с. 895], тобто «той, хто говорить як дитина чи дурень», не вдумуючись у сказане. Однак попри те, що палійське слово *bāla* має також значення «дитина» (що уможливило й дещо пом'якшений його переклад «нерозумний»), розглянуті вище ознаки *bāla* із тексту «Дхаммапади» засвідчують категорично негативне ставлення до «дурнів» у буддизмі тхеравади, чого в жодному разі не можна сказати про ставлення буддистів до дітей. «Дхаммапада» не висловлює симпатії до «дурня»-*bāla* й радить уникати його як постійного джерела болю та страждання (наприклад, у віршах № 206 та № 207). «Дурня»-*bāla* з «дитиною»-*bāla* об'єднує лише одна якість – бездумність. Однак, якщо у випадку маленької дитини це не більше ніж тимчасова, прохідна стадія природного розвитку мислення, то у випадку «дурня» – це довічний, невиліковний стан.

Принагідно відзначимо, що «Принстонський словник буддизму» подає для *bāla* китайський відповідник *юй тун* 愚童 [6, с. 95], який складається з двох ієрогліфів 愚 («дурний») та 童

(«дитина») і буквально означає «дурна дитина», однак у китайському каноні це слово трапляється край рідко. Натомість повсюдно й дуже часто вживаним є самостійний ієрогліф 愚 («дурень», «дурний»), як, приміром, у відомому дзенському вислові («Ланкаватара-сутра»): «愚見指月觀指不觀月 [2, с. 510] (Коли дурневі (愚) вказують пальцем на місяць, він дивиться на палець і не дивиться на місяць)».

У буддійських текстах стикаємося також із синонімічними комбінованими термінами на кшталт *bālā dummedhino janā* «дурні нерозумні люди», «дурні невігласи» (див. вище вірш № 26) або ж усталене словосполучення *bāla-puthujjana* (санскр. *bāla-prthagjana*) «дурна проста/звичайна людина», які вкотре наголошують, що «звичайна людина» (палі *puthujjana*, санскр. *prthagjana*, кит. 凡夫 *Fānfū*) – це, зрештою, синонім «дурня» (*bāla*).

Загалом, якщо говорити про антоніми палійського *bāla*, які трапляються у тексті «Дгаммапади», то головним антонімом «дурня»-*bāla* є *paṇḍita* – «розумний», «вчений», «мудрець». Особами, які мають протилежний щодо «дурня» статус, також є: 1) особистості, які більшою чи меншою мірою просунулися на буддійському шляху до нірвани, такі як: «чернець» (*bhikkhu*), «аргат» (*arahant*), «пробуджений» (*buddha*), «брагман» (*brāhmaṇa*), 2) мудреці та «святі» взагалі: «мудрець» (*dhīra*), «шляхетний» (*ariya*), 3) люди, які ще не досягли статусу мудреців та вчених, однак мають необхідні для цього розумові здібності, на відміну від «дурня»-*bāla*: «розумний», «розважливий» (*medhāvin*), «кмітливий» (*viññū*), «мудрий» (*paññavant*), 4) ті, хто позбавлені головної вади й причини всіх бід дурня – необізнаності із Дгармою Будди: «той, хто знається на Дгармі» (*saṅkhātadhamma*), «свідомий», «тямущий (той, хто знає/розуміє [Дгарму])» (*vijānant*).

Аналіз віршів «Дгаммапади» засвідчує, що загалом палійсько-санскритське *bāla* відповідає нашому уявленню про «дурня», однак має свою особливу семантичну та доктринальну специфіку, відсутню в українському контексті. Загалом, згідно з «Дгаммападою», із погляду буддійського вчення, «дурню» (*bāla*)

притаманні такі ознаки: 1) незнання істинної Дгарми (зокрема, вчення про «відсутність “я”» – палі *anattā*, санскр. *anātman*), 2) бездумність (палі *paṃāda*, санскр. *pramāda*), 3) самовпевненість, пихатість, марносластво, 4) завдання страждання іншим, 5) неусвідомлюване завдання страждання собі самому, 6) невинуватість, 7) смертність (у буддійському розумінні).

Таким чином, з огляду на сотеріологічне спрямування буддійської думки, поняття «дурня»-*bāla* є невід’ємною частиною філософського словника буддійських текстів. Адже, з одного боку, «дурень» (або його синонім «звичайна людина») є антиподом «будди», просвітленого. А з іншого – це і є основний адресат, якому спрямовані проповіді Будди, покликані допомогти «звичайним людям» вирватися на свободу з тягучого болота сансари, якщо не в цьому, то принаймні в одному з наступних перенароджень (коли, як вважають буддисти, буде вичерпано накопичену людиною погану карму), адже, згідно з метафорою із «Дгаммапади», як ложка ніколи не визнає смаку юшки, так само годі сподіватися, що «дурень» порозумнішає у цьому житті.

ЛІТЕРАТУРА ТА ПРИМІТКИ

1. *Голоси Стародавньої Індії: Антологія давньоіндійської літератури* / пер. із санскриту, упоряд. П. Ріттера; передм. І. Серебрякова. Київ : Дніпро, 1982. 351 с.

2. Ленце абадоло бао цзін 楞伽阿跋多羅寶經 (санскр. *Laṅkāvatāra-sūtra*) / пер. Гунабhadра 求那跋陀羅. *ТСД*. Т. 16. № 670. С. 479–514. URL: <https://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT> (дата звернення: 15.05.2025).

3. Стрелкова А. Ю. *Буддизм: філософія порожнечі*. Київ : Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2015. 408 с.

4. Стрелкова А. Ю. Буддійська термінологія в українському перекладі «Дгаммапади» П. Ріттера. *Східний світ*. 2024. № 3 (124). С. 221–240. DOI: <https://doi.org/10.15407/orientw2024.03.221>

5. Стрелкова А. Ю. «Дгаммапада» в перекладі Павла Ріттера. *Східний світ*. 2022. № 4(117). С. 52–64. DOI: <https://doi.org/10.15407/orientw2022.04.050>

6. Buswell R. E., Lopez D. S. *The Princeton dictionary of Buddhism*. Princeton and Oxford : Princeton University Press, 2014. 1304 p.

7. *Chaṭṭha Saṅgāyana CD published by the Vipassana Research Institute*. URL: www.tipitaka.org (дата звернення: 15.05.2025).

8. *Dhammapadam* / Ex tribus codicibus Hauniensibus Palice edidit, Latine vertit, excerptis ex commentario Palico notisque illustravit V. Fausbøll. Hauniae : Apud haeredes Reitzelii; Lipsiae : Apud Lorchium; Londini : Apud Williams & Norgate, 1855. 470 p.

9. Friedlander P. G. Dhammapada Traditions and Translations. *Journal of Religious History*. 2009. Vol. 33, No. 2. P. 215–234.

10. Monier-Williams M. *Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*. Delhi : Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 2008. xxxvi, 1333 p.

11. Наразі ми вже зробили перші кроки в напрямку створення словника буддійської філософсько-релігійної термінології, уклали: 1) палійсько-український словник буддійської термінології у перекладі П. Ріттера за матеріалами «Дгаммапади» (тієї частини віршів, які були перекладені Ріттером), словник містить 53 лексичних одиниць [4], 2) японсько-український ієрогліфічний «Словник “порожнечі”», який містить 138 лексичних одиниць і має не лише основний вхід через японську мову, а й можливість доступу через китайські, санскритські та палійські відповідники (у разі наявності), подані у відповідних покажчиках. У покажчиках представлено буддійську лексику й термінологію, використану в монографії, із зазначенням сторінок, що також має й лексикографічне значення, адже дає змогу ознайомитися зі значенням того чи іншого слова, поясненим власне в тексті книги. Кількість лексичних одиниць у покажчиках становить: японська частина – 807 входів, китайська частина – 790, санскрит – 382, палі – 101 [3].

12. Існують також версії «Дгаммапади» іншими мовами, однак вони істотно відрізняються від палійської і є порівняно маловідомими. Натомість палійська версія «Дгаммапади», яка належить традиції школи тхеравада і входить до її канону, наразі стала світовою класикою, перекладеною численну кількість разів багатьма мовами світу (лише англomовних перекладів нараховують понад вісімдесят [9, с. 215]). Докладніше про «Дгаммападу», переклад її назви, а також місце в індологічній спадщині П. Ріттера див.: [5].

13. Усі цитати з першоджерел наводимо у власному перекладі з оригіналу.

14. П. Ріттер, перекладаючи цей вірш, оминув слово *bāla*, замінивши його займенником «ті»:

«Живуть у нескінченних муках ті,
Хто світла істини дійти не зміг» [1, с. 252].

15. Про антонімічну пару «*bāla* – *paṇḍita*» (а також про такі терміни, як *anuyogin*, *ariya*, *paññavant*, *buddha*, *brāhmaṇa*, *bhikkhu*, *yogin*, *sāvaka*, *sugata* та низку інших, пов'язаних із цією тематикою) уже йшлося стисло раніше, а саме – у статті, присвяченій словнику буддійської термінології в перекладі П. Ріттера (також на матеріалах «Дгаммапади») [4].

16. У першому повному перекладі «Дгаммапади» європейською мовою, а саме – латиною, слова *bālo* та *paṇḍito* перекладено «*stultus*» та «*sapiens*» відповідно. Натомість *viññū* перекладено як «*intelligens*» [8, с. 12].

17. У доктринальному контексті апрамада/аппамада стосується, насамперед, постійного контролю за дотриманням принципів буддійського вчення у своєму житті, іншими словами, йдеться про *uṣṭu* (*сила*) або ж *vinaya*. Цікаво, що як *a-vinaya* («не-дисципліновану») схарактеризовано також дитину, на позначення якої вжито те саме слово *bāla*, що й для «дурня».

18. Слова *appamādena* та *sampādetha* є предметом численних дискусій і потребують окремого висвітлення (деякі попередні міркування див.: [3, с. 270, 334]).

REFERENCES

The Voices of the Ancient India: Anthology of the Ancient Indian Literature. (1982). P. Ritter (Transl. from Sanskrit and ed.), I. Serebriakov (Foreword). Kyiv: Dnipro. [In Ukrainian].

Lengqie abaduoluo bao jing 楞伽阿跋多羅寶經 (Skt. Laṅkāvatāra-sūtra). Guṇabhadra 求那跋陀羅 (Transl.). *SAT*, 16/670, 479-514. Retrieved from: <https://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT> (дата звернення: 15.05.2025) [In Chinese].

Strelkova, A. Yu. (2015). *Buddhism: Philosophy of Emptiness*. Kyiv: Kyiv-Mohyla Academy Publishing House. [In Ukrainian].

Strelkova, A. Yu. (2024). Buddhist terminology in the Ukrainian translation of *Dhammapada* by P. Ritter. *Shidnij svit* [The World of the Orient], 3 (124), 221-240. DOI: <https://doi.org/10.15407/orientw2024.03.221>. [In Ukrainian].

Strelkova, A. Yu. (2022). The Dhammapada in Pavlo Ritter's Translation. *Shidnij svit* [The World of the Orient], 4 (117), 52-64. DOI: <https://doi.org/10.15407/orientw2022.04.050>. [In Ukrainian].

Buswell, R. E. & Lopez, D. S. (2014). *The Princeton dictionary of Buddhism*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Chaṭṭha Saṅgāyana CD published by the Vipassana Research Institute. Retrieved from: www.tipitaka.org (дата звернення: 15.05.2025).

Dhammapadam (1855). Ex tribus codicibus Hauniensibus Palice edidit, Latine vertit, excerptis ex commentario Palico notisque illustravit V. Fausbøll. Hauniae: Apud haeredes Reitzelii; Lipsiae: Apud Lorckium; Londini: Apud Williams & Norgate.

Friedlander, P. G. (2009). Dhammapada Traditions and Translations. *Journal of Religious History*, 33 (2), 215-234.

Monier-Williams, M. (2008). *Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*. Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd.

DOI 10.35423/2078-8142.2025.2.1.6
УДК 1294.382:121

М. О. Барковський,
аспірант, сектор історії східної філософії, відділ історії зарубіжної
філософії, Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України,
м. Київ, Україна
e-mail: m.barkovskyi@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6070-2985>

П'ЯТЬ ГНОСЕОЛОГІЧНИХ ЕТАПІВ ПРОБУДЖЕННЯ В БУДДИЗМІ ТХЕРАВАДИ: САККХУ, ÑĀṆA, PAÑÑĀ, VIJJĀ, ĀLOKA

Анотація: У статті досліджується гносеологічна структура процесу пробудження в буддизмі тхеравади на основі п'яти ключових понять: *sakkhi* (бачення), *ñāṇa* (знання), *paññā* (мудрість), *vijjā* (прозоріння) та *āloka* (внутрішнє світло). Ця послідовність, відома за формулою «*sakkhiṃ udarādi, ñāṇam udarādi, paññā udarādi, vijjā udarādi, āloka udarādi*», трапляється у канонічних текстах, таких як *Dhammacakkapavattana-sutta* (SN 56.11), *Mahāpadāna-sutta* (DN 14) та ін., і тлумачиться як поетапна когнітивна трансформація у процесі досягнення ніббани. Також у статті аналізуються ці терміни як функціонально відмінні, але взаємопов'язані стадії пізнання, ґрунтуючись на таких джерелах, як *Paṭisambhidāmagga* та *Visuddhimagga* Буддгагоси. Увага приділяється феноменологічній природі кожного з етапів, їхній семантиці та ролі в буддійській епістемології. Досліджено, як ці терміни формують цілісну гносеологічну модель, що пояснює шлях до пробудження не як миттєве осяяння, а як поступове просвітлення, вкорінене у медитативній практиці та рефлексії. Таким чином, робота пропонує реконструкцію внутрішньої логіки буддійської формули пробудження і робить внесок у порівняльну філософію знання.

Ключові слова: буддизм тхеравада, палійський канон, гносеологія, епістемологія, буддійські практики медитації, *sakkhi*, *ñāṇa*, *paññā*, *vijjā*, *āloka*, *Paṭisambhidāmagga*, *Visuddhimagga*.

Mykyta Barkovskiy,

PhD student, Department of the History of Foreign Philosophy,
H. Skovoroda Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Ukraine,
Kyiv, Ukraine

e-mail: m.barkovskiy@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6070-2985>

FIVE EPISTEMOLOGICAL STAGES OF AWAKENING IN THERAVĀDA BUDDHISM: CAKKHU, ÑĀṆA, PAÑÑĀ, VIJĀ TA ĀLOKA

Abstract: This article investigates the epistemological stages of awakening (bodhi) in Theravāda Buddhism by analyzing a recurring canonical formula containing five pivotal Pali terms: cakkhu (vision), ñāṇa (knowledge), paññā (wisdom), vijjā (liberating insight), and āloka (light). Instead of interpreting these terms as mere synonyms, the study reveals a structured cognitive progression, rooted in both doctrinal context and meditative experience. Central canonical sources – including SN 56.11 (Dhamma-cakkappavattana Sutta), SN 12.10 (Upavāṇa Sutta), and DN 14 (Mahāpadāna Sutta) – present the phrase “cakkhum udapādi” as denoting a transformative realization of the Dhamma. Drawing from traditional exegesis such as the Paṭisambhidāmagga and Buddhaghosa’s Visuddhimagga, the article maps this formula onto a sequential epistemological paradigm. Cakkhu signals the initial breakthrough of spiritual vision. Ñāṇa reflects stabilized cognitive recognition. Paññā indicates profound penetrative discernment. Vijjā emerges as supramundane insight, and āloka symbolizes the radiant clarity that dispels delusion and darkness. The study highlights how this sequence models a Theravāda soteriology where knowing and liberation are inseparable. Each term marks a significant stage of experiential understanding, moving beyond conceptual knowledge into transformative realization. As such, the framework offers a sophisticated account of Buddhist epistemology, rooted in lived meditative insight. Furthermore, the findings contribute to comparative philosophy by illustrating a non-dual approach to knowledge acquisition – one that is simultaneously ethical, cognitive, and existential – culminating in the abandonment of ignorance (avijjā) and the realization of truth (sacca).

Keywords: Theravāda Buddhism, Pali Canon, epistemology, Buddhist meditation practices, cakkhu, ñāṇa, paññā, vijjā, āloka, Paṭisambhidāmagga, Visuddhimagga.

Формула раннього буддизму «*cakkhuṃ udarādi, ñāṇam udarādi, paññā udarādi, vijjā udarādi, āloko udarādi*» виражає п'ятикратну послідовність, яку можна перекласти як «*виникло бачення, знання, мудрість, прозріння, [внутрішнє] світло*». Найвідоміше цей вислів трапляється у Дгаммачаккаппаваттана-сутті (SN 56.11), але ми можемо його віднайти і в інших фундаментальних текстах, таких як Готама-сутта (SN 12.10) і Магападана-сутта (DN 14), в яких описано або усвідомлення Буддою залежного походження, або пробудження минулих Будд. Повторення цієї формули в численних оповідях про просвітлення наводить на думку, що вона може відображати стандартизовану модель поступової когнітивної та духовної реалізації.

Цю гіпотезу підтверджує шістнадцятий розділ буддійського тексту «*Paṭisambhidāmagga*» (*Патісамбхідамагга*), який містить одну з найбільш розгорнутих традиційних пояснень формули. Тут ця п'ятиелементна послідовність «*cakkhuṃ, ñāṇam, paññā, vijjā, āloko*» інтерпретується не як стилістичний вислів, а як структурована модель пізнання. У тексті кожен із цих термінів трактується як окрема дгамма (*ментальний феномен*), що виступає одночасно і як об'єкт (*ārammaṇa*), і як сфера пізнання (*gocara*) у межах розрізнення (*paññatti*):

“Cakkhuṃ dhammo, ñāṇam dhammo, paññā dhammo, vijjā dhammo, āloko dhammo, ime pañca dhammā dhammapaṭisambhidāya ārammaṇā c’eva honti gocarā ca. Ye tassā ārammaṇā, te tassā gocarā: ye tassā gocarā, te tassā ārammaṇā. Tena vuccati – dhammesu ñāṇam dhammapaṭisambhidā” [5, с. 150], що у перекладі означає:

«Бачення (*cakkhu*) – це дгамма, знання (*ñāṇa*) – це дгамма, мудрість (*paññā*) – це дгамма, прозріння (*vijjā*) – це дгамма, світло (*āloka*) – це дгамма. Ці п'ять дгамм є як об'єктами (*ārammaṇa*), так і сферами пізнання (*gocara*) для розрізнення-дгамм (*dhammapaṭisambhidā*). Ті, що є її об'єктами, є і її сферами; а ті, що є її сферами, є і її об'єктами. Через це говориться: “Серед дгамм – знання [є] розрізнення-дгамм (*dhammapaṭisambhidā*)”» (*переклад з палі (тут і далі) мій. – М. Б.*).

Таким чином, пробудження розглядається не як миттєвий акт, а як процес, що поступово охоплює глибокі рівні пізнавальної діяльності. Це засвідчує високий ступінь доктринальної рефлексії у межах традиції тхеравади, в якій структура пізнання осмислюється не лише з феноменологічної, а і з функціонально-аналітичної перспективи. Проте, попри глибоку інтерпретацію, лишається відкритим питання: яким чином ці терміни (*cakkhu*, *ñāṇa*, *paññā*, *vijjā*, *āloko*) функціонують як послідовна когнітивна динаміка у процесі просвітлення? Відповідь саме на це питання і є завданням нашого дослідження; із цією метою ми аналізуємо не лише дефініції термінів, а й їхню послідовність, ієрархію та застосування у ключових текстах палійського канону.

Незважаючи на центральну доктринальну роль формули, точні відмінності та взаємозв'язки між термінами бачення (*cakkhu*), знання (*ñāṇa*), мудрість (*paññā*), прозріння (*vijjā*) та внутрішнє світло (*āloko*) залишаються недостатньо дослідженими. Хоча традиційні коментарі, зокрема «*Vīcuddhimagga*» [1] Буддагоси, намагаються пояснити ці поняття, їхні визначення іноді перетинаються або не мають чіткого розмежування, що ускладнює їх інтерпретацію. Тоді як сучасна буддологія зазвичай розглядає терміни цієї формули окремо, не аналізуючи їхню послідовність як цілісну епістемологічну структуру, сама ця когнітивна архітектура досі залишається недостатньо осмисленою в академічному дискурсі. У цьому контексті наше дослідження не лише повторює відомі висловлювання канону, а й реконструює внутрішню логіку формули, демонструючи її філософський потенціал і значущість у системі буддійської епістемології.

З'ясування семантичної, доктринальної та феноменологічної ролі цих п'яти термінів є важливим для розуміння того, як буддизм тхеравади структурує шлях до нірвани з точки зору бачення, пізнання та реалізації. До того ж, таке дослідження робить внесок не лише в інтерпретацію буддійських текстів, а й у ширшу сферу порівняльної епістемології. Таким чином, у статті маємо на меті розглянути цю п'ятиступеневу

формулу як інтегровану модель епістемологічних етапів та проаналізувати функціональні зв'язки між її складовими.

У сучасній науці значна увага приділяється питанням буддійській термінології тхеравади, хоча подекуди вони представлені у вигляді окремих фрагментів досліджень. Наприклад, Руперт Гетін (Rupert Gethin) у своєму аналізі «Шлях, що веде до припинення страждань» [2, с. 79] виокремлює мудрість (*paññā*) як відправну точку шляхетного восьмишляху, тобто поєднання правильного погляду і правильного наміру. Він підкреслює, що мудрість є не лише метою, а й передумовою розвитку етичної поведінки та медитативної дисципліни [2, с. 81–82]. Однак Гетін не обговорює ні знання (*ñāṇa*), ні прозріння (*vijjā*), ні внутрішнє світло (*āloka*). До того ж, обмежуючись лише мудрістю, усі ці терміни подеколи виглядають як синоніми «*paññā*».

Якщо Руперт Гетін підкреслює структурну роль мудрості (*paññā*), то Пітер Гарві (Peter Harvey) зосереджується на емпіричному розгортанні мудрості як безпосереднього медитативного прозріння, що виходить за межі концептуальної віри. На думку Пітера Гарві, *paññā* – це «*трансцендентний правильний погляд*», який виникає в результаті медитативного занурення і веде до безпосереднього усвідомлення мінливості, страждання та не-Я [3, с. 64]. Хоча дослідник також опускає терміни знання (*ñāṇa*), прозріння (*vijjā*), внутрішнє світло (*āloka*), його аналіз першої проповіді Будди не суперечить тлумаченню згаданої формули «*sakkhum udapādi*» як послідовності поступової когнітивної та духовної трансформації, а не як переліку синонімів.

На контрасті, бачення (*sakkhu*) і внутрішнє світло (*āloka*) досліджуються рідше в деталях. Прозріння (*vijjā*), що найчастіше протиставляється невігластву (*avijjā*), розглядається як кульмінація визвольного розуміння у таких текстах, як «*Сутта про прозріння*» [8, с. 431]. Незважаючи на важливість кожного з цих термінів, мало хто розглядає їх як взаємозалежні етапи єдиної епістемологічної парадигми, що залишає значну прогалину, яку ми у нашій статті маємо дослідити.

У палійському каноні *sakkhu* (чаккху) є багатозначним і залежить від контексту. Дослівне значення терміна *sakkhu* – «око» або «зір», і застосовується як у фізичному, так і в метафоричному значенні [6, розд. III, с. 90]. У таких текстах, як Самм'ютта-нікая 56.11 і 12.10, вислів «*sakkhum udarādi/viniklo bachenṇa*» позначає початкове інтуїтивне сприйняття. Також, у нашому дослідженні *sakkhu* можна віднести до виникнення «ока Дхамми» (палі: *dhamma-sakkhu*), тобто виразного емпіричного прориву, що знаменує перший безпосередній, неконцептуальний погляд на зумовлену і непостійну природу явищ.

Пітер Гарві відзначає, що досягнення «ока Дхамми» являє собою глибокий емпіричний прорив. Воно характеризується ясним баченням, завдяки якому практик не лише сприймає Дхамму, а і входить у неї, звільнившись від екзистенціальних сумнівів і плутанини [3, с. 23]. Ця подія зазвичай збігається з досягненням входження в потік (*nali: sotāpatti*) – першого незворотного етапу на шляху до нірвани.

Після початкової появи бачення (*sakkhu*), що знаменує собою початкове інтуїтивне відкриття природи реальності, наступним етапом у розвитку пробудження є *ñāṇa* (няна) – стійкіший і структурований спосіб пізнання. Тоді як *sakkhu* представляє інтуїтивний момент «бачення», *ñāṇa* закріплює це сприйняття у свідомому розпізнаванні і, у такий спосіб, дає особі змогу когнітивно взаємодіяти з природою явищ. Водночас, *ñāṇa* має широкий спектр значень, починаючи від повсякденної розумової обізнаності (*світське знання / lokiya-ñāṇa*) до глибшого медитативного усвідомлення (*надсвітське / lokuttara-ñāṇa*). Термін може інтерпретуватися як «знання, розуміння, інтелект», використання може бути як у теоретичному розумінні, так і в емпіричному пізнанні. Знання (*ñāṇa*) відіграє важливу роль у ранніх буддійських теоріях пізнання і часто-густо з'являється у словосполученнях з термінами сприйняття, як-от: *sakkhu-ñāṇa* (чакху-няна) [6, розд. IV, с. 121]. Ця сполука підкреслює злиття інтуїтивного бачення і когнітивного розрізнення, вказуючи на те, що істинне знання у буддизмі не є простим концептуальним

осягненням, а радше виникає з трансформуючого пізнання. Повторюване поєднання слів *sakkhu* і *ñāṇa* в медитаціях і розповідях про пробудження відображає перехід від сприйняття до усвідомлення, який часто починається з появи «ока Дгамми» і завершується прозрінням.

У ранніх буддійських текстах, зокрема в «*Paṭisambhidāmagga*» (*Патісамбхідамагга*), слово *ñāṇa* часто позначає спосіб безпосереднього пізнання, що виникає через спостереження та роздуми. У розділі “*Ñāṇakathā*” (*Нянакатха*) [4, с. 4] термін *ñāṇa* розкривається як багатопланове поняття, що позначає систематизовані акти усвідомлення, пов’язані з духовним поступом практиканта. Це не лише загальне знання, а й чітко структуровані форми пізнання, які охоплюють розуміння Чотирьох Шляхетних Істин (*saccañāṇa*), причинного зумовлення (*paccaya-pariggahañāṇa*), речей такими, якими вони є (*yathābhūtañāṇadassana*), шляхів виникнення і припинення явищ (*udayabbayañāṇa*), а також остаточного знання ніббани (*nibbāṇe ñāṇam*). Кожен із 73 типів *ñāṇa*, описаних у цьому розділі, фіксує окрему фазу або аспект безпосереднього розуміння, що виникає в процесі внутрішньої практики. Таким чином, *ñāṇa* у *Paṭisambhidāmagga* постає не лише як пізнавальна здатність, а й як концептуальний каркас для опису прогресивної трансформації досвіду.

Варто також згадати трактат «*Vīcuddhimagga*» буддійського філософа Буддгаггоси. У XXI розділі Буддгаггоса окреслює шістнадцять стадій знань, набуті шляхом «проникливого бачення» (палі: *vipassanā-ñāṇa*), які починаються від аналітичного розуміння “імені” та “форми” (палі: *nāmarūpa-pariccheda-ñāṇa*) до усвідомлення “надсвітського шляху” (палі: *magga-ñāṇa*) та його втілення (палі: *phala-ñāṇa*) [1, с. 666].

Від аналізу *ñāṇa* як медитативного пізнання, що виникає через спостереження та роздуми, важливо перейти до *paññā* (панья), яка поглиблює та загострює пізнавальний процес завдяки проникливості та розрізненню. Ці два терміни іноді можуть сприйматися як взаємозамінні, або як синоніми. Навіть у нашій

формулі «*ñāṇam udarādi, paññā udarādi*» на перший погляд може скластися враження, що і перше, і друге слово означає “розуміння/прозріння” [6, розд. III, с. 121 / розд. V, с. 12], однак класичні джерела розглядають їх як функціонально відмінні. Ми з’ясували, що *ñāṇa* – це знання, яке може охоплювати як звичайне розуміння, так і глибоке усвідомлення, що виникає з особистого досвіду реальності завдяки медитативному спостереженню та роздумам. Натомість мудрість (*paññā*) має проникливий характер, тобто здатність, що розпізнає справжню природу реальності, зокрема ознаки мінливості (палі: *anicca*), страждання (палі: *dukkha*) і несамотійності (палі: *anattā*; не-Я). Ця відмінність яскраво представлена у трактаті “*Vīcudḍīmaṅga*”, в якому Буддгагоса наводить аналогію з дитиною, селянином і міняйлом, які спостерігають за монетами. Тоді як дитина сприймає (палі: *sañjānana*) їх форму і візерунки, а селянин усвідомлює (палі: *vijānana*) їхню обмінну вартість, лише міняйло розпізнає їхню справжність та походження [1, с. 431–432]. Мудрість описується як така, що має ознаку проникливого розуміння, а функція – розвіювання омани (палі: *moḥa*) [1, с. 433].

Хоча Буддгагоса описує *paññā*, насамперед, як проникливе пізнання, що формується у процесі буддійської практики, зокрема через випассану, у тексті *Paṭisambhidāmagga* це поняття подається в більш систематизованому вигляді. Тут не використовується слово *paññā* у формулі розрізнень (*paṭisambhidā*), однак пропонується класифікація чотирьох типів пізнання: розуміння значення (*attha*), феноменів (*dhamma*), мовного вираження (*nirutti*) та натхненного викладу (*paṭibhāṇa*):

“Pañcasu dhammesu ñāṇāni, pañcasu atthesu ñāṇāni, dasasu niruttīsu ñāṇāni, imāni visatī ñāṇāni paṭibhāṇa-paṭisambhidāya ārammaṇā c’eva honti gocarā ca. Ye tassā ārammaṇā, te tassā gocarā; ye tassā gocarā, te tassā ārammaṇā. Tena vuccati - paṭibhāṇesu ñāṇaṃ paṭibhāṇa-paṭisambhidā” [5, с. 150].

“У п’яти дхаммах [ε] пізнання; у п’яти значеннях [ε] пізнання; у десяти мовних виразах [ε] пізнання; – ці двадцять пізнань є як об’єктами (*ārammaṇa*), так і полями дії (*gocarā*)

пізнавального розрізнення натхнення (paṭibhāṇa-paṭisambhidā). Те, що є його об'єктом, є і його полем дії; те, що є його полем дії, є і його об'єктом. Тому говорить: “Серед натхненних висловлювань пізнання є пізнавальним розрізненням натхнення”».

Кожне з них позначене терміном *pañña*, який охоплює аналітичні й когнітивні функції розуму. Така класифікація не заперечує *pañña*, але радше демонструє її багатовимірну структуру, в якій *pañña* є інтеграцією цих знань або вищим етапом їх реалізації. Таким чином, мудрість постає не лише як екзистенційне прозріння, а як багатогранна здатність, що охоплює емпіричне розуміння, концептуальну ясність, лінгвістичну точність і когнітивну спритність. У нашій формулі “*pañña udarādi* / *виникла мудрість*” йдеться саме про таку інтегративну кульмінацію процесу пізнання, в якій момент глибокого бачення Чотирьох шляхетних істин постає не з висновків чи чуток, а з безпосереднього, пережитого досвіду.

Згідно з нашою формулою, мудрість ще не є останньою ланкою пізнавального процесу, хоча виникнення мудрості (*pañña*), здавалося б, є завершальним компонентом на шляху до нірвани. Саме на цьому етапі в дію вступає прозріння (палі: *vijjā*). Якщо *pañña* – це проникливе розуміння природи реальності, то *vijjā* (віджя) – вища мудрість, яка виникає на пізніх стадіях буддійської практики як результат знищення невідання (палі: *avijjā*). Іншими словами, мудрість (*pañña*) дозріває у прозріння (*vijjā*).

Незважаючи на те, що сам термін *vijjā* був запозичений з брагманічної та популярної філософії, у буддійському каноні *vijjā* набуває різноманітних значень залежно від контексту. У широкому сенсі *vijjā* може означати «наука», «мистецтво», «навичка». Також, ми зустрічаємо “прозріння” як вищу мудрість, містичне знання [6, част. VII, с. 75]. Утім, у контексті формули «*vijjā udarādi*» («виникло прозріння»), *vijjā* полягає у забезпеченні остаточного і трансформуючого пізнання, яке викорінює невідання (*avijjā*).

Наприклад, у розділі 2.30 Ангуттара-нікаї (Aṅguttara Nikāya) Будда пояснює, що існують два фактори, які ведуть до

прозріння (палі: *vijjābhāgiya*) – це заспокоєний стан розуму (палі: *samatha*) і проникливе бачення (*vipassanā*). Коли практикується *samatha* (*саматха*), згасають пристрасті (*rāga*) і розвивається розум (палі: *cittaṃ bhāvīyati*). Коли практикується віпассана, то розвивається мудрість. А коли мудрість розвинена, невідання зникає [7, AN 2.30]. Тобто саматха і віпассана – це дві складові на шляху до просвітлення через прозріння (*vijjā*). Формулу “*vijjā udapādi*” можна розуміти як позначення повної появи пробудженого знання, вищої мудрості або прозріння, що досягає кульмінації пізнавальної дуги, яка почалася із *sakkhu* (бачення) і пройшла через *ñāṇa* (знання) і *paññā* (мудрість).

Наша кінцева точка ґносеологічної послідовності у формулі “*cakkhuṃ udapādi, ñāṇat udapādi, paññā udapādi, vijjā udapādi, āloka udapādi*” – це виникнення *āloka* (алока), що буквально перекладається як “світло”. Цей термін має кілька рівнів значення: з одного боку, це фізичне світло чи яскравість, а з іншого – ясне бачення, інтуїція, ментальна просвітленість [6, розд. II, с. 110]. На перший погляд, *āloka* може здатися метафорою, однак у контексті буддійської епістемології, зокрема в *Paṭisambhidāmagga* та коментарській традиції, воно виконує глибшу когнітивну та екзистенціальну функцію.

Āloka тут слід тлумачити як епістемологічне осяяння – стан, що постає після усунення омани (*moḥa*) та незнання (*avijjā*) і завершення процесу прозріння. Якщо *sakkhu* є початковим баченням, *ñāṇa* – усвідомленням, *paññā* – проникливим розумінням, а *vijjā* – визвольним прозрінням, то *āloka* – це повна когнітивна прозорість, в якій істина більше не прихована, а світло знання наповнює свідомість. Це фінальний акт осягнення, не як додаткова ланка, а як переживання розуму без темряви.

У “Вісуддгімагга” *āloka* з’являється як ментальне просвітлення, що виникає внаслідок медитації (*дхжана*) або в момент переходу до віпассани. Це “внутрішнє світло” розглядається як об’єкт медитації та маркер чистоти усвідомлення [1, с. 126].

Більше того, у розділі XVI (*Paṭisambhidāmagga*) āloka безпосередньо називається “ідеєю” (*dhamma*) разом із *sakkhu*, *ñāṇa*, *paññā*, *vijjā* і трактується як дгамма пізнавального рівня, що має свою функцію в процесі “розрізнення ідей” (*paññatti-vavatthāna*) [5, с. 150].

Таким чином, āloka виконує завершальну гносеологічну функцію: не лише висвітлює шлях, а й означає сам стан розуму, звільненого від омани та невігластва. Це не символ, а ознака завершеного пізнання, ясності, що приходить у відповідь на внутрішню працю з баченням, розумінням і прозрінням.

Після детального аналізу кожного з термінів формули перейдемо до її цілісного осмислення як структурованої епістемологічної послідовності. Особливо вагоме підтвердження такої інтерпретації ми знаходимо у шістнадцятому розділі *Paṭisambhidāmagga*:

“‘Cakkhuṃ udapādi.’ Dassanattthena.
‘Ñāṇaṃ udapādi.’ Ñātattthena.
‘Paññā udapādi.’ Pañānanattthena.
‘Vijjā udapādi.’ Paṭivedhatthena.
‘Āloko udapādi.’ Obhāsattthena” [5, с. 150].

«“Виникло око (*cakkhuṃ udapādi*)” – у значенні бачення.
“Виникло знання (*ñāṇaṃ udapādi*)” – у значенні того, що відомо.
“Виникла мудрість (*paññā udapādi*)” – у значенні акту розуміння.
“Виникло прозріння (*vijjā udapādi*)” – у значенні проникнення.
“Виникло світло (*āloko udapādi*)” – у значенні освітлення».

Таким чином, формула “*cakkhuṃ udapādi*, *ñāṇaṃ udapādi*, *paññā udapādi*, *vijjā udapādi*, *āloko udapādi*”, представлена в таких ключових текстах, як SN 56.11, SN 12.10 і DN 14, є цілісною гносеологічною моделлю пробудження в традиції тхеравада. Вона не є стилістичним повтором, а репрезентує послідовність етапів пізнання, що веде від первинного інсайту до повного екзистенційного прозріння.

Кожен із п’яти термінів у формулі виконує особливу пізнавальну функцію: *sakkhu* – акт первинного “бачення”. Подібно

до відкриття вікна, крізь яке починає проглядатися реальність. Ñāṇa – це усвідомлення змісту побаченого. Це вже не просто образ, а впізнання, наприклад, розуміння, що йдеться про вогонь. Rañña – проникливе осягнення природи явища: що таке вогонь, як він горить, які умови підтримують його існування. Тобто аналітичне розрізнення явищ, що переходить у vijjā – трансформативне прозріння, визвольне знання, що дає можливість діяти адекватно. У нашій метафорі – це не лише зрозуміти, що є вогонь, а уникнути його шкоди або погасити його вплив. І, нарешті, āloka – остаточне освітлення розуму. Реальність більше не затемнена, все бачиться чітко, як світло, що заливає кімнату після тривалої темряви.

Таким чином, ця п'ятикрокова формула є осмисленою як єдина гносеологічна модель і виявляє не лише феноменологію досвіду, а й логіку звільнення, що відбувається через пізнання, зростання розуміння та поступове зникнення омани (*moha*) й невідання (*avijjā*).

ЛІТЕРАТУРА

1. *Buddhaghosa. The path of purification (Visuddhimagga)* / transl. by Bhikkhu Ñāṇamoli. Kandy : Buddhist Publication Society, 2011. 794 p. (1st ed. 1956).
2. Gethin R. *The foundations of Buddhism*. Oxford : Oxford University Press, 1998. 333 p.
3. Harvey P. *An introduction to Buddhism: Teachings, history and practices*. Cambridge : Cambridge University Press, 1990. 521 p.
4. *Patisambhidāmagga*. Vol. I / ed. by A. C. Taylor. London : Pali Text Society, 1979. 274 p.
5. *Patisambhidāmagga*. Vol. II / ed. by A. C. Taylor. London : Pali Text Society, 1982. 248 p.
6. Rhys Davids T. W., Stede W. (Eds.). *The Pali-English dictionary*. London : Pali Text Society, 1921. 753 p.
7. Sujato B. *Āṅguttara Nikāya 2.21–31: Paṭiṭṭhā Sutta*. URL: <https://suttacentral.net/an2.21-31/en/sujato> (дата звернення: 12.05.2025).
8. *The Saṃyutta-nikāya of the Sutta-Piṭaka* / ed. by M. Léon Feer. Bristol : Pali Text Society, 2022. 474 p.

REFERENCES

- Buddhaghosa. (2011). *The path of purification* (Visuddhimagga). Bhikkhu Ñāṇamoli (Trans.). Kandy: Buddhist Publication Society. (Original work published 1956).
- Gethin, R. (1998). *The foundations of Buddhism*. Oxford: Oxford University Press.
- Harvey, P. (1990). *An introduction to Buddhism: Teachings, history and practices*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, A. C. (Ed.). (1979). *Patisambhidāmagga*. Volume I. London: Pali Text Society.
- Taylor, A. C. (Ed.). (1982). *Patisambhidāmagga*. Volume II. London: Pali Text Society.
- Rhys Davids, T. W., & Stede, W. (Eds.). (1921). *The Pali Text Society's Pali-English dictionary*. London: Pali Text Society.
- Sujato, B. (n.d.). Āṅguttara Nikāya 2.21-31: *Paṭiṭṭhā Sutta*. *SuttaCentral*. Retrieved from <https://suttacentral.net/an2.21-31/en/sujato>
- Feer, M. Léon. (Ed.). (2022). *The Saṃyutta-nikāya of the Sutta-Piṭaka*. Part V. Mahā-Vagga. Bristol: Pali Text Society.

ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

DOI 10.35423/2078-8142.2025.2.1.7

УДК 1:930.1

О. Ю. Карлов,

*старший викладач кафедри соціально-гуманітарних дисциплін,
Військовий інститут танкових військ Національного технічного
університету «Харківський політехнічний інститут»,*

м. Харків, Україна

ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-1045-5858>

ФІЛОСОФІЯ ЯК ВЕРИФІКАТОР ІСТОРИЧНОГО ЗНАННЯ

Анотація: Фундаментальна проблема історичного знання пов'язана з відсутністю достовірності, повноти й остаточності. Цей недолік призводить до принципової можливості не лише різних ієрархій значущості одних і тих самих подій і фактів, а й узагалі до несумісних тверджень, унаслідок чого єдина Історія як певний статус-кво і процес перетворюється на безліч «історій», які аргументаційно та інтерпретаційно конкурують між собою. Однак перспективи перемоги в такому конкурентному протистоянні певного дослідницького (точніше – герменевтичного) підходу є доволі примарними, оскільки відсутня критеріальна верифікація для зведення цих, висловлюючись терміном арифметики, «дробів» до того «спільного знаменника», який виконуватиме консенсусну функцію змістовного й значеннєвого арбітражу. Як наслідок – різні інтерпретативні підходи перетворюються на своєрідні мимобіжні прямі, які функціонують в автономному режимі й приречені на те, щоб не перетинатися один з одним у просторі предметного дискусивного поля. Значно вагоміший наслідок пов'язаний з тим, що сфера історичного знання перетворюється на середовище безальтернативного релятивізму, ставлячи під сумнів науковий статус історичної когнітивістики (щонайменше – в багатьох предметних сферах). За таких реалій об'єктивно й закономірно актуалізується значення філософії як верифікатора історичного знання: оскільки філософія виконує функцію своєрідного провідника смислів і значень, то вона не лише може, а й по-

винна зробити вагомий внесок у надання історичній когнітології ознак якщо не консенсусної, то хоча б конвенційної виразності, несуперечливості й переконливості.

Ключові слова: *філософія історії, історична епістемологія, критеріальна демаркація, верифікація знань як імператив науки, причинно-наслідкові зв'язки, смисл і значення історичного процесу.*

Oleg Karlov,

*senior lecturer of the Department of Social and Humanitarian Disciplines,
Military Institute of Tank Troops of the National Technical University
"Kharkiv Polytechnic Institute",
Kharkiv, Ukraine*

ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-1045-5858>

PHILOSOPHY AS A VERIFIER OF HISTORICAL KNOWLEDGE

Abstract: *The fundamental problem of historical knowledge is associated with the lack of reliability, completeness and finality. This shortcoming leads to the fundamental possibility not only of different hierarchies of significance of the same events and facts, but also to incompatible statements in general, as a result of which the single History as a certain status quo and process turns into a multitude of "stories" that compete with each other in argumentation and interpretation. However, the prospects of victory in such a competitive confrontation of a certain research (or rather, hermeneutic) approach are rather illusory, since there is no criterion verification for reducing these, to use the term arithmetic of "fractions" to that "common denominator" that will perform the consensual function of substantive and semantic arbitration. As a result, different interpretative approaches turn into peculiar passing straight lines that function in an autonomous mode and are doomed not to intersect with each other in the space of the subject discursive field. A much more significant consequence is associated with the fact that the sphere of historical knowledge turns into an environment of unalternative relativism, questioning the scientific status of historical cognitivism (at least in many subject areas). Under such realities, the importance of philosophy as a verifier of historical knowledge is objectively and naturally actualized: since philosophy performs the function of*

a kind of conductor of meanings and values, it not only can, but must make a significant contribution to providing historical cognitology with the features of, if not consensual, then at least conventional expressiveness, non-contradiction and persuasiveness.

Keywords: *philosophy of history, historical epistemology, criterion demarcation, verification of knowledge as an imperative of science, cause-and-effect relationships, meaning and significance of the historical process.*

Посилення динаміки розвитку суспільства, його спрямованість у майбутнє завжди іронічно супроводжується апеляціями до минулого: саме в історії суспільство шукає виправдання для певних пріоритетів, пов'язаних з майбутнім. Для переконливості таких апеляцій потрібний фактор несуперечливості масиву історичних знань, яких стосуються такі історичні екскурси. У цьому контексті інструментальні опції філософії у форматі рефлексії, системного й критичного мислення набувають безальтернативних ознак.

Цільовим орієнтиром наших дослідницьких зусиль є систематизація проблемних викликів, які загрожують історичному знанню релятивізацією, а також окреслення ключових інструментальних опцій філософії, які дають їй необхідні й достатні підстави претендувати на статус верифікатора історичного знання.

Місія філософії історії в контексті релятивізму історичної когнітології

Попри свої титанічні зусилля історична когнітологія ніяк не може позбутися численних смислових, змістовних і значеннєвих лакун. Такий стан речей не випадковий: він є закономірним наслідком багатьох об'єктивних причин, першою з яких вважається принципова неможливість достеменної верифікації – як фактографічної, так і фактологічної. Ми змушені довіряти свідченням тих, хто здебільшого не був свідком історичних подій, але навіть

ті, хто були такими свідками, могли переслідувати своєю інтерпретацією певні цільові преференції, що не збігаються з пріоритетами історичної достовірності й автентичності.

Деякі дослідники вбачають у феномені польового «конфлікту інтерпретацій» значні переваги – мовляв, такі реалії прокладають шлях інтелектуальній насиченості історії (точніше, її більш інтелектуального сприйняття) та появі таких її профільних кластерів, як, наприклад, альтернативна історія – мисленнєвого експерименту з далекосяжними когнітивними і світоглядними висновками (аналогіями та екстраполяціями). Жодним чином не применшуючи переваг інтелектуальної насиченості сприйняття історичних реалій, тим не менше, мусимо визнати безальтернативність академічного пріоритету достовірності історичних подій, тобто різних суспільних явищ і процесів, оскільки в разі недотримання такої вимоги історія перетворюється на своєрідну «гру уяви», яка, безперечно, може бути привабливою і захопливою, але принципово несумісною з історичними реаліями [6].

У цьому сенсі можна погодитися з вердиктом провідних вітчизняних фахівців у галузі соціальних досліджень: «Якщо спочатку принцип релятивізму часто пов'язувався зі світоглядною розкутістю й, відповідно, із додатковими дослідницькими та інтерпретативними опціями, то останнім часом усе виразніших ознак набуває невтішний вердикт: домінування релятивізму призводить до змістовної невиразності, смислової неспокосованості, аксіологічної розмитості й загалом загальної дезорієнтації та дезорганізації науково-освітньої сфери» [15, с. 172]. До цього можна додати, що чи не найбільшим викликом з боку релятивізму є відсутність критеріальної і значеннєвої визначеності, що призводить до неприйнятних з міркувань наукової коректності різнотлумачень.

Здебільшого в основі релятивізму сприйняття історії лежить міфологічний фактор. Іронія полягає в тому, що на практиці потенціал інформаційного суспільства сприяв не так розвінчуванню міфів, як їх увиразненню й закріпленню на рівні масової свідомості [23]. Наприклад, не лише масова, а й спеціалізована свідомість історичного профілю оперує епохою античної Греції як

чимось монолітним у культурно-цивілізаційному, світоглядно-аксіологічному та ідейно-політичному сенсі, хоча насправді Стародавня Греція складалася зі строкатої сукупності міст-держав (полісів) та окремих територій. Більшість цих регіонів були офіційно об'єднані лише одного разу: це відбулося за часів імперії Александра Македонського з 336 по 323 р. до н. е. Як доводять українські дослідники, цивілізаційні дослідження слід перевіряти і уточнювати завдяки зверненню до інституційного аналізу [20].

Утім, навіть у добу консолідації грецьких міст-держав в імперії Александра Македонського залишалося чимало грецьких полісів, вільних від юрисдикції імператора (йдеться, передусім, про регіони західного Середземномор'я, а саме – узбережжя Чорного моря, регіони Кіпру та Кіренаїки). У багатьох випадках ці поліси воювали між собою або жорстко протистояли один одному, а у конфліктах між ними загинуло значно більше еллінів, ніж під час їхнього спільного протистояння Персії. Чи були такі конфлікти випадковими? Ні, оскільки форми правління полісів були дуже різними – демократичними, автократичними, тиранічними, симбіотичними. Життєдіяльнісні автоматизми Афін, Спарти та Македонії щодо багатьох ключових аспектів відрізнялися настільки істотно, що коректно стверджувати про антагоністичне співіснування різних світоглядних і цивілізаційних проєктів цих полісів. Однак, такий логічно очевидний висновок з різних суб'єктивних та об'єктивних причин є непопулярним навіть на рівні академічних досліджень – що вже говорити про сферу мас-медіа, для яких вимога фактичної достовірності є лише одним з критеріїв до інформації для створення повідомлення.

Між іншим, повертаючись до особистості Александра Македонського, відзначимо, що життєпис цієї іконічної історичної постаті також містить чимало фактичних та інтерпретативних лагун. Так, брак історичної достовірності оточує причини і його смерті: сучасні міждисциплінарні зусилля дають підстави для висновку, що Македонський помер не від якоїсь несподіваної халепи (інфекції чи отруєння), як стверджувалося раніше, а внаслідок неврологічного розладу, спричиненого синдромом Гієна-Барре,

який вражає, зокрема, периферійну нервову систему. За автоімунної запальної полінейропатії параліч практично непомітний, а оскільки в добу Александра Македонського смерть констатували за ознакою відсутності дихання, то його лікарі цілком могли сприйняти параліч дихальних м'язів за смерть [8].

У цьому контексті релятивізму історичної когнітології постає питання, якою тоді має бути місія філософії історії, і, далі, чи спроможна філософія історії у принципі усунути такий релятивізм? Доволі переконлива відповідь полягає в тому, що, «будучи симбіотичною концепцією філософії та історії, філософія історії функціонально покликана забезпечити цілісність осягнення варіативності та спадкоємності історичних форм з точки зору розкриття законів (мети, історичних смислів), які їх детермінують. Головне для цієї сфери пізнання – осягнути сутність і логіку розвитку основних процесуальних аспектів того історичного періоду, який є об'єктом дослідження» [16, с. 795].

Однак, не варто також залишати без належної уваги тезу англосаксонського історика й богослова Беди Преподобного, який у своєму дослідженні суспільної еволюції Британії від доби Юлія Цезаря й до 731 року, у трактаті «Церковна історія народу англів», наполягав, що цільове покликання історії полягає або в наслідуванні, або в його уникненні [19]. Зауважена специфіка саме і пояснює глибоку вкоріненість міфологічних пояснень і тлумачень історичної процесуальності.

Міфологічний і пропагандистський фактори історичного релятивізму

Чи не найбільше міфів і пропагандистської тенденційності щодо історії Стародавнього Риму стосується імператорів. Натомість, історичні реалії істотно відрізняються від таких ерзацувань. Наприклад, погрози Калігули зробити свого коня сенатором були не чітким програмним наміром, а, висловлюючись сучасним терміном, тролінгом ментального рівня персонального складу тодішнього сенату. Однак, в історії з різних причин практично не знаходимо згадок про некомпетентність, корупцію і

надмірний бюрократизм тодішніх сенаторів, проте є одностайне твердження про «узурпаторські наміри» Гая Юлія Калігули. Що стосується імператора Клавдія Цезаря Нерона, якого звинувачують у тому, що він у 64 році н. е. начебто організував наймасштабнішу пожежу в Римі, внаслідок якої згоріло понад дві третини міста, то цей опис причин події також, відповідно до Плутарха, не відповідає дійсності: великий історик у своїй роботі «Порівняльні життєописи» відзначає, що на час початку пожежі імператор перебував далеко від місця події – на своїй віллі в Азиумі за 60 кілометрів від Риму, однак, дізнавшись про лихо, негайно приїхав до міста і шість наступних днів перебував на передньому краї протистояння вогняній стихії [13].

Відповідно до іншого стереотипізованого міфу, який був, імовірно, нав'язаним здебільшого кінематографом другої половини XX століття, у Стародавньому Римі на галерах гарували лише раби, яких нещадно експлуатували та постійно били задля інтенсифікації руху військових суден і нерідко навіть вбивали, коли раб був уже не в змозі підтримувати потрібний темп руху судна. Насправді це твердження правомірне лише для часів Античної Греції, тоді як стародавні римляни здебільшого наймали висококваліфікованих гребців серед вільних громадян, а їх робота була однією з найбільш високооплачуваних. Причиною названої еволюції послугувала зміна у тактиці ведення морської битви, в якій у давньоримський період на перший план виходить такий маневр, як таран: виконання його потребувало великої майстерності і самовіддачі від усіх членів команди, тому зрозуміло, що раби від цієї роботи були усунуті.

Ролан Барт зауважив, що вислів «спокійна совість» (*la bonne conscience*), або «чиста совість», вживається для позначення самоомани, коли людина або приховує від самої себе неприємну істину, або сприймає за істину комфортну хибу («існує брехня, яка увійшла в нашу плоть і кров: її називають «чистою совістю») [2]. Власне, міфи є одним з тих засобів, за посередництва яких зона комфорту «чистої совісті» реалізує себе на практиці.

Один з найпотужніших міфів щодо Хрестових походів стверджує, що вони були спрямовані проти мусульман. Водночас чимало істориків вважають, що інструмент Хрестових походів використовувався Ватиканом у боротьбі проти єретиків [12]. Так, у багатьох випадках на роль єретиків номінували мусульман, але зовсім не обов'язково лише їх – зокрема, квінтесенція Четвертого хрестового походу, який розпочався в 1204 р. під керівництвом Папи Римського Інокентія III, полягала у знищенні міста Задар – конкурента Венеції на Адріатиці (оскільки Венеція надавала необхідні для хрестових походів плавзасоби, то вона мала можливість долучатися до складання списків міст-єретиків) [12].

Також відзначається, що у межах Четвертого хрестового походу відбулося безпрецедентне пограбування Константинополя, яке відкинуло цього давнього конкурента Риму на ціле століття у своєму розвитку. Між іншим, нещадна боротьба проти одновірців, визнаних єретиками, вважалася Ватиканом пріоритетом на тій підставі, що мусульмани є автономним духовно-цивілізаційним явищем, з яким в абсолютній більшості випадків можна не перетинатися в часі й просторі, натомість «неправильні» християни-єретики, які «підривали самі основи християнської віри», були саме тією екзистенційною загрозою, яка потребувала оперативного й жорсткого втручання.

Політичні маніпуляції як чинник історичних міфів

Як аргументовано доводить А. Гурківська, «істотне значення в інформаційному забезпеченні суспільно-політичної життєдіяльності сучасного гатунку належить маніпулятивній складовій. Загалом слід зазначити, що маніпуляція є засобом тенденційного формування ієрархії смислів, значень, пріоритетів тощо. Для досягнення такої мети маніпуляція застосовує насамперед технологію перемикування уваги, відповідно до якої увага споживача інформації (цільової аудиторії) зосереджується на тих аспектах, які забезпечують бажану для суб'єкта чи замовника маніпуляції смисло-значеннєву ієрархію» [9, с. 143]. Філософи також звертають

увагу на амбівалентність, яку несе із собою тенденційність історичного пізнання [5].

Зрештою, технологія перемикання уваги не є новітнім засобом впливу на масову свідомість: вона активно практикувалася ще від часів афінської демократія. За часів СРСР для технології перемикання уваги була властивою гіпертрофія одних факторів і цілеспрямоване замовчування інших аспектів, значущість яких насправді була доволі вагомою. Одним з найбільш замовчуваних кейсів була історія ленд-лізу в часи Другої світової війни: в межах цієї програми СРСР отримав від США, Великобританії та Канади 16,6 млн. тон техніки, зброї, продуктів та інших ресурсів загальною вартістю \$13,2 млрд. (частка США становила \$11,3 млрд., а решта припадала на Великобританію та Канаду) [18]. Між іншим, останній транш ленд-лізу відбувся вже після закінчення Другої світової війни – у вересні 1945 р., а загальна підтримка країн Заходу за програмою ленд-ліз була рівнозначною майже 20% ВВП СРСР за чотири роки ведення війни Німеччиною [18]. Однак у повоєнні роки визнання ролі допомоги третіх країн у війні не надто афішували, адже це кидало тінь сумніву на превалюючу пропагандистську тезу, відповідно до якої «радянський народ – це народ-переможець, який на своїх плечах виніс основний тягар війни».

Але якщо про підтримку СРСР провідними країнами Заходу все ж в окремих джерелах таки циркулювала секвестрована інформація, то з приводу підтримки СРСР з боку маленької 800-тисячної Монголії у роки війни здогадувалися хіба що екстрасенси, хоча саме Монголія під час Другої світової війни надіслала своєму союзнику, Радянському Союзу, м'яса практично стільки ж, скільки й США. Крім того, понад 90% радянських шинелей були зроблені з монгольської вовни, кожухи шилися з монгольської овчини, в СРСР також надійшло 500 тисяч коней, надіслано лише за станом на 1942 рік \$100 тисяч, 2,5 млн. тугриків і 300 кг золота. А ще Монголія не вичікувала й не зволікала, а заявила про свою підтримку СРСР у день нападу Німеччини – 22 червня 1941 року. І, тим не менш, ця інформація цілеспрямовано припадала пилом аж до розпаду Радянського Союзу [18].

Логіка будь-якого применшення полягає в симетричному перебільшенні за іншими предметними кейсами. Зокрема, якщо академік Імператорської академії наук Росії В. Ключевський вважав, що Москва була заснована в 1156 році, то за часів СРСР культивувався міф про заснування Москви в 1147 р. Утім, міфом були обидві дати, бо на їхню користь не існувало жодних документальних свідчень. Понад те, коли князь Всеволод у 1212 р. роздавав своїм дітям Суздальську землю, то документально перерахував усі уділи, проте Московського уділу у цьому переліку не було.

Проводячи в 1272 р. третій від часу захоплення Русі перепис населення (з метою впорядкування документообігу щодо сплати данини), монголами на території сучасної Москви вперше було виявлено декілька сотень угро-фінських переселенців з північних земель. Хан Менгу-Тимур наказав великому баскаку (тобто посланцю хана) закласти в цьому місці церкву, на яку, власне, й покладалися обов'язки регулярної звітності за кількість населення і відповідні їх обсяги данини, котрі необхідно відправляти в орду. Цією культовою і водночас адміністративною спорудою була церква Спаса Преображення. Інша (поширена на побутовому рівні) назва цієї церкви – Спаса на Бору, оскільки будівлю звели на Боровицькому пагорбі: де було чи не єдине узвишшя на багато кілометрів довкола, решта ж територій припадала на болотисті землі по обидва боки ріки Москви (в перекладі з угро-фінської – гнила вода). А 1277 роком датується перша згадка про Московське князівство (улус): саме тоді син Олександра Невського 16-літній Даниїл отримав ярлик від Менгу-Тимура (хана улуса Джучі) на управління цими удільними землями [3].

Однак в інтерпретації історичної подійності й процесуальності трапляються й випадки так званої реверсної міфології – це коли міфи є відлунням реальних подій, коли статусом міфу тривалий час наділяють справжні явища історичної дійсності. Класичний приклад – Троя, яка вважалася не більше, ніж міфом, аж поки археологічні розкопки, організовані Генріхом Шліманом у 1871 р., не довели, що місто Троя реально існувала і що воно було зруйно-

ване в XIII ст. до н. е. ахейцями-греками внаслідок тривалої і кровопролитної війни.

Нам випало жити в іронічні часи, коли те, що відрекомендовують міфом, може бути реальністю, а те, що позиціонують як реальність, часто-густо виявляється міфом та дезінформацією. Тут напрошуються аналогії з книгою «Інформаційні війни: як ми програли глобальну битву з дезінформацією і що ми можемо з цим зробити» колишнього заступника держсекретаря США з питань публічної дипломатії та зв'язків з громадськістю Річарда Стенгеля [24]. Як зауважує автор, дезінформація настільки стара, як і інформація, бо коли Диявол запевняв Єву, що нічого не станеться, якщо вона вкусить яблуко, то це була класична дезінформація. Утім, епоха інформаційного суспільства і соціальних медіа зробили дезінформацію ще більш поширеною, витонченою і згубною: сьогодні до послуг інструментарію дезінформації дедалі частіше вдаються автори будь-яких фальшивих наративів [21].

Вибіркове використання фактів, їх «модернізація» у спосіб «адаптації до сучасних уявлень і потреб», переосмислення й переоцінка, а також створення причинно-наслідкового ланцюга, зумовленого подібними трансформаціями – все це в наш час здебільшого позиціонується як «історія». Такий симбіотичний і критеріально строкатий конструкт з довільно відібраних та телеологічним витлумачених елементів, який передбачає вилучення факторів, що стоять йому на заваді, власне, й відрекомендовується наративом [22].

Фреймінг і постправда в історичному пізнанні

Наративи щодо амбівалентних і аргументаційно неоднозначних явищ і процесів часто вдаються до послуг фреймінгу – надання пріоритетного значення таким, а не іншим аспектам реальності, закріплення проблемного статусу за доти непроблемними факторами й популяризації певного тлумачення проблеми, а також відповідним чином здійсненої інтерпретації її каузальності, моральної оцінки й пріоритетних способів розв'язання [4]. Іншими словами, фреймінг – це доцільність певного кута зору на явища й

процеси, певного дослідницького та інтерпретативного фокусування на проблемах і викликах.

На перший погляд, у цьому немає нічого екстраординарного – бо й справді, кожне дослідницьке та інтерпретативне зусилля латентно залучає інструментарій фреймінгу. Але слід розуміти, що в концентрованому вигляді фреймінг призводить до безроздільного домінування певного кута зору як «очевидного» й «безальтернативного», внаслідок чого всі інші дослідницькі інструменти й можливості замовчуються, відхиляються, цензуються та дискредитуються.

Крім фреймінгу найбільш поширеним інструментом впливу на масову свідомість початку XXI ст. є постправа. Доволі показово, що до її послуг «вдаються всі суспільно-політичні режими сучасності безвідносно до їхнього місця в таблиці про демократичні ранги, а причина такого феномену обумовлена тим, що інструментарій постправа в багатьох прикладних аспектах володіє таким рівнем ефективності, з яким важко змагатися демократичним нормам і процедурам. Однак постправа не в змозі забезпечити якісні інформаційні переваги, тому в абсолютній більшості випадків врешті-решт призводить до програшу» [7, с. 10].

І все ж, чим саме пояснюється секрет популярності постправа, в чому полягають її конкурентні переваги перед іншими засобами? Більшість дослідників схиляються до думки, що причина пов'язана з психологічною неприйнятністю більшості істин для більшості людей: знання – це завжди тягар, а тягар не кожен може й хоче нести. Саме така категорія людей потребує постправа – «полегшеної версії» права, яка не потребує виходу зі звичної зони комфорту й не викликає роздратування.

На протилежному полюсі від заспокійливої постправа знаходиться такий інструмент впливу на суспільну свідомість, як масова істерія. Дослідники відзначають, що «цілеспрямована істерія з того чи іншого приводу в ЗМІ (mass hysteria) – це чи не є єдиний дієвий засіб схилення шалюк терезів громадської думки на свою користь за відсутності переконливих аргументів» [14, с. 273–274]. Здебільшого, постправа та масова істерія використовуються

за взаємодоповняльним принципом, у режимі хорошого та поганого поліцейського: зазвичай, спочатку застосовують ресурси постправди, а якщо її транквілізуюча місія спрацьовує недостатньо ефективно, то здійснюють рокіровку на користь її психосоматичного антипода і, водночас, союзника – масової істерії.

Необхідність критичного мислення в історичному пізнанні

Міфологізм, фреймування, дезінформація, постправда, популізм, маніпуляції, демагогія, чорна риторика, масова істерія – це лише неповний перелік викликів на адресу достовірності історичного знання, а відтак – і його наукового статусу. За таких обставин, як зауважив Карл-Отто Апель, пріоритетних ознак набуває дискурс на принципах відповідальності [1]. Стратегічна перевага дискурсу полягає не лише в його аргументаційній відкритості й прозорості, а й у тому, що «дискурс – це текст, занурений у соціокультурний контекст. Інформативна значущість, аргументованість і переконливість тексту завжди так чи інакше коригується підтекстами. Іноді інформативна й спонукальна значущість підтекстів є вищою, ніж тексту» [11, с. 80].

Дискурс невіддільний від наявності критичний свідомості: власне, наявність певного рівня критичної свідомості постає імперативною вимогою повноцінного дискурсу. Тому варто погодитися з аргументацією Паоло Фрейре, який наполягає на пріоритетному значенні культивування критичної свідомості, її якомога вищого якісного рівня [17].

Портфоліо суспільного значення критичного мислення доволі розлоге. Як відзначає Василь Левкулич, «критичний мислитель – це, висловлюючись лаконічно, людина мисляча й інтелектуально суверенна. Він не просто механічно засвоює певні висновки (некритично), а оцінює та критикує причинно-наслідкові зв'язки, що лежать в основі таких висновків. Ця критика створює необхідні передумови для виявлення й ієрархізації слабких та сильних аргументів» [10, с. 150].

Та чи не найбільше значення для потреб предметної верифікації когнітивної сфери загалом, а історичного знання зокрема й насамперед має фактор парадигми мислення, який визначає критеріальну призму і значеннєвий кут зору: «Дедалі виразнішою є необхідність переходу від «канонічного» до «інтерпретуючого» типу мислення: саме інтерпретативний спосіб оприлюднення тієї чи іншої версії світосприйняття пом'якшує непримиренність методологічних опозицій, трансформуючи їх у формат дискурсу з використанням чітких критеріальних маркерів» [10, с. 148].

І, звичайно, слід враховувати принцип функціональної когерентності, а саме: якщо історична дійсність є системним об'єктом, то предметне оперування нею можливе лише за умов ефективного застосування системного підходу, врахування холістичної та синергетичної взаємодії елементів цієї системи.

Отже, доходимо висновку, що потреба докорінного перегляду методології оприлюднення історичного знання (точніше, масиву інформації, який претендує на статус історичного знання) у форматі переходу від наративного до проблемного, полемічного й дискусивного способу репрезентації набуває очевидних ознак. Окреслене методологічне переакцентування не є чимось унікальним, доцільним для застосування лише у сфері історичної когнітології – так чи інакше воно матиме позитивний ефект для кожної сфери сучасного знання гуманітарного профілю. Утім, для увиразнення змістовного рельєфу та значеннєвої ієрархії історичної епістемі воно є чи не найбільш безперечним, імперативним.

Значення філософії як верифікатора історичного знання важко переоцінити, адже саме філософія є тією основою основ, яка формує світоглядну призму сприйняття дійсності, пропонує ефективний *modus cogitandi* (тобто спосіб мислення) і аргументований кут зору на проблемні виклики епістемології, гносеології і когнітології. Утім, сама по собі філософія не є панацеєю: вона неоднорідна за критеріями світоглядної перспективістики, аргументаційної переконливості та евристичної креативності. Тому інструментарій філософії також потребує перманентного оновлення і вдосконалення.

ЛІТЕРАТУРА

1. Апель К.-О. Дискурс і відповідальність: проблема переходу до постконвенціональної моралі / пер. з нім. В. Купліна. Київ : Дух і літера, 2009. 430 с.
2. Барт Р. Фрагменти мови закоханого / пер. з фр. М. Філь. Львів : Незалежний культурологічний журнал «І», 2006. 283 с.
3. Білінський В. Москва Ординська (XIII–XVI століття). Історичне дослідження. Київ : Видавництво імені Олени Теліги, 2011. 303 с.
4. Бойко І. Фреймінг у процесі проблематизації складних соціальних обставин (на прикладі проблеми бідності в Україні). Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Соціологічні дослідження сучасного суспільства: методологія, теорія, методи». 2019. (1045). С. 158–163.
5. Бойченко М. Філософська методологія історичного дослідження сфери освіти (про необхідність запобігання тенденційності історичних досліджень). *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2020. Вип. 1(171). Т. 1. С. 84–97. <https://doi.org/10.35423/2078-8142.2020.1.07>
6. Гороховський О. М. *Фактчек як тренд розслідувань: можливості та перспективи : практичний посібник*. Дніпро : ЛІРА, 2017. 133 с.
7. Гоцалюк А. А. Демократія як мета і постправа як засіб: дилема когерентності. *Освітній дискурс : збірник наукових праць*. 2024. Вип. 49(4–6). С. 7–17. [https://doi.org/10.33930/ed.2019.5007.49\(4-6\)-1](https://doi.org/10.33930/ed.2019.5007.49(4-6)-1)
8. Губергріц Н. Б., Беляєва Н. В., Бородій К. М. Остання «битва» великого полководця. *Сучасна гастроентерологія*. 2020. № 6(116). С. 60–63. <https://doi.org/10.30978/MG-2020-6-60>
9. Гурківська А. І. Політична дійсність в епоху постправди: змістовнофункціональні особливості. *Дис. ... доктора філософії за спеціальністю «052 – Політологія»*. Київ : Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2022. 288 с.
10. Левкулич В. Вища освіта у дзеркалі викликів та альтернатив сучасності. *Філософія освіти*. 2022. Вип. 28(1), С. 139–158. <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2022-28-1-8>
11. Левкулич В. Справедливість як предмет дискурсу і діалогу. *Вісник КНТЕУ*. 2018. № 1. С. 77–87.
12. Олійников В. Роль Четвертого хрестового походу (1202–1204) у розколі християнської церкви. *Наукові записки Національного*

університету “Острозька академія”. Серія: Культурологія. 2014. Вип. 15(2). С. 351–354.

13. Плутарх. *Порівняльні життєписи* / пер. з давньогр. Й. Кобів, Ю. Цимбалюк. Київ : Стилет і стилос, 2023. 280 с.

14. Самчук З. Ф. Парадигма здорового глузду як інструмент реновації світопорядку. *Просторовий розвиток: Науковий збірник*. Київ : КНУБА. 2025. Вип. 12. С. 266–285.

15. Самчук З. Перехрестя науково-освітніх альтернатив: монополія на прийняття рішень чи культивування компетентності? *Філософія освіти*. 2023. Вип. 28(2), С. 171–196. <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2022-28-2-10>

16. Самчук З. Ф. *Світоглядні основи соціально-філософського дослідження ідеології: проблема критеріїв та пріоритетів вибору: у 2 т.* Донецьк : АРТ-ПРЕС, 2009. Т. 1. 920 с.

17. Фрейре П. *Формування критичної свідомості* / пер. з англ. О. Дем'янчук. Київ : Юніверс, 2003. 170 с.

18. Ширер В. *Злет і падіння Третього Райху Історія нацистської Німеччини* / пер. з англ. К. Діса. Київ : Наш формат, 2022. Т. 1. 704 с.

19. Bede. *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*. <http://www.thelatinlibrary.com/bede.html>

20. Boichenko M. I., Yakovleva O. V., Liakh V. V. Civilizational and institutional aspects of national self-identification in ukraine: philosophical-anthropological approach. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*. 2018. V. 14, 50–61 p. <https://doi.org/10.15802/ampr.v0i14.150555>

21. O'Connor C., Weatherall J. *The Misinformation Age: How False Beliefs Spread*. Yale University Press, 2019. 279 p.

22. Rid Th. *Active Measures: The Secret History of Disinformation and Political Warfare*. Farrar : Straus and Giroux, 2020. 579 p.

23. Seneviratne K. *Myth of 'Free Media' and Fake News in the Post-Truth Era*. Sage Publications Pvt. Ltd., 2019. 320 p.

24. Stengel R. *Information Wars: How We Lost the Global Battle Against Disinformation and What We Can Do About It*. Atlantic Monthly Press, 2019. 368 p.

REFERENCES

- Apel, K.-O. (2009). *Discourse and responsibility: the problem of transition to post-conventional morality*. V. Kuplin (Trans). Kyiv: Dukh i Litera. [In Ukrainian].
- Barth, R. (2006). *Fragments of the Language of a Lover*. M. Fil (Trans.). Lviv: Yi Publ. [In Ukrainian].
- Bede. (2025). *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*. <http://www.thelatinlibrary.com/bede.html>
- Boichenko, M. (2020). Philosophical methodology of historical study of education (about the need to prevent the tendency of historical research). *Multiversum. Philosophical Almanac*, 1(1(171)), 84-97. <https://doi.org/10.35423/2078-8142.2020.1.07>
- Boichenko, M. I., Yakovleva, O. V., & Liakh, V. V. (2018). Civilizational and institutional aspects of national self-identification in ukraine: philosophical-anthropological approach. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, 14, 50–61. <https://doi.org/10.15802/ampr.v0i14.150555>
- Boiko, I. (2019). Framing in the Issue-Problematisation Process (Poverty in Ukraine as an Example). *Visnyk of V. N. Karazin Kharkiv National University. Series Sociological Studies of Contemporary Society: Methodology, Theory, Methods*, 1045, 158-163.
- Freyre, P. (2003). *The Formation of Critical Consciousness*. O. Demyanchuk (Trans.). Kyiv: Univers. [In Ukrainian].
- Gubergrits, N. B., Byelyayeva, N. V., & Borodiy, K. M. (2020). The final “battle” of the great commander. *Modern Gastroenterology*, 6(116), 60-63. <https://doi.org/10.30978/MG-2020-6-60> 2.
- Horokhovskiy, O. M. (2017). *Fact-checking as a trend of investigations: possibilities and prospects: a practical manual*. Dnipro: LIRA. [In Ukrainian].
- Hotsalyuk, A. A. (2024). Democracy as a goal and post-truth as a means: the dilemma of coherence. *Educational discourse: collection of scientific works*, 49(4-6), 7-17. [https://doi.org/10.33930/ed.2019.5007.49\(4-6\)-1](https://doi.org/10.33930/ed.2019.5007.49(4-6)-1) [in Ukrainian].

Hurkivska, A. I. (2022). *Political reality in the post-truth era: content-functional features*. PhD Diss. «052 – Politology». I. F. Kuras Institute of political and ethno-national studies, NAS of Ukraine, Kyiv. [In Ukrainian].

Levkulych, V. (2022). Higher education in the mirror of challenges and alternatives of modernity. *Philosophy of Education*, 28(1), 139–158. <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2022-28-1-8> [In Ukrainian].

Levkulych, V. (2018). Justice as a subject of discourse and dialogue *Bulletin of KNTEU*, 1, 77-87. [In Ukrainian].

O'Connor, C. & Weatherall, J. (2019). *The Misinformation Age: How False Beliefs Spread*. Yale University Press.

Olynykov, V. (2014). The Role of the Fourth Crusade (1202-1204) in the Schism of the Christian Church. *Scientific Notes of the National University "Ostroh Academy". Series: Culturology*, 15(2), 351-354.

Plutarch. (2023). *Comparative biographies*. Y. Kobiv, Y. Tsymbalyuk (Trans.). Kyiv: Stilet i stylos. [In Ukrainian]

Rid, Th. (2020). *Active Measures: The Secret History of Disinformation and Political Warfare*. Farrar, Straus and Giroux.

Samchuk, Z. F. (2025). The paradigm of common sense as a tool for the renovation of the world order. *Spatial development: collection of scientific works*, (12), 266-285. [In Ukrainian].

Samchuk, Z. (2023). The intersection of scientific and educational alternatives: monopoly on decision-making or cultivation of competence? *Philosophy of Education*, 28(2), 171-196. <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2022-28-2-10> [In Ukrainian].

Samchuk, Z. F. (2009). *Worldview foundations of socio-philosophical research of ideology: the problem of criteria and priorities of choice*: [monohr.]: in 2 vol. Donetsk: ART-PRES. V. 1. [In Ukrainian].

Seneviratne, K. (2019). *Myth of 'Free Media' and Fake News in the Post-Truth Era*. Sage Publications Pvt. Ltd.

Shirer, W. L. (2022). *The Rise and Fall of the Third Reich: A History of Nazi Germany*. K. Disa (Trans.). Kyiv: Nash format. Vol. 1. [In Ukrainian].

Stengel, R. (2019). *Information Wars: How We Lost the Global Battle Against Disinformation and What We Can Do About It*. Atlantic Monthly Press.

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ

DOI 10.35423/2078-8142.2025.2.1.8

УДК 130.2+316.7(477+520)

Ю. Р. Вацик,

аспірантка відділу філософії культури, етики та естетики,
Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України,
м. Київ, Україна;

e-mail: julia.vatsyk@gmail.com;

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9528-9414>

САКРАЛЬНИЙ І СЕКУЛЯРНИЙ ВИМІРИ САМОПОЖЕРТВИ: МІЖКУЛЬТУРНА ПЕРСПЕКТИВА

Анотація: Стаття присвячена дослідженню самопожертви як культурно-філософської категорії. Аналізується, в який спосіб у різних культурних, історичних і соціальних контекстах самопожертва набуває сакральних або секулярних форм, виконуючи інтегративну функцію для спільноти. Метою дослідження є порівняльний аналіз українського досвіду сакралізації героїчної смерті в контексті російсько-української війни та японської десакралізації воєнної жертви після 1945 р., що виявляє трансформацію логіки самопожертви у секулярні практики корпоративної відданості. Методологія поєднує філософський аналіз з евристичними напівструктурованими, проведеними з українськими та японськими експертами з релігійної та академічної сфер. Результати демонструють, що самопожертва не зникає навіть за змінених соціокультурних умов, а лише набуває нових історичних форм. Хоча її конкретні прояви різняться, вона здатна трансформуватися, надавати сенс і забезпечувати спільнотам інтегративну орієнтацію перед екзистенційними та соціальними викликами.

Ключові слова: самопожертва, героїчна смерть, сакральні цінності, секуляризація, гранична ситуація, соціальна інтеграція, війна, сараріман, українська культура, японська культура.

Yuliia Vatsyk,

*PhD Student, H. Skovoroda Institute of Philosophy
of National Academy of Science of Ukraine,*

Kyiv, Ukraine

e-mail: julia.vatsyk@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9528-9414>

**SACRED AND SECULAR DIMENSIONS OF SELF-SACRIFICE:
AN INTERCULTURAL PERSPECTIVE**

Abstract: *The article examines self-sacrifice as a cultural-philosophical category that functions as a mechanism of social integration. It explores how, across different cultural contexts, self-sacrifice assumes either sacred or secular forms while retaining its integrative role for the community. The aim is a comparative analysis of the Ukrainian trajectory of sacralizing heroic death and the Japanese trajectory of desacralizing war-related self-sacrifice after 1945, which redirected the logic of self-sacrifice into secular practices of corporate loyalty. Methodologically, the study combines philosophical analysis with heuristic semi-structured interviews conducted with experts from religious and academic fields in both countries. Although not statistically representative, these interviews reveal cultural meanings and social mechanisms that would remain hidden if approached only through theory in isolation. The findings demonstrate that self-sacrifice does not disappear even when socio-cultural conditions change. In Ukraine, especially since 2014 and the full-scale invasion of 2022, it has been actualized through heroic death and communal solidarity, resonating with the notion of “sacred values.” In Japan, by contrast, the postwar pacifist paradigm desacralized military self-sacrifice, yet its cultural grammar persisted in secular registers, most visibly embodied in the figure of the sararīman, with corporate loyalty, initiation rituals, and even karōshi (death from overwork) serving as new forms of sacrifice. This comparative perspective demonstrates that self-sacrifice, whether framed in sacred or secular terms, consistently operates as a cultural resource for maintaining communal continuity. Overall, the article concludes that self-sacrifice, despite its divergent historical manifestations, remains a universal cultural category capable of transformation, of endowing death with meaning, and of orienting communities in the face of existential and social challenges.*

Keywords: *self-sacrifice, heroic death, sacred values, secularization, limit situation, social integration, war, sararīman, Ukrainian culture, Japanese culture.*

Війна та інші граничні ситуації ставлять під питання не лише життя окремої людини, а й існування спільноти загалом. За таких обставин актуалізуються засадничі цінності, які визначають межі спільного та дають культурі змогу зберігати тяглість попри радикальні загрози. Категорія самопожертви у цьому сенсі постає ключем для розуміння того, як у кризові періоди переосмислюються межі належності до спільноти та виявляються її символічні підвалини.

Як наголошують Н. Петрук та О. Гапченко, в умовах війни дискурсивна етика й універсальні моральні норми стають засадою солідарності та співвідповідальності, без яких неможливе збереження людського буття [17]. Самопожертва постає практичним утіленням цих норм, адже означає готовність індивіда поставити благо спільноти вище за власне виживання. Тому феномен самопожертви потребує розгляду у філософському вимірі і як культурна цінність, і як спосіб, у якому культура виробляє механізми консолідації спільноти.

Цей висновок кореспондує із сучасними підходами до осмислення героїзму. Як підкреслює О. Притула [18], в умовах гібридної війни універсальними характеристиками героїчного стають сила духу й повсякденна стійкість. Вони виходять за межі гендерних чи професійних ролей і формують нову антропологічну концепцію героїзму. Таким чином, акти стійкості й жертвовності набувають сенсу та сили тоді, коли вплітаються у простір солідарності, що водночас постає як культурний символ і соціальний механізм єдності.

У даному дослідженні поєднано філософський аналіз з матеріалами напівструктурованих інтерв'ю. Інтерв'ю проводилися у жовтні 2023 – лютому 2024 р. з українськими та японськими експе-

ртами, серед яких були буддійський монах М. Сіншō (настоятель храму Дзюмō-ін, Токіо), антрополог С. Нобутака (Цукубський університет), ігумен С. Дубатовк, військовий капелан з 2014 року, та етнологиня О. Боряк (Державний науковий центр охорони культурної спадщини від техногенних катастроф). Запитання були згруповані у п'ять блоків (смерть як сакральний акт; сенс смерті для індивіда; культурне значення смертності; вшанування пам'яті; практики меморіалізації).

Інтерв'ю не є репрезентативними у статистичному сенсі, але виконують евристичну функцію: вони дають змогу виявити культурні смисли й соціальні механізми, які не фіксуються кількісними дослідженнями та підсвічують феномени, що залишаються абстрактними у межах лише теоретичного розгляду. Сьогодні для українців війна означає актуалізацію самопожертви, що набуває сакральної цінності, тоді як вважається, що Японії після капітуляції 1945 р. була властивою протилежна динаміка, а саме – десакралізація самопожертви. Саме ця асиметрія відкриває простір для компаративного аналізу.

У цій статті самопожертва розглядається як механізм соціальної інтеграції, що у різних культурних контекстах набуває сакральних або секулярних форм. Метою статті є порівняльний аналіз українського й японського досвідів, який дає можливість виявити культурно-філософські смисли цих трансформацій і зрозуміти їхній вплив на способи інтеграції спільноти.

Війна 2014 року та особливо повномасштабне вторгнення 2022-го поставили українське суспільство перед ситуацією, коли звичні уявлення про нормальність і безпеку зазнали радикального перегляду. У цих умовах відбулася інтенсивна актуалізація спільнотних цінностей, пов'язаних зі збереженням національної цілісності. Серед них особливого значення набувають самопожертва та героїчна смерть, які виходять за межі приватного вибору й перетворюються на суспільний орієнтир.

Карл Ясперс трактував смерть, що особливо виразно постає у воєнному досвіді, як одну зі складових граничних ситуацій – радикальних випробувань, у яких звичний світ людини руйнується, а

повернення до колишньої реальності стає неможливим. У такому стані людина постає лицем до лица зі своїми обмеженнями – фізичними, емоційними й моральними – і змушена усвідомити, що жити «як раніше» вже не вдасться [14]. Це відкриває можливість автентичного вибору. У випадку війни такою можливістю, зокрема, стає готовність пожертвувати власним життям заради спільноти. Свідчення капелана о. Савви Дубатовка демонструють, що для багатьох військових індивідуальна смерть осмислюється саме в цій перспективі – як символічний акт служіння спільноті: «Більшість із тих, хто загинув, казали: “Нехай я помру, але нехай живе Україна!”» [21]. Подібні висловлювання можна розглядати крізь призму концепту сакральних цінностей [5], які в умовах війни стають недоторканими й не підлягають раціональному обміну. Самопожертва у такій перспективі постає як гранична форма відповідальності перед спільнотою.

Не менш показові приклади демонструють і цивільні практики: етнологиня О. Боряк розповідала про свою експедицію на Чернігівщину після деокупації, де «під обстрілами, під вибухами, ризикуючи власним життям, люди намагалися поховати тіло... незалежно від того, чи це була знайома людина, чи чужинець». На нашу думку, це свідчить про готовність людей жертвувати власною безпекою заради вищих смислів – збереження цінностей спільноти та гідності смерті.

Такі індивідуальні історії відображають ширший процес формування мобілізованої ідентичності, про який свідчать сучасні дослідження. Соціологічні дані засвідчують зростання рівня готовності боротися за країну – від 60,3% у 2020 р. [20] до 84% у 2022 р. [7]. Ця динаміка демонструє не лише мобілізацію у відповідь на загрозу, а й трансформацію самопожертви у символічний фундамент національної спільноти. Вона знаходить підтвердження й у сучасному українському контексті, де емпіричні дослідження фіксують готовність громадян до захисту країни та актуалізацію героїчної самопожертви [16; 7]. У більш широкій філософській перспективі Я. Любивий наголошує, що адекватна відповідь на виклики військово-політичних криз можлива лише за умови актуалізації базових

цінностей виживання та розвитку [2]. Він підкреслює, що в добу військово-політичних криз особливо актуалізується потреба в укоріненні у бутті базових і духовних цінностях, здатних не лише консолідувати суспільство, а й визначати стратегії його виживання та розвитку [3].

Можна спостерігати як у сучасній Україні війна актуалізує надзвичайно потужний горизонт уявленої спільноти у термінах Б. Андерсона [4]. Загибель воїнів, поховання під обстрілами чи навіть повсякденні волонтерські практики набувають значення символів, через які українці сьогодні уявляють свою належність до єдиної нації. Соціальна реклама, мистецькі образи й ритуали взаємодопомоги інтегрують приватний досвід самопожертви у спільний наратив, надаючи йому загальнонаціональний сенс. Таким чином, гасла на кшталт «Герої не вмирають» функціонують подібно до прапора чи гімну: вони матеріалізують уявну єдність і забезпечують символічне підґрунтя існування української нації як уявленої спільноти.

Важливим є й аспект тяглості: сучасні жертви часто осмислюються як продовження давніших традицій – від козаків до борців за незалежність ХХ–ХХІ ст. Така інтерпретація вписує індивідуальний досвід у ширший історичний наратив і закріплює уявлення про спільність поколінь. У цьому сенсі символічне значення жертви може розглядатися як складова культури безпеки, адже, як відзначають В. Ананьїн і В. Горлинський [1], саме цінності виконують роль системи координат суспільного життя, забезпечуючи його консолідацію і стійкість навіть в умовах війни.

Інший культурний досвід демонструє протилежну динаміку. На відміну від України, де війна реактуалізує героїчну самопожертву як спільнотну цінність, японський досвід після 1945 р. характеризується глибокою десаκραлізацією цього етосу. Як наголосив буддійський монах М. Сіншьо: «Усі ті століття аж до Другої світової війни люди свідомо йшли на смерть... Але період після Другої світової війни в Японії, мабуть, уперше за багато століть її історії став часом, коли смерть перестали вшановувати». Схожу думку висловив антрополог С. Нобутака, зауваживши, що сучасні японці «вза-

галі не мають уявлення про смерть без вагання» і «у Японії ми не маємо жодного відчуття самопожертви». Ці оцінки підтверджують і соціологічні дані: лише 13,2% японців у World Values Survey 2019 р. заявили про готовність боротися за свою країну [20].

Ключова відмінність між сучасними українцями та японцями полягає у різному досвіді граничних ситуацій. В Україні самопожертва знов і знов набуває ваги через реальну загрозу знищення українства. Натомість у Японії після завершення Другої світової війни фактично не виникало подій, які ставили б під сумнів існування спільноти взагалі. Навіть масштабні катастрофи – землетруси, цунамі, ядерні аварії – хоча і сповнені трагізмом, але не ставлять під питання виживання самої ідеї японської нації і, відповідно, не активують повною мірою логіку необхідності героїчної самопожертви. У термінах Гайдегера, японське суспільство залишається у модусі *das Man*, де сакральні цінності розчиняються в повсякденності та втрачають екзистенційну нагальність [11, с. 167–168].

Однією з небагатьох спроб відродити сакральний вимір смерті в японському суспільстві можна вважати характері письменника Ю. Місіми (1970). Цей жест інтерпретується як поодинокий відгомін давнішнього героїчного етосу – своєрідна спроба актуалізувати логіку самопожертви заради цінностей, що визначала японську культуру до 1945 р. Саме тому, що суспільство вже відійшло від звеличення смерті, інцидент викликав радше тривогу, ніж захоплення. Як зауважив журналіст Дарел Г'юстон, дипломати в усьому світі сприйняли його як попередження про можливе повернення Японії до мілітаризму. Тодішній прем'єр-міністр Ейсаку Сатō вважав за потрібне запевнити міжнародну спільноту, що самогубство Місіми не призведе до відродження насильства чи ультраправих рухів [13]. Тож, вчинок Ю. Місіми лише підкреслив культурний розрив: те, що колись символізувало честь і відданість, тепер сприймалося як анахронізм, нагадування про минуле, яке післявоєнна Японія прагнула залишити позаду.

Водночас, твердження японських респондентів про зникнення самопожертви засвідчують, що у їхньому сприйнятті вона й далі ототожнюється з воєнним кодексом, тоді як сучасні прояви за-

лишаються поза увагою. Саме тут порівняльний погляд «ззовні» дає змогу змінити оптику й побачити, що логіка жертви не зникла, а трансформувалася.

На нашу думку, сакральні цінності, які глибоко вкорінені в культурі, не розчиняються безслідно: вони переходять у нові соціокультурні практики. Щодо японської культури, то можна говорити про трансформацію логіки самопожертви і появу специфічного типу десакралізованої, секулярної самопожертви, найяскравішим прикладом якої постає феномен сарарімана (*sararīman*). Сараріман – це офісний працівник, який виявляє безумовну відданість корпорації, що уособлює нову корпоративну форму колективної інтеграції та лояльності. Ця постать сформувалася у період «економічного дива», стала гегемоном маскулінності й до сьогодні зберігає статус маркера соціального престижу [8, с. 39].

Основою цього феномена є японська модель працевлаштування, що після 1945 р. інституційно закріпила логіку підпорядкування індивіда колективу. Практика щорічного набору випускників безпосередньо з університетів (*shinsotsu ikkatsu saiyo*) створює неперервну життєву траєкторію: від школи до університету, а далі – до однієї корпорації, часто-густо на засадах довічного працевлаштування (*shūshin koyō*) [10; 19]. Це не лише економічна модель, а й соціальний механізм: індивід від початку інтегрується в корпоративне «тіло» як головну спільноту належності.

Так, церемонія вступу до компанії (*nyūsha-shiki*) набуває значення ритуалу переходу. Вона не зводиться до адміністративної процедури, а функціонує як ініціація, що символічно прирівнює працівника до члена родини чи воїна, який складає присягу. У дюркгаймівських термінах це можна інтерпретувати як колективний обряд, що посилює соціальну солідарність і відтворює відданість як моральний обов'язок [9].

На іншому полюсі цього процесу лежить феномен *karōshi* – смерті від перепрацювання [12]. Офіційне визнання таких випадків державою та компенсація для родин засвідчують, що суспільство сприймає їх не як випадкові трагедії, а як зрозумілі, хоч і трагічні, наслідки самопожертви. Тут самозречення індивіда може осмислю-

ватися як служіння колективному тілу компанії, економіці й нації загалом.

У цьому сенсі сараріман посів місце воїна як головна фігура колективної ідентичності: архетип захисника спільноти було перенесено з поля бою у сферу праці. Як відзначає японський культурний антрополог Н. Хіротіка, сакралізація праці набуває інституційного оформлення: «У довоєнну добу душі загиблих на війні вшановувалися в токійському храмі Ясукуні, тоді як душі “корпоративних солдатів”, які померли під час служби, – на меморіальних монументах компаній» [15]. У такий спосіб корпорація вибудовує власний пантеон: засновники постають як «пращури» (відсилання до японського культу шанування предків), а працівники – як «воїни». У такий інтерпретації культ «корпоративного солдата» відтворює військовий архетип у секулярному контексті.

Подібно до того, як солдати воюють за виживання нації, сараріман постає «піхотинцем корпорації Japan Inc. – партнерства між правлячою Ліберально-демократичною партією, великим бізнесом та бюрократією, що забезпечило “економічне диво”» [8, с. 39]. Таким чином, корпорація уявляється як колективне тіло, яке, подібно до нації, вимагає лояльності та жертви. Лояльність до корпорації стає функціональним еквівалентом патріотизму, а корпоративні похорони – аналогом воєнних комеморацій, що легітимують відданість і жертву.

Японська система працевлаштування та супровідні ритуали вбудовують індивідів у структури корпоративної солідарності. Церемонія вступу до компанії і навіть інституціоналізація смерті від перепрацювання функціонують як символічні механізми, що зберігають культурну логіку самопожертви, попри втрату її героїчно-військової форми. У цьому сенсі корпорація постає як інститут символічного інтегрування: можна сказати, що вона формує габітус лояльності, який продовжує визначати межі належності та зобов'язання.

У термінах Ж. Бодріяра [6] культ сарарімана можна навіть трактувати як симулякр самопожертви: героїчна смерть була десакралізована, проте її культурна граматика відтворюється у нових ін-

ституційних формах, що інтегрують індивіда у колектив і забезпечують відчуття спільності. Таким чином, феномен сарарімана демонструє, що навіть у мирному суспільстві самопожертва зберігається як ключовий соціокультурний механізм, лише змінюючи сферу своєї реалізації.

Отже, порівняння українського та японського досвіду доводить, що самопожертва у своїх сакральному й секулярному вимірах постає стійким культурним феноменом. У граничних обставинах, коли на кону стоїть саме існування нації, вона набуває сакрального змісту й постає як акт, у якому індивід виходить за межі власної обмеженості та втілює цінності спільноти. В Україні цей вимір проявляється через героїчну смерть і готовність віддати життя за вищі цінності, передусім за збереження українства як культурно-національної спільноти. Японський досвід, навпаки, показує, як післявоєнна десаκραлізація воєнної жертви трансформувала її у секулярні форми корпоративної відданості, що відтворюють логіку самопожертви в іншій площині, але все ще виконують інтеграційну функцію.

У культурному вимірі це засвідчує, що самопожертва належить до тих універсальних смислів, які не зникають навіть після зміни історичних умов: вона трансформується, зберігаючи здатність наділяти смерть значенням і формувати символічні орієнтири спільноти та водночас сприяти її мобілізації у ситуаціях екзистенційної загрози чи соціальних викликів. Таким чином, феномен самопожертви постає як тягла культурна категорія, що у різні епохи та контексти відкриває нові способи зв'язку між індивідом і спільнотою.

ЛІТЕРАТУРА ТА ПРИМІТКИ

1. Ананій В. О., Горлинський В. В. Суспільство ризику: соціокультурний вимір безпеки. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2023. № 2(178). С. 34–47.

2. Любимий Я. В. Базові та духовні цінності в добу військово-політичних криз. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2025. № 1(181). С. 15–28.

3. Любимий Я. В. Прагматистський та ціннісний підходи до проблем війни і миру у добу пост-постмодерну. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2023. № 2(178). С. 64–77.
4. Anderson B. Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism. Rev. ed. London : Verso, 1991. 240 p.
5. Atran S., Axelrod R. Reframing sacred values. *Negotiation Journal*. 2008. Vol. 24, No. 3. P. 221–246.
6. Baudrillard J. Simulacra and simulation / transl. by S. F. Glaser. Ann Arbor : University of Michigan Press, 1994. 164 p.
7. Bukkvoll T., Steder F. B. War and the willingness to resist and fight in Ukraine. *Problems of Post-Communism*. 2023. Vol. 71, No. 3. P. 245–258.
8. Dasgupta R. Articulations of salaryman masculinity in Shōwa and post-Shōwa Japan. *Asia Pacific Perspectives*. 2017. Vol. 15, No. 1. P. 33–47. URL: https://jayna.usfca.edu/asia-pacific-perspectives/pdfs/dasgupta_-_salary_man_articulations_in_japan.pdf (дата звернення: 29.06.2025).
9. Durkheim E. The elementary forms of religious life / transl. by K. E. Fields. New York : Free Press, 1995. 480 p.
10. Heeb S., Yamauchi M. Simultaneous recruitment of new graduates (SRoNG): What it is, why it persists, and how it is changing. *European Journal of East Asian Studies*. 2023. Vol. 22, No. 3. P. 252–280.
11. Heidegger M. Being and time. New York : HarperCollins, 1962. 590 p.
12. Herbig P. A., Palumbo F. A. Karoshi: Salaryman sudden death syndrome. *Journal of Managerial Psychology*. 1994. Vol. 9, No. 7. P. 11–16.
13. Houston D. The Mishima incident: A wasteful way to die. Alicia Patterson Foundation. 1970. December 4. URL: <https://aliciapatterson.org/darrell-houston/the-mishima-incident-a-wasteful-way-to-die> (дата звернення: 29.06.2025).
14. Jaspers K. Philosophie. Bd. II. Existenzerhellung. 4. Aufl. Berlin : Springer, 1973. 452 p.
15. Nakamaki H. The company funeral as Shaen culture. *Senri Ethnological Studies*. 2009. Vol. 62. P. 137–151.
16. Maltseva K., Halimov E., Kuchynskyi O. Individual values, collective values and sacred values: cognitive ethnography in Ukraine during war. *Journal of Cultural Cognitive Science*. 2023. Vol. 7. P. 325–263.
17. Petruk N. K., Gapchenko O. V. Principles of discourse ethics and human existence in times of war. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*. 2023. № 23. P. 72–85.

18. Prytula O. L. The phenomenon of heroism in the understanding of philosophical anthropology. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*. 2024. № 26. P. 120–133.

19. Schmid L. Recruitment in Japan and Switzerland (Midterm scholarship report, Autumn 2019). Zurich : Swiss-Japanese Chamber of Commerce, 2020. URL: <https://www.sjcc.ch/wp-content/uploads/2020/09/scholarship-report-2020-schmid-midterm.pdf> (дата звернення: 29.06.2025).

20. World Values Survey Association. World Values Survey Wave 7 (2017–2022): Official aggregated dataset version 5.0. Vienna : World Values Survey Association, 2023. URL: <https://www.worldvaluessurvey.org/WVS/DocumentationWV7.jsp> (дата звернення: 29.06.2025).

21. Тут і далі наведено фрагменти експертних інтерв'ю з представниками релігійних спільнот (православний ігумен і капелан; буддійський монах і настоятель храму) та академічних кіл (наукові дослідники з етнології та культурної антропології) України і Японії. Добір респондентів мав на меті поєднати емпіричний досвід і наукову перспективу для виявлення культурних смислів смерті, зокрема самопожертви. Інтерв'ю проведено в межах дослідницького стажування авторки в Університеті Цукуба. Висловлювання японських експертів перекладено авторкою; транскрибовані матеріали зберігаються у авторки та доступні за запитом.

REFERENCES

Ananin, V. O., & Horlynskyi, V. V. (2023). Suspilstvo ryzyku: sotsiokulturniy vymir bezpeky [Risk society: the sociocultural dimension of safety]. *Multyversum. Filosofskiy almanakh (Multiversum. Philosophical Almanac)*, 2(178), 34–47. <https://doi.org/10.35423/2078-8142.2023.2.1.2> [In Ukrainian].

Anderson, B. (1991). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism* (Rev. ed.). Verso.

Atran, S., & Axelrod, R. (2008). Reframing sacred values. *Negotiation Journal*, 24(3), 221–246. <https://doi.org/10.1111/j.1571-9979.2008.00182.x>

Baudrillard, J. (1994). *Simulacra and simulation* (S. F. Glaser, Trans.). University of Michigan Press. (Original work published 1981)

Bukkvoll, T., & Steder, F. B. (2023). War and the willingness to resist and fight in Ukraine. *Problems of Post-Communism*, 71(3), 245–258. <https://doi.org/10.1080/10758216.2023.2277767>

- Dasgupta, R. (2017). Articulations of salaryman masculinity in Shōwa and post-Shōwa Japan. *Asia Pacific Perspectives*, 15(1), 33–47. Retrieved from https://jayna.usfca.edu/asia-pacific-perspectives/pdfs/dasgupta_-_salaryman_articulations_in_japan.pdf
- Durkheim, E. (1995). *The elementary forms of religious life* (K. E. Fields, Trans.). Free Press. (Original work published 1912)
- Heeb, S., & Yamauchi, M. (2023). Simultaneous recruitment of new graduates (SRoNG): What it is, why it persists, and how it is changing. *European Journal of East Asian Studies*, 22(3), 252–280. <https://doi.org/10.1163/15700615-02203001>
- Heidegger, M. (1962). *Being and time*. HarperCollins.
- Herbig, P. A., & Palumbo, F. A. (1994). Karoshi: Salaryman sudden death syndrome. *Journal of Managerial Psychology*, 9(7), 11–16. <https://doi.org/10.1108/02683949410075831>
- Houston, D. (1970, December 4). The Mishima incident: A wasteful way to die. *Alicia Patterson Foundation*. Retrieved from <https://aliciapatterson.org/darrell-houston/the-mishima-incident-a-wasteful-way-to-die>
- Jaspers, K. (1973). *Philosophie: Band II. Existenzerhellung* (4th ed.). Springer.
- Liubyvyi, Ya. V. (2023). Prahmatystskyi ta tsinnisnyi pidkhody do problem viiny i myru u dobu post-postmodernu [Pragmatist and value-based approaches to the problems of war and peace in the post-postmodern age]. *Multyversum. Filosofskyi almanakh (Multiversum. Philosophical Almanac)*, 2(178), 64–77. <https://doi.org/10.35423/2078-8142.2023.2.2.2> [In Ukrainian].
- Liubyvyi, Ya. V. (2025). Bazovi ta dukhovni tsinnosti v dobu viiskovo-politychnykh kryz [Basic and spiritual values in the age of military-political crisis]. *Multyversum. Filosofskyi almanakh (Multiversum. Philosophical Almanac)*, 1(181), 15–28. <https://doi.org/10.35423/2078-8142.2025.1.1.2> [In Ukrainian].
- Nakamaki, H. (2009). The company funeral as Shaen culture. *Senri Ethnological Studies*, 62, 137–151. <https://doi.org/10.15021/00002762>
- Maltseva K., Halimov E., Kuchynskyi O. Individual values, collective values and sacred values: cognitive ethnography in Ukraine during war. *Journal of*

Cultural Cognitive Science, (7). 2023. 325-263: <https://doi.org/10.1007/s41809-023-00134-2>

Petruk, N. K., & Gapchenko, O. V. (2023). Principles of discourse ethics and human existence in times of war. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, (23), 72–85. <https://doi.org/10.15802/ampr.v0i23.283589>

Prytula, O. L. (2024). The phenomenon of heroism in the understanding of philosophical anthropology. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, (26), 120–133. <https://doi.org/10.15802/ampr.v0i26.319685>

Schmid, L. (2020). Recruitment in Japan and Switzerland (Midterm scholarship report, Autumn 2019). *Swiss-Japanese Chamber of Commerce (SJCC)*. Retrieved from <https://www.sjcc.ch/wp-content/uploads/2020/09/scholarship-report-2020-schmid-midterm.pdf>

World Values Survey Association. (2023). *World Values Survey Wave 7 (2017–2022): Official aggregated dataset version 5.0*. World Values Survey Association. Retrieved from <https://www.worldvaluessurvey.org/WVSDocumentationWV7.jsp>

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

DOI 10.35423/2078-8142.2025.2.1.9

УДК 791.6:2-526.6

О. С. Пасічник,

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

e-mail: _asdf_asdf_@ukr.net

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5317-4918>

САКРАЛЬНІ СИМВОЛИ У ФІЛЬМІ «ВСЕРЕДИНІ» (*INSIDE*)

Анотація: Стаття присвячена дослідженню релігійної символіки в сучасній популярній культурі, при цьому в якості об'єкта дослідження взято такий жанр, як кінематограф. Проаналізовано фільм «Всередині» (2023) щодо наявності в ньому сакральних символів. Відзначається, що розмаїття релігійних символів у творах сучасного кіномистецтва потребує нових досліджень та підходів. Особливості процесу встановлення релігійної символіки в кінематографі спонукали до пошуку відповідних методів і методик досліджень. У статті використовується аналітичний підхід, який ґрунтується на дослідженні релігійної символіки, що міститься в художньому творі (у даному разі – у фільмі). З огляду на це метою дослідження було визначено виявлення сакральних символів у фільмі «Всередині». Встановлено, що попри свій світський характер він містить релігійну символіку. Так, ми можемо говорити про сакральні символи: квартира як Храм, споруда, збудована героєм як «Вавилонська вежа»; Немо як біблійний Яків: драбина і травма ноги; ритуальні мантри та ініціація; символіка Вільяма Блейка; потоп як очищення; жертвенність, спокутування через мистецтво. Зроблено висновок, що у фільмі «Всередині» релігійна символіка представлена здебільшого у прихованому вигляді.

Ключові слова: Вавилонська вежа, спокутування, християнство, сакральні символи, кінематограф, «Всередині», Вільям Блейк, потоп, мистецтво.

Oleksandr Pasichnik,

*Ph.D., Associate Professor at the Department of religious studies,
Taras Shevchenko National University of Kyiv,
Kyiv, Ukraine*

e-mail: _asdf_asdf_@ukr.net

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5317-4918>

SACRED SYMBOLS IN THE FILM "INSIDE"

Abstract: *Genre-wise the article is a form of publication of analytical conclusions resulting from researching religious symbolism within the movie. The material for interpretation was derived from mass media, in particular cinematography. The article describes religious symbolism within the film "Inside" (2023). It is made apparent that the wide array of religious symbols in modern cinema requires a new approach. Issues with defining religious symbolism in cinema have inspired a search of appropriate methods and research methodology. The article utilizes analytical approach based on religious symbolism found in the artistic source material. At the same time, we do not address the question of the purpose for which the filmmakers employed this religious symbolism. With that considered the goal of the scientific research was to track down instances of religious symbolism in "Inside" film. It has been established that, despite the film's ostensibly secular character, it incorporates elements of religious symbolism. Among the key sacred motifs identified are: Temple, altar, and the Tower of Babel. The apartment into which the thief Nemo breaks is conceived and constructed as a temple of art. Nemo is like the biblical Jacob. Ritual mantras and initiation. The symbolism of William Blake. Nemo explicitly cites William Blake's dictum, «Without contraries is no progression», as he comes to recognize the need for atonement for his transgressions — a process that unfolds within the enclosed space of the apartment. The Flood as purification. The flood, a universal symbol of purification in archaic worldviews, is utilized in the "Inside" film to perform precisely that function: to cleanse both the main character and the environment surrounding him. Sacrifice and atonement through art. Nemo offers a sacrifice for his sin and seeks purification. His confinement within the enclosed space of the apartment constitutes, in itself, both a process of purification and an act of atonement.*

The study concludes that religious symbolism in the film is present predominantly in an implicit and metaphorical form.

Keywords: *The Tower of Babel, atonement, Christianity, sacred symbols, cinema, «Inside», William Blake, The Great Flood, art.*

Релігійна символіка широко представлена в сучасному популярному мистецтві. Цією статтею продовжується низка наших попередніх досліджень, спрямованих на виявлення сакральних символів у кінематографі (так, раніше були розглянуті такі кінофільми, як «Шоу Трумана», «Тепло наших тіл», «Фото за годину», «Аліта: бойовий янгол», «Барбі», «7 років у Тибеті» та ін.).

У даному дослідженні вперше проаналізовано з позицій релігієзнавства художній анімаційний фільм режисера Василіса Каципіса (Vasilis Katsoupis) «Всередині» («Inside») (2023 р.). Оскільки в ньому міститься сакральна символіка, то в якості джерел ми також використовуємо відповідні релігійні тексти (зокрема, Біблія, Коран) та роботи, в яких досліджено окремі їх аспекти та символи [9].

Основним методом дослідження є компаративний аналіз, який передбачає виокремлення у фільмі сакральних символів. При цьому ми не ставимо собі як завдання визначити, з якою метою автори художнього твору використовували дану релігійну символіку. Окремо зауважимо, що так само ми лишаємо поза увагою питання, «чим керувались автори художнього твору, вкладаючи сакральну символіку в своє творіння і чи свідомо вони це робили».

Проблеми, які ми порушуємо у цій статті, є майже недослідженими у науковій літературі. Можемо констатувати наявність лише однієї наукової публікації щодо фільму «Всередині» [1]. Цікаво, що це огляд у журналі, присвяченому питанням психіатрії. На думку авторів, фільм пропонує неприкрашений та точний погляд на те, як ув'язнені виживають у складних умовах і, звісно, аналіз фільму подається з точки зору саме психіатричної проблематики. Досліджень, які аналізували б фільм з релігієзнавчої точки зору на даний момент немає.

Коротко про сюжет фільму. Немо (Nemo), професійний крадій творів мистецтва, розповідає випадок зі свого дитинства, коли вчитель попросив його вибрати три речі, які він врятував би під час пожежі в будинку. Замість своєї родини Немо обрав кота, платівку AC/DC та блокнот для малювання. Потім герой фільму згадує, що кіт помер, музичний альбом він позичив знайомому, який його не повернув, але блокнот у нього досі є, і Немо каже: «Мистецтво – це на віки». У наш час, переодягнувшись домашнім майстром, Немо проникає до пентхауса багатого колекціонера творів мистецтва на Мангеттені (Manhattan), щоб вкрати три роботи Егона Шиле (Egon Schiele), але не може знайти одну з них – автопортрет. Під час спроби втекти спрацьовує система безпеки і крадій лишається замкненим у квартирі. Спроби втечі виявляються марними. Зламаний термостат робить повітря у квартирі спочатку занадто гарячим, а потім занадто холодним. Немо бореться з нестачею їжі та води. Після того, як він проникає всередину через сітку для птахів над внутрішнім двориком квартири, голуб потрапляє в пастку, голодує та гине, поки головний герой спостерігає за ним.

Минають тижні, Немо голодує та отримує травми в результаті спроб втечі, які зосереджені на будівництві величезного нагромадження меблів посеред кімнати, щоб дістатися до мансардного вікна у стелі. Він поступово розбирає каркас навколо мансардного вікна за допомогою інструментів, які сам виготовляє з меблів. Немо спостерігає за життям у холі та на сходах будинку через трансляцію з камер спостереження.

Згодом знаходить прихований прохід у шафі, який веде до кімнати, де знаходиться автопортрет Шиле та колекція «Шлюб раю та пекла» (The Marriage of Heaven and Hell). У відчай Немо їсть рибу з акваріума та їжу для собак, зрештою страждаючи від карієсу та періодичних галюцинацій. Знімаючи болти з мансардного вікна, він падає на землю та ламає ногу. Він накладає шину, але його здоров'я та психічний стан продовжують погіршуватися разом з квартирою. Із часом він починає вивчати мистецтво у квартирі, створює власні твори та малює складні малюнки на стінах. Одного разу

Немо вмикає димову сигналізацію, намагаючись покликати на допомогу. Датчики диму активуються, затоплюючи пентхаус, але не привертають жодної уваги ззовні. Він залишає колекціонеру творів мистецтва записку, написану на стінах, повторюючи історію зі свого дитинства та вибачаючись за проникнення та руйнування будинку, але зазначаючи, що це, можливо, було необхідно, оскільки «немає творення без руйнування» (there is no creation without destruction). Немо завершує вибачення, кажучи, що врятував три твори мистецтва. Фільм закінчується кадром з величезною купою меблів посеред кімнати та вже відкритим світловим вікном у стелі. Крізь світлове вікно можна побачити тінь, яка натякає на те, що Немо нарешті втік.

Проаналізуємо релігійну символіку, яка присутня у даному художньому творі.

Храм, вітвар і «Вавилонська вежа». Квартира, до якої потрапляє крадій Немо, задумана і побудована як храм мистецтва. На стінах знаходяться картини відомих майстрів. Сам пентхаус з купольним світловим вікном на стелі («вікном до неба») посилює відчуття сакральності місця. Після перших невдалих спроб вирватися з пастки, головний герой спрямовує свої зусилля на те, щоб дістатися цього вікна. Саме задля того, щоб дістатись вікна у стелі пентхаусу, Немо будує з меблів у центрі кімнати щось, що нагадує вежу. Ця споруда є алюзією на Вавилонську вежу з авраамічних релігій. Згідно з Біблією, люди, які після потопу оселилися в Шінарському краї, вирішили зробити собі ім'я і дістатись до Бога: «Давайте, – говорили вони, – збудуємо собі місто й вежу, вершина якої сягала б небес, і створимо собі ім'я, перш ніж розпорошимося по всій поверхні землі» [Бут. 11:4]. Біблійний Бог так і сприймає Вавилонську вежу, а саме – як зазіхання на небо і божественність. У фільмі ми бачимо прагнення Немо залишити свою в'язницю за допомогою нагромодження меблів. Можемо провести аналогію: квартира, де знаходиться герой – Пекло, а вікно, якого він прагне дістатись до звільнення, – Небо. Під час намагань відчинити вікно крадій викручує гайки, на яких тримається скло. Він складає їх в особливий спосіб на подушці, що нагадує імпровізований вітвар. У

замкненому просторі квартири ми бачимо, як сакралізуються буденні, здавалося б, дії. Людина, ув'язнена в замкненому просторі, прагне його сакралізувати. «Вавилонська вежа», збудована героєм – це прагнення поєднати земне та небесне, прагнення вийти за межі свого стану і досягти звільнення.

Немо як біблійний Яків: драбина і травма ноги. Споруда, яку Немо буде посередині пентхаусу щоб дістатись вікна у стелі, є алюзією на ще один епізод з Біблії. Коли Яків, обманом отримавши батьківське благословення Ісаака, тікав від свого брата Ісава, заночував дорогою до Харану, йому наснився сон: «... ось драбина, що стояла на землі, а її верх сягав аж до неба, і Божі ангели піднімалися й спускалися по ній. А Господь став на неї і промовив: Я – Господь, Бог твого батька Авраама, і Бог Ісаака; не бійся: землю, на якій ти спиш, дам її тобі та твоїм нащадкам» [Бут. 28:12-13]. Коли ж Яків прокинувся, «Його охопив страх, і він сказав: Яке страшне це місце! Це ж ніщо інше, як Дім Божий! Це небесні брами!» [Бут. 28:17]. Немо, так само, як Яків, знаходиться у скрутному становищі і намагається врятуватись. Споруда, яку він буде посеред квартири, щоб звільнитися, нагадує драбину (принаймні, функціонально це драбина), яка наснилась Якову, адже уві сні нею рухались ангели, відповідно сама драбина – шлях до Бога, у випадку з Немо – до звільнення. Схожість з біблійним Яковом проявляється ще сильніше тоді, коли головний герой падає зі своєю споруди і ламає ногу. У Якова теж були проблеми з ногою після зустрічі з божественним: «Тож Яків залишився сам... і якийсь Чоловік борвся з ним до ранку. Та побачивши, що не здолає його, торкнувся до м'яза його стегна, і затерпнув м'яз стегна Якова, коли Він борвся з ним» [Бут. 32:25-26]. Пізніше виявляється, що той Чоловік був Богом, який дає Якову нове ім'я: «Він же відповів йому: Не буде більше ім'я твоє Яків, а Ізраїль буде твоє ім'я, бо ти витримав змагання з Богом і сильний є між людьми» [Бут. 32:29]. Після цього кульгавість залишилась з Яковом: «І засяяло йому сонце, коли проминув Образ Божий. Він кульгав на своє стегно» [Бут. 32:32]. Тут варто згадати, що ім'я головного героя – Немо, в перекладі з латинської мови означає «Ніхто». Тобто можливість набуття ново-

го імені (в результаті ініціації, як у випадку з біблійним патріархом) просто таки напрошується. Можемо навіть припустити, що залишивши квартиру він бере собі нове ім'я і починає нове життя (втім, звісно, це лишається поза межами фільму, тож перевірити це припущення немає можливості). Отже, підсумуємо. Споруда, яку будує головний герой, нагадує згадувану у Біблії «драбину Якова». Травма ноги, яку отримує Немо, нагадує аналогічну у Якова, коли той боровся з Богом. В обох випадках ми можемо говорити про споруду (уявну або реальну), за допомогою якої відбувається контакт з божественним, і про травму ноги, яка набувається в результаті такого контакту.

Ритуальні мантри. Коли Немо знаходиться на межі безумства, він сідає перед своїм віктарем та повторює фрази: «Я помираю» (I am dying) та «Я йду до раю схилом пагорба» (I'm going to heaven on a hillside). Методичне і систематичне повторення цих фраз нагадує мантри в індуїстській традиції. У Чхандог'я-упанішаді міститься наступний опис подібної медитації: «Ми медитуємо на славетне світло Божественного Сонця, нехай Воно надихне наш розум» [3.12.1]. Зауважимо, що предметом прагнень головного героя у фільмі «Всередині» є вікно у стелі, через яке до квартири потрапляє світло сонця і за допомогою якого він намагається звільнитися зі своєї в'язниці. У Бхагават-Гіті: «Той, хто залишаючи тіло, промовляє священний склад ОМ і пам'ятає Мене, досягає вищого призначення» [8.13]. Водночас, Шантидева (Shantideva), важлива постать тибетського буддизму VIII ст., у своїй роботі «Настанова шляху бодхісаттви» (The Way of the Bodhisattva) відзначає, що механічне повторення мантр, без внутрішньої роботи, альтруїзму та мудрості не сприяє пробудженню: «Якщо мантри та підношення могли б знищити затьмарення, чого ж тоді вони не позбавили від пристрастей мандалоругів» [9.31]. Варто зауважити, що, як видно з контексту фільму, Немо повторює свої «мантри» не механічно, а усвідомлено і переживаючи їх – власне, усамітнене становище в замкненій квартирі дуже сприяє концентрації. Інший момент, що привертає увагу, – це сама фраза «Я йду до раю схилом пагорба», яку головний герой повторює як ман-

тру. Пагорб або гора – важливе сакральне місце в релігійних традиціях. Так, в іудаїзмі один з ключових епізодів у священній історії цієї релігії – дарування Богом десяти заповідей, відбувається на горі Синай [Вих. 19:20; 20:1-2]. Гора Сіон, місце Єрусалимського храму і центр релігійного життя Ізраїлю: «Адже Господь обрав Сіон, вибрав його Собі за оселю: Це – Мій спочинок навіки-віків; тут поселюся, бо Я його забажав» [Пс. 131:13-14]. Місце, де Авраам мав принести в жертву свого сина Ісаака – гора Морія: «А Бог сказав: Візьми свого улюбленого сина Ісаака, якого ти полюбив, і йди до гірської землі, і принеси його там у всепалення – на одній з гір, яку тобі вкажу» [Бут. 22:2]. У християнстві теж гори – священні місця, місця, де відбуваються проявлення божественного. Так, на горі Фавор відбувається преображення Ісуса Христа: «Через шість днів Ісус бере Петра, Якова та його брата Івана і виводить їх самих на високу гору. І Він преобразився перед ними: обличчя Його засяяло, немов сонце, одяг став білий, немов світло» [Мт. 17:1-2]. На горі відбувається і Нагорна проповідь: «Побачивши юрбу, Ісус вийшов на гору; коли Він сів, до Нього підійшли Його учні» [Мт. 5:1]. Місце, з якого Ісус вознісся на небо, теж гора: «Галилейські мужі, чого стоїте і дивляєтеся в небо? Цей Ісус, Який вознісся від вас на небо, прийде так само, як оце ви бачили, коли Він відходив на небо! Тоді вони повернулися в Єрусалим з гори, званої Оливною, що недалеко від Єрусалима, – на відстані ходи в суботу» [Ді. 1:11-12]. У Корані гора аль-Джуді – символ милості Бога і спасіння: «І було сказано: «О земле! Поглинь свою воду! О небо! Припини!» Спала вода та здійснився наказ. [Ковчег] зупинився на горі аль-Джуді, й було сказано: “Нехай же згинуть люди несправедливі!”» [11:44]. У Бхагават-Гіті гора Меру є символом вищого, божественного центра світу [10.23]. Отже, підсумуємо. Зміст мантри Немо (зі згадуванням пагорба/гори) відображає його прагнення до духовного зростання і звільнення.

Символіка Вільяма Блейка. У фільмі «Всередині» присутні алюзії на творчість В. Блейка (William Blake) – англійського поета, художника, гравера та містика (1757–1827) що творив у добу романтизму [Про творчість Блейка існує багато досліджень, на- 154

приклад: 7]. Так, у творі «Вінчання Раю та Пекла» (The Marriage of Heaven and Hell) важливими є образи світла та пільми, дуалізм яких є необхідним один для одного [2]. Немо прямо цитує Блейка: «немає творення без руйнування», що є частиною фрази, яка відкриває філософську частину роботи: «Без протилежностей немає прогресу. Тяжіння та відштовхування, розум та енергія, любов та ненависть необхідні для людського існування» («Without contraries is no progression. Attraction and Repulsion, Reason and Energy, Love and Hate, are necessary to Human existence») [Pl.3, ll. 1-3] (Про сприйняття добра та зла саме у контексті «Вінчання Раю та Пекла» існують численні дослідження, з останніх – відзначимо статтю М. А. Франческіні (Marcele Aires Franceschini), в якій автор доводить, що Блейк пояснює концепцію того, що диявольське не містить у собі ідеї зла – проте воно є активним джерелом Енергії, бо кожне існування святе [3]). Таким чином, можемо припустити, що герой фільму – крадій Немо, усвідомлює необхідність спокутування за свої злочинні вчинки, яке відбувається з ним у замкненій квартирі.

Потоп як очищення. Наприкінці свого перебування в квартирі Немо намагається привернути увагу інших мешканців будинку за допомогою пожежної сигналізації. За допомогою уламків скла він сфокусував сонячні промені і запалив саморобний смолоскип, який підніс до детекторів диму на стелі. Пожежна сигналізація спрацювала і квартиру залило водою. Попри те, що для інших мешканців будинку ця подія лишилась непоміченою (при цьому так і не зрозуміло, куди поділась вода, яка мала б затопити сусідів знизу), на нашу думку, цей епізод має важливе символічне значення. Так, у Біблії говориться про потоп як про наслідок людських гріхів: «Побачив Господь Бог, що зло людей розмножилось на землі, що кожний у своєму серці весь час пильно роздумує про зло, і стало тяжко Богові, Який створив людину на землі, і замислився Він. І Бог промовив: Зітру людину, яку Я створив, з поверхні землі – від людини до худоби, від плазунів до небесних птахів, – бо розкався Я, що створив їх» [Бут. 6:5-7]. У християнстві прямо говориться про потоп як прообраз хрещення: «тим, які колись були не-

покірні, коли їх за днів Ноя очікувало Боже довготерпіння, як він будував ковчег, в якому мало – усього вісім душ – врятувалося від води. Цей прообраз – хрещення – не позбавлення від тілесної нечистоти, а обітниця доброго сумління Богові, – і нині вас спасає через воскресіння Ісуса Христа» [1-Пт. 3:20-21]. Цікаво, що після потопу Ной здійснює жертвопринесення за допомогою вогню: «І збудував Ной жертвник Богові. Він узяв з усієї чистої худоби та з усіх чистих птахів і приніс всепалення на жертвнику. І сприйняв Господь Бог приємний запах, і сказав Господь Бог, розкайвшись: Не буду більше проклинати землю через діла людей, бо розум людини пильно звернений до зла змолodu; тому більше не знищуватиму кожну живу істоту, так, як Я вчинив» [Бут. 8:20-21]. Отже, в Біблії спочатку йде потоп, потім – жертва за допомогою вогню. У фільмі ж послідовність інша: спочатку Немо запалює вогонь, а потім спрацьовує пожежна сигналізація, спричинивши потоп. Про жертву птаха (голуба) йтиметься нижче. У Корані про потоп сказано у схожий спосіб: це наслідок багаторічної гріховності народу (до того ж один з основних гріхів тут – відсутність віри в Бога), пророк Нух звертається до Бога: «І сказав Нух: «Господи мій! Не залиш на землі жодного з невіруючих! Воістину, якщо Ти залишиш їх, то зіб'ють вони зі шляху істини рабів Твоїх, і лише примножать кількість невіруючих нечестивців!» [71:26-27]. Дж. Фрезер (James Frazer), аналізуючи тему потопу, стверджує, що «міф про великий потоп, який знищує все або майже все людство, зустрічається в багатьох частинах світу... Серед вавилонян, індійців, греків та серед дикунів в Америці, Полінезії та інших країнах» [4, с. 105]. Образ потопу, який в архаїчній свідомості є універсальним символом очищення, використовується у фільмі «Всередині» саме в такий спосіб, а саме – за допомогою потопу очищуються головний герой і простір, в якому він перебуває.

Жертвність, спокутування через мистецтво. Голуб, що потрапив до пастки у внутрішньому дворіку квартири (яку Немо мимоволі створив, коли намагався здійснити крадіжку) голодує і врешті-решт помирає. На нашу думку, цей епізод має важливе символічне значення. Так, голуб фігурує у Біблії як жертва Богу: 156

«Якщо ж він приносить в дар Господу [вогняне] приношення з птахів, то нехай принесе свій дар з горлиць або з голубів» [Лев. 1:14; також про голуба як жертву за гріх: Лев. 5:7]. Згідно з Торою, голуб присутній і в жертвопринесенні після пологів: «А коли завершаться дні її очищення за сина чи за дочку, нехай вона принесе до священика, до входу в намет свідчення, беззадне однолітнє ягня на всепалення та голубеня або горлицю [на жертву] за гріх» [Лев. 12:6]. Ця мета жертвопринесення голуба важлива і в контексті Нового Завіту, адже саме таку жертву принесли Йосиф та Марія після народження Ісуса: «І коли, згідно із Законом Мойсея, минули дні очищення, то принесли Його до Єрусалима, щоби поставити перед Господом, як то записано в Господньому Законі: кожне немовля чоловічої статі, яке є первородним, назветься святим для Господа. І щоб скласти жертву, згідно зі сказаним у Законі Господнім, – дві горлиці або два молодих голуби» [Лк. 2:22-24]. Тож, у Біблії жертва голуба фігурує як жертва за гріх та в обрядах очищення. У фільмі «Всередині» можна говорити про символізм смерті голуба саме в такому контексті: Немо приносить жертву за свій гріх і намагається очиститись. Власне, очищенням і спокутуванням є його перебування у замкненому просторі квартири-в'язниці. Смерть голуба символічно вказує на ці аспекти у житті головного героя. Інший аспект спокутування, показаний у фільмі, – це мистецтво. В одній з останніх сцені Немо лишає на стіні свої слова вибачення і цитату з В. Блейка (розглянуту вище): «ціна творення – руйнування». Також напис на стіні можна порівняти зі сповіддю у християнській традиції.

Отже, проаналізувавши сюжет фільму «Всередині» і художні способи його вираження, доходимо висновку про наявність у них сакральних символів. Зокрема:

Храм, віттар і «Вавилонська вежа». Квартира, до якої потрапляє крадій Немо, задумана і побудована як храм мистецтва. Сам пентхаус з купольним світловим вікном на стелі («вікном до неба») посилює відчуття сакральності місця. Щоб дістатись вікна у стелі, Немо будує з меблів щось, що нагадує вежу в центрі кімнати. Ця споруда є алюзією на Вавилонську вежу. Під час роботи з вікном,

крадій викручує гайки, на яких тримається скло. Він складає їх на подушці в особливий спосіб, що нагадує імпровізований вітвар. «Вавилонська вежа», збудована героєм – це прагнення поєднати земне та небесне, прагнення вийти за межі свого стану і досягти звільнення.

Немо як біблійний Яків: драбина і травма ноги. Споруда, яку Немо будує посередині квартири щоб дістатися вікна у стелі, є алюзією на ще один епізод з Біблії. Немо, так само, як біблійний Яків, перебуває у скрутному становищі і намагається врятуватись. Споруда, яку він будує, нагадує згадувану у Біблії «драбину Якова». Травма ноги, яку отримує Немо, схожа на аналогічну у Якова, коли той боровся з Богом. В обох випадках ми можемо говорити про споруду (уявну або реальну), за допомогою якої відбувається контакт з божественним, і про травму ноги, що набувається в результаті такого контакту.

Ритуальні мантри. Коли Немо доходить вже до межі безумства, він сідає перед своїм вітварем та повторює фрази: «Я помираю» (I am dying) та «Я йду до раю схилом пагорба» (I'm going to heaven on a hillside). Методичне і систематичне повторення цих фраз нагадує мантри в індуїстській традиції. Інший момент – сама фраза «Я йду до раю схилом пагорба», яку головний герой повторює як мантру. Пагорб або гора – важливе сакральне місце в релігійних традиціях. Зміст мантри Немо (зі згадуванням пагорба/гори) відображає його прагнення до духовного зростання і звільнення.

Символіка Вільяма Блейка. У фільмі «Всередині» присутні алюзії на творчість В. Блейка. Так, у творі «Вінчання Раю та Пекла» важливими є образи світла та п'єми, дуалізм яких є необхідним одне для одного. Немо прямо цитує Блейка: «немає творення без руйнування», він усвідомлює необхідність спокутування за свої злочинні вчинки, яке відбувається з ним у замкненій квартирі.

Потоп як очищення. Наприкінці свого перебування у квартирі Немо намагається привернути увагу інших мешканців будинку за допомогою пожежної сигналізації. За допомогою певних маніпуляцій він робить так, що вона спрацювала і квартиру залило водою. Цей епізод має важливе символічне значення потопу. Образ

потопу, який в архаїчній свідомості є універсальним символом очищення, використовується у фільмі «Всередині» саме в такій якості – за допомогою потопу очищуються головний герой і простір, в якому він знаходиться.

Жертовність, спокутування через мистецтво. Голуб, що потрапив до пастки у внутрішньому дворі квартири (яку Немо мимоволі створив, коли намагався здійснити крадіжку), голодує і зрештою помирає. Можна говорити про символізм смерті голуба саме в такому контексті: Немо приносить жертву за свій гріх і намагається очиститись. Власне, очищенням і спокутуванням є його перебування у замкненому просторі квартири-в'язниці. Смерть голуба символічно вказує на ці аспекти у житті головного героя. Інший аспект спокутування, показаний у фільмі – це мистецтво.

ЛІТЕРАТУРА

1. Bernstein A., Knoll J. Inside (2023 Film), review. *Journal of the American Academy of Psychiatry and the Law*. 2023. Pp. 226–227. <https://doi.org/10.29158/JAAPL.250031-25>
2. Blake W. *The Marriage of Heaven and Hell*. London : Oxford University Press, 1975. 84 p.
3. Franceschini M. A. Now the sneaking serpent walks: diabolic as a creation force in The Marriage of Heaven and Hell, by William Blake. *Ilha do Desterro A Journal of English Language Literatures in English and Cultural Studies*. 2021. Vol. 74(1). Pp. 147–161. <https://doi.org/10.5007/2175-8026.2021.e74827>
4. Frazer J. G. *Folk-lore in the Old Testament*. London : Macmillan & Co., 1918. 569 p.
5. Radhakrishnan S. *The Principal Upanishads*. New Delhi : Harper-Collins Publishers India, 1994. 958 p.
6. Shantideva A. *The Way of the Bodhisattva*. Boston : Shambala, 1997. 214 p.
7. Sharma N., Sneha S. Mysticism in William Blake's Works: Interpreting the Divine and the Human Soul. *Journal of Advances and Scholarly Researches in Allied Education*. 2024. 21(7). Pp. 516–526. <https://doi.org/10.29070/3zhzcn59>

8. Thompson G. *The Bhagavad Gita: A New Translation*. New York : Farrar, Straus and Giroux, 2008. 160 p.

9. Посилання на священні та класичні тексти подані у статті в загальноприйнятому вигляді. Цитати подані: з Біблії – у перекладі Р. Турконяка, з Корану – в перекладі М. Якубовича.

REFERENCES

Bernstein, A. & Knoll, J. (2023). Inside (2023 Film), review. *Journal of the American Academy of Psychiatry and the Law*, 226-227. <https://doi.org/10.29158/JAAPL.250031-25>

Blake, W. (1974). *The Marriage of Heaven and Hell*. London: Oxford University Press.

Franceschini, M. A. (2021). Now the sneaking serpent walks: diabolic as a creation force in *The Marriage of Heaven and Hell*, by William Blake. *Ilha do Desterro A Journal of English Language Literatures in English and Cultural Studies*, 74(1), 147-161. <https://doi.org/10.5007/2175-8026.2021.e74827>

Frazer, J. G. (1918). *Folk-lore in the Old Testament*.

Radhakrishnan, S. (1994). *The Principal Upanishads*. New Delhi: HarperCollins Publishers India.

Shantideva, A. (1997). *The Way of the Bodhisattva*. Boston: Shambala.

Sharma, N., & Sneha, S. (2024). Mysticism in William Blake's Works: Interpreting the Divine and the Human Soul. *Journal of Advances and Scholarly Researches in Allied Education*, 21(7), 516-526. <https://doi.org/10.29070/3zhzcn59>

Thompson, G. (2008). *The Bhagavad Gita: A New Translation*. Farrar, Straus and Giroux.

DOI 10.35423/2078-8142.2025.2.1.10
УДК 2-18+177

о. Віталій Протасевич,
доктор богослов'я, викладач кафедри пасторального богослов'я
філософсько-богословського факультету,
Український католицький університет,
м. Львів, Україна
e-mail: vitaliy.protasevych@ucu.edu.ua
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1165-6390>

КУЛЬТУРА СПОЖИВАЦТВА ЯК ПРАКТИЧНИЙ МАТЕРІАЛІЗМ ЗГІДНО ІЗ ВЧЕННЯМ КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ

Анотація: У статті аналізується культура споживацтва як вираження практичного матеріалізму на основі документів Католицької церкви. Показано історичний процес розвитку цієї культури. Спираючись на дослідження З. Баумана продемонстровано зміну домінантного культурного наративу суспільств Західного світу у ХХ ст. Культура консумізму принесла із собою зміну розуміння часу: колись лінійне сприйняття часу перейшло в точкове, коли людина почала сприймати життя лише тут і тепер, незважаючи на минуле і не турбуючись майбутнім. Змінилось розуміння свободи, бо сучасна людина відчувається вільною тільки тоді, коли реалізує свою здатність купувати. Це вплинуло на екологічний стан нашої планети, оскільки такий стиль життя: «купив, спожив, викинув» – призводить до перевиробництва, а відтак – до значного накопичення відходів, що забруднюють довкілля. Консумізм змінив трактування бідності, бо тепер бідною вважається не та людина, яка не має що їсти чи у що зодягтись, а та, що не може безупинно купувати нові і нові речі. Нарешті, культура споживацтва змінила саме поняття щастя, а тому перемінила життєві орієнтири самої людини. У дослідженні проаналізовано, як культурологічні зміни ХХ ст. трактуються Католицькою церквою. Із періоду Другого ватиканського собору помічається розрив між вірою та наукою. Втрата відчуття присут-

ності Бога призводить до матеріалістичної закритості людини та впливає на суспільні відносини. Іван Павло II констатує настання практичного матеріалізму, коли людина замкнула себе у просторах видимого світу та безуспішно намагається знайти щастя у консумістичній діяльності. Провіщена Ніщє «смерть бога» призвела до «смерті людини», оскільки було втрачено есхатологічну мету людини, яка була поставлена на один рівень з матеріальними речами.

Ключові слова: культура, споживачтво (консумізм), плінна сучасність, матеріалізм, вчення Католицької церкви (Магістеріум), Другий ватиканський собор.

Rev. Vitaliy Protasevych,
STD, Lecturer of the Department of Pastoral Theology,
the Faculty of Philosophy and Theology,
the Ukrainian Catholic University,
Lviv, Ukraine
e-mail: vitaliy.protasevych@ucu.edu.ua
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1165-6390>

CONSUMER CULTURE AS PRACTICAL MATERIALISM ACCORDING TO THE TEACHING OF THE CATHOLIC CHURCH

Abstract: The article analyzes the culture of consumerism as an expression of practical materialism based on the documents of the Catholic Church. At the beginning, the historical process of the development of this culture is shown. The change in the dominant cultural narrative of Western societies in the 20th century is demonstrated based on the research of Zygmund Bauman. The culture of consumerism has brought with it a change in the understanding of time: the former linear perception of time has turned into a point-based one, when a person began to perceive one's life only here and now, regardless of the past and not worrying about the future. The understanding of freedom has changed, because a modern person feels free only when realizing his ability to buy. This has affected the ecology of our planet, because such a lifestyle: "bought, consumed, thrown away" leads to overproduction, and therefore to a significant accumulation of waste that pollutes the environment. Consumerism has changed the interpretation of poverty, because now a

person is considered poor not if he has nothing to eat or wear, but if he cannot constantly buy new and new things. Finally, the culture of consumerism has changed the concept of happiness, and therefore has changed the life orientations of the person oneself. The second part of the article shows how the Catholic Church interprets the cultural changes of the 20th century. Since the Second Vatican Council, a gap between the faith and the science has become noticeable. The loss of the feeling of the presence of God leads to the materialistic closure of a person that affects social relations. John Paul II stated the onset of practical materialism, when a person closing oneself in the spaces of the visible world unsuccessfully tries to find happiness in consumerist activities. The “death of God” predicted by Nietzsche led to the “death of person”, since the eschatological goal of a person, who was placed on the same level as material things, was lost.

Keywords: *culture; consumerism; liquid modernity; materialism; teaching of the Catholic Church (Magisterium); the Second Vatican Council.*

Початок споживацтва як відчутний елемент західної культури дослідники пов'язують з технічним та науковим прогресом XVIII ст., а саме – з індустріалізацією Великої Британії [14], коли зростає виробництво матеріальних благ, а доступ до них значно розширюється. Про споживацтво як панівний культурний феномен європейського континенту та Північної Америки можемо стверджувати, починаючи вже з XX ст., тобто після Другої світової війни. У 1970 р. Жан Бодріяр, один із перших дослідників споживацтва як культурного феномена, констатує цю фундаментальну зміну людства через надмір товарів та послуг [8, с. 15]. Важко визначити конкретний час, коли культура споживацтва стає остаточною характеристикою західної цивілізації, однак як символічну дату можна прийняти 9 листопада 1989 р. – падіння Берлінської стіни, оскільки відтоді почав утворюватися справді глобальний ринок. За влучним висловом Гаєтано Де Сімона та Дженнаро Таяні, у цей час створюється унікальний тип людини, «яка не лише споживає, щоб існувати, але й існує, щоб споживати» [12, с. 134].

Стати учасниками цієї глобальної культури українці змогли тільки після розвалу Радянського союзу та створення незалежної України. Із розбудовою економіки України та її інтеграції у світову економічну систему, консумістичні практики громадян зростали та врешті решт досягли європейських та американських стандартів. Не йдеться, звичайно, про купівельну спроможність українців, бо вона досі є нижчою, ніж в Європі, США чи Канаді, а мається на увазі консумістичний стиль життя. Навіть сьогодні, у час російсько-української війни, щоденні консумістичні практики та ритуали українців, здається, не надто змінилися порівняно з довоєнним періодом.

Детальний аналіз цього глобального соціального явища зробив Зигмунд Бауман у своїх численних дослідженнях, зокрема роботі «Споживаючи життя» (*Consuming Life*, 2007) [15]. Соціолог ділить XX ст. на два періоди: першу половину XX ст. називає «стійкою сучасністю (*solid modernity*)», а другу – «плинною сучасністю (*liquid modernity*)» [9, с. 37–38]. Суспільство стійкої сучасності Бауман називає «суспільством виробників», бо саме у стабільній роботі, виробництві довговічних матеріальних благ та їх накопиченні людина розуміє власну безпеку, забезпечене майбутнє власної сім'ї. Натомість після Другої світової війни, у 50–60-х роках, настає період плинної сучасності, суспільство якої Бауман називає «суспільством споживачів». На перший план, отже, виходить цінність споживацтва. Аналізуючи бауманівські ідеї, Франческо Окетта влучно відзначає: те, що справді має значення у плинній сучасності, так це «швидкість споживання, а не глибокий сенс того, що ми робимо та ким ми є» [13, с. 52].

Як пояснює Бауман, у плинному житті важливою є не стабільна робота, а здатність стабільно споживати – це «єдине універсальне право людини» [9, с. 69], що стає соціальним обов'язком. Люди, які здатні вести такий спосіб життя, вважаються відповідальними членами суспільства, вважаються «нормальними». Як пише соціолог, «щоб відповідати стандартам нормальності та бути визнаними зрілими та поважними членами суспільства нам потрібно швидко й ефективно реагувати на спокуси ринку спожив-

чих товарів» [9, с. 156]. Важливим є незмінний споживацький рух, не можна зупинятись на досягнутому або довго задовольнятися купленим, треба постійно прагнути більшого, постійно купувати нове й нове – це називається щасливим консумістичним життям.

Ті люди, які не хочуть або не можуть підтримувати споживацький стиль життя, відкидаються суспільством як ненормальні. Наприклад, бідняки – це «побічні жертви нового порядку» [10, с. 54]. Зауважимо, що у суспільстві виробників бідність пов'язувалася з втратою роботи чи працездатності та розумілася у контексті фізичного страждання. Наприклад, бідною вважалася та людина, яка голодує, яка не має відповідного одягу в холодну пору року, яка не має житла або не може прогудувати власну сім'ю. Для суспільства споживачів бідність зміщується у соціально-психологічну сферу. Тепер людина може мати одяг, їжу та житло, але вважатися бідною, бо не може купувати нові речі та послуги. Для суспільства споживачів «бути бідною означає не могли прожити “нормальне життя”» [11, с. 62], тобто вести консумістичну діяльність. Такі люди визнаються нещасними, бо щастя зарезервовано лише для активних споживачів.

Споживацька культура нівелює значення минулого: «вчорашні» товари та послуги втрачають своє значення та цінність [9, с. 124–125]. Як пояснює Бауман, «ринки споживчих товарів тяжіють до систематичного знецінення своїх попередніх пропозицій, щоб звільнити місце запиту на нові товари» [10, с. 28]. Щоб створити постійний споживацький попит на нові товари, ринок стимулює у людей бажання постійно купувати. Тут важливу роль відіграє реклама. Насолода купленим товаром чи послугою має бути максимально високою, однак максимально короткою, щоб знов і знов купувати, щоб знов і знов переживати моменти екзальтованого щастя. Важливо наголосити: «споживацьке суспільство можливо єдине суспільство в історії людства, що обіцяє щастя у земному житті, щастя тут і тепер та у кожному наступному “тепер”: миттєве та вічне щастя» [9, с. 56]. Наприклад, нова модель телефону відкриває не лише утилітарні можливості самого пристрою, але дарує значно більше: щастя, статус, свободу.

Визначивши основні елементи культури споживацтва з історико-соціологічної точки зору, приступімо до аналізу проблеми з філософсько-богословського погляду, а саме – з позиції Католицької церкви. Слушно вважається, що сучасне вчення Католицької церкви (Магістеріум) починається з Другим ватиканським собором (1962–1965), документи якого стали на прийдешні десятиліття в основі роздумів католиків як про саму Церкву, так і про її роль у світі. Собор помічає зміни у суспільстві, зокрема появу з новою силою атеїзму. Так, у декреті про апостолят мирян *Apostolicam actuositatem* відзначається, що «в наші часи скрізь дуже поширився матеріалізм різного гатунку, навіть серед католиків» [2, с. 31], а у пасторальній конституції про Церкву у сучасному світі *Gaudium et spes* (1965) соборові Отці зазначають, що люди відкидають «життєвий зв'язок з Богом» [1, с. 19]. Через десять років після Собору Римський Архиєрей Павло VI говорить про «розрив між Євангелієм та культурою» [3, с. 20]. Його наступник, Іван-Павло II, у 1993 р. підтверджує розділення віри та моралі у сучасному світі і відзначає, що чимало людей живуть так, «ніби Бог не існує» [6, с. 7]. У 2003 р. Понтифік уже констатує «забуття християнської спадщини» [6, с. 7] у Європі, бо люди живуть згідно з «практичним матеріалізмом» [6, с. 47].

Бачимо, що розвиток культури споживацтва, про яку говорять такі дослідники, як Бодріяр і Бауман, збігається у часі зі зростанням практичного матеріалізму у суспільстві, про який говорить Церква. Можемо припустити взаємозалежність цих культурологічних тенденцій. Мається на увазі, що у спілкуванні з Богом людина знаходить щастя, у сопричасті з Богом віднаходить сенс та мету свого життя. Коли у суспільстві гасне віра в Бога, тобто коли людина розриває зв'язок з Богом, то бажання щастя та вічності нікуди не дівається, однак це бажання людина реалізує у практичному матеріалізмі. Іншими словами, стаючи активним учасником культури споживацтва, людина заспокоює внутрішнє бажання щастя, яке раніше реалізувала у Бозі.

У вже згаданій конституції *Gaudium et spes*, соборові Отці зазначають, що «сучасний світ постає одночасно могутнім і безси-

лим, здатним чинити як найкращі, так і найгірші речі, й перед ним відкривається шлях на вибір: до свободи чи неволі, до прогресу чи регресу, до братерства чи ненависті» [1, с. 9]. За тогочасними спостереженнями, «с чимало людей, життя яких заражене практичним матеріалізмом» [1, с. 10] – це коли людина покладається лише на власні сили. Дехто вірить у власні можливості, бо «переконаний, що майбутнє царство людини на землі виповнить усі бажання її серця», а хтось втратив надію «віднайти сенс життя», а тому намагається «надати йому всю повноту значення, спираючись лише на власний розум» [1, с. 10]. Цей глибокий сердечний розлад спонукає людину шукати вічного щастя там, де можна знайти лише тлінну матеріальність, лише тимчасові задоволення.

Такий стан речей Іван-Павло II пояснює антиномією науки та релігії, що зародилась ще у часи Просвітництва та яскраво проявилась у марксизмі. У своїй промові 1987 р. у Люблінському католицькому університеті Понтифік відзначає, що відкинення релігії зводить людину до меж «абсолютної іманентності» [7, с. 7]. Ніцшеанська проблематика «смерті бога» неодмінно призводить до «смерті людини», оскільки людина без Бога залишається у матеріальній реальності, тобто без «остаточної есхатологічної мети», без «трансцендентних можливостей», ставиться на один рівень з «об'єктами видимого світу» [7, с. 7]. Іншими словами, у суспільстві, у якому не вірять у Бога, не шанують Його закон, втрачається надматеріальна цінність людини. Таке суспільство не знаходить мотивів беззастережно шанувати життя та гідність людини, але трактує людське життя з позиції корисності. Стосунки у такому суспільстві часто позбавлені солідарності, бо люди балансують у сфері приватних інтересів.

Розрив між розумом та вірою згідно із просвітницьким проєктом призвів до знецінення віри в нашому часі, тобто до практичного матеріалізму. Людина бачить перед собою лише матеріальні речі, для неї вони стали остаточною метою існування. Зведення людини до вимірів іманентної реальності є свідченням актуальної антропологічної кризи. Такий стан суспільства є добрим ґрунтом для розвитку культури споживацтва. Ця культура

вдало маніпулює конститутивним прагненням людини до свободи, до щастя, до вічності. Пропоновані товари спокусливо обіцяють задовольнити усі бажання людського серця, однак врешті решт призводять до постійного розчарування.

Можна, отже, підсумувати аналіз культури споживацтва як практичного матеріалізму, здійснений у даному дослідженні. Перш за все, було простежено економічні мотиви розвитку культури консумізму, про які пише Бауман: «нові потреби вимагають нових товарів; нові товари вимагають нових потреб і бажань» [9, с. 40]. Це означає, що споживач повинен перебувати у постійному пошуку задоволення нових потреб. Так функціонує ринок: коли споживач задоволений, тобто не відчуває потреби купувати нові товари та послуги, це стає загрозою для економіки, оскільки сповільнює зростання ринку та зменшує прибутки [10, с. 24]. Водночас, як пояснює Католицька церква, постійний пошук нового задоволення спричинений тим, що у матеріальних речах людина не може втиснути конститутивне бажання щастя та вічності. Відкидаючи віру, людина залишається замкненою у межах видимого світу, а сама по собі матерія не може відповісти на трансцендентне покликання людини.

У енцикліці *Sollicitudo rei socialis* 1987 р. Іван-Павло II роздумує про наслідки консумізму, головним з яких називає «радикальне незадоволення» [4, с. 28]. Людині важко протистояти постійному потоку спокусливих рекламних пропозицій, а «чим більше людина володіє, тим більше бажає, а найпотаємніші прагнення залишаються незадоволеними і, можливо, навіть придушеними» [4, с. 28]. Такий «побічний ефект» культури споживацтва у вигляді постійного незадоволення змушує сьогодні замислитись над питанням щастя, над питанням «мати» чи «бути», над проблемою соціальної справедливості та солідарності, над екологічною відповідальністю. Ці теми описані в Магістеріумі та стануть предметом наступних досліджень.

ЛІТЕРАТУРА ТА ПРИМІТКИ

1. II Ватиканський Собор. Душпастирська конституція про Церкву в сучасному світі *Gaudium et spes. Документи Другого Ватиканського Собору (1962–1965): конституції, декрети, декларації. Коментарі*. Львів, 2014. С. 334–416.
2. II Ватиканський Собор. Декрет про апостолят мирян *Apostolicam actuositatem. Документи Другого Ватиканського Собору (1962–1965): конституції, декрети, декларації. Коментарі*. Львів, 2014. С. 227–252.
3. Павло VI. Апостольська адгортація *Evangelii nuntiandi. Acta Apostolicae Sedis* 68 (1976). С. 5–76.
4. Іван-Павло II. Енцикліка *Sollicitudo rei socialis. Acta Apostolicae Sedis* 80 (1988). С. 513–585.
5. Іван-Павло II. Енцикліка *Veritatis splendor*. Київ, 2013.
6. Іван-Павло II. Пост-синодальна апостольська адгортація *Ecclesia in Europa. Acta Apostolicae Sedis* 95 (2003). С. 649–719.
7. Іван-Павло II. Промова до світу культури у Великій залі Люблінського католицького університету, 9 червня 1987 (*Discorso al mondo della cultura nell’Aula Magna dell’Università Cattolica di Lublino. Insegnamenti* X/2 (1987), 2054–2063).
8. Baudrillard J. *La società dei consumi: i suoi miti e le sue strutture*. Bologna, 1976.
9. Bauman Z. *Consumo, dunque sono*. Roma – Bari, 2008.
10. Bauman Z. *Homo consumens. Lo sciame inquieto dei consumatori e la miseria degli esclusi*. Gardolo (TN), 2008.
11. Bauman Z. *Lavoro, consumismo e nuove povertà*. Troina, 2007.
12. De Simone G. – Taiani G. *Società, diritto e istituzioni*. Città del Vaticano 2013.
13. Occhetto F. Società e politica: in dialogo con Bauman. *La Civiltà Cattolica* 165/II (2014) 48– 57.
14. Carrier H. Industrializzazione. Carrier H. *Dizionario della cultura. Per l’analisi culturale e l’inculturazione*. Città del Vaticano 1997, 243–249.
15. В італійському перекладі, що був використаний для цієї статті, назва книги змінена: *Споживаю, значить існую* (*Consumo, dunque sono*, 2008).

REFERENCES

- Vatican II. Pastoral Constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et spes* (2014). In *Dokumenty Druhoho Vatykanskooho Soboru (1962-1965): konstytutsiyyi, dekreti, deklaratsiyyi (Documents of the Second Vatican Council (1962-1965): Constitutions, Decrees, Declarations. Comments)*, p. 334-416. Lviv.
- Vatican II. Decree on the Apostolate of the Laity *Apostolicam actuositatem*. (2014). In *Dokumenty Druhoho Vatykans'koho Soboru (1962-1965): konstytutsiyyi, dekreti, deklaratsiyyi. Komentari. (Documents of the Second Vatican Council (1962-1965): constitutions, decrees, declarations. Comments)*, p. 227-252. Lviv.
- Paul, VI. (1976). Apostolic Exhortation *Evangelii nuntiandi*. In *Acta Apostolicae Sedis*, 68, 5-76.
- John Paul II. (1988). Encyclical *Sollicitudo rei socialis*. In *Acta Apostolicae Sedis*, 80, 513-585.
- John Paul II. (2013). Encyclical *Veritatis splendor*. Kyiv.
- John Paul II. (2003). Post-Synodal Apostolic Exhortation *Ecclesia in Europa*. In *Acta Apostolicae Sedis*, 95, 649-719.
- John Paul II. (1987). Speech to the world of culture in the Great Hall of the Catholic University of Lublin, June 9 (*Discorso al mondo della cultura nell'Aula Magna dell'Università Cattolica di Lublino*). In *Insegnamenti*, X/2, 2054-2063.
- Baudrillard, J. *La società dei consumi: i suoi miti e le sue strutture*. Bologna 1976.
- Bauman, Z. *Consumo, dunque sono*. Roma – Bari 2008.
- Bauman, Z. *Homo consumens. Lo sciame inquieto dei consumatori e la miseria degli esclusi*. Gardolo (TN) 2008.
- Bauman, Z. *Lavoro, consumismo e nuove povertà*. Troina 2007.
- De Simone, G., Taiani, G. *Società, diritto e istituzioni*. Città del Vaticano 2013.
- Occhetta, F. (2014). Società e politica: in dialogo con Bauman. In *La Civiltà Cattolica*, 165/II, 48-57.
- Carrier, H. (1997). Industrializzazione. In Carrier H. *Dizionario della cultura. Per l'analisi culturale e l'inculturazione*. Città del Vaticano, pp. 243-249.

З М І С Т

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

Любивий Я. В.

ФЕНОМЕНОЛОГІЯ ЦІННОСТЕЙ ОСОБИСТОСТІ В ДОБУ ЦИВІЛІЗАЦІЙНИХ КРИЗ	3
---	---

Цапенко С. С.

НЕПРИМУСОВА ЛЕГІТИМНІСТЬ: РАЦІОНАЛЬНІСТЬ І ДОВІРА ЯК ЗАСАДИ МОДЕРНОЇ ДЕРЖАВИ	18
---	----

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ

Солонько Л. А.

АНТИЧНЕ СТАВЛЕННЯ ДО ДОСВІДУ БУТТЯ: ВІД МІФУ ДО ЛОГОСУ	36
---	----

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

Білодід В. Д.

ІМАНЕНТИЗАЦІЯ АБСОЛЮТИЗАЦІЇ ТРАНСЦЕНДЕНТНОСТІ ХРИСТІЯНСЬКОГО БОГА У ФІЛОСОФСЬКО-БОГОСЛОВСЬКІЙ ДУМЦІ ГРЕЦЬКОЇ ПАТРИСТИКИ (III–X ст.)	53
---	----

Стрелкова А. Ю.

ОСОБЛИВОСТІ БУДДІЙСЬКОГО ПОНЯТТЯ bāla («ДУРЕНЬ»): ЗА МАТЕРІАЛАМИ ПАЛІЙСЬКОЇ «ДГ АММАПАДИ»	87
--	----

Барковський М. О.

П'ЯТЬ ГНОСЕОЛОГІЧНИХ ЕТАПІВ ПРОБУДЖЕННЯ В БУДДИЗМІ ТХЕРАВАДИ: САККНУ, ÑĀṇA, PAÑÑĀ, VIJĀ, ĀLOKA	101
---	-----

ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

Карлов О. Ю.

ФІЛОСОФІЯ ЯК ВЕРИФІКАТОР ІСТОРИЧНОГО ЗНАННЯ	114
---	-----

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ

Вацик Ю. Р.

САКРАЛЬНИЙ І СЕКУЛЯРНИЙ ВИМІРИ САМОПОЖЕРТВИ: МІЖКУЛЬТУРНА ПЕРСПЕКТИВА	133
--	-----

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Пасічник О. С.

САКРАЛЬНІ СИМВОЛИ У ФІЛЬМІ «ВСЕРЕДИНІ» (INSIDE)	147
---	-----

Протасевич Віталій (о. Віталій Протасевич)

КУЛЬТУРА СПОЖИВАЦТВА ЯК ПРАКТИЧНИЙ МАТЕРІАЛІЗМ ЗГІДНО ІЗ ВЧЕННЯМ КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ	161
--	-----

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 – від п'яти до 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, дат і прізвищ несуть автори матеріалів.

НАУКОВЕ ФАХОВЕ ВИДАННЯ
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ ІМЕНІ Г. С. СКОВОРОДИ НАН УКРАЇНИ
ГРОМАДСЬКА ОРГАНІЗАЦІЯ
«ФІЛОСОФСЬКО-ГУМАНІСТИЧНА АСОЦІАЦІЯ»

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

**Мультиверсум.
Філософський альманах
ВИПУСК 2(182). Том 1.**

Літературний редактор: *О. В. Бондаренко*

Комп'ютерна верстка: *І. Б. Ничай*

Обкладинка: *В. С. Соловйова*

Підписано до друку 14.10.2025.
Формат 60х90 1/16. Папір офс.
Друк офс. Гарнітура Times.
Ум.-друк. арк. 13,5. Обл.-вид. арк. 11,99.
Наклад 100 прим. Ціна договірна.

КИЇВ – 2025