

ISSN 2521-6570

DOI: 10.17721/sophia.2021.17

У віснику містяться результати нових досліджень у галузі філософії, релігієзнавства та політичних наук.  
Для наукових працівників, викладачів, студентів.

В вестнике содержатся результаты новых исследований в области философии, религиоведения и политических наук.  
Для научных работников, преподавателей, студентов.

The Herald includes results of research in the fields of philosophy, religious studies and political sciences.  
For scientists, professors, students.

## ГОЛОВНИЙ РЕДАКТОР

Шкіль Світлана Олександрівна, д-р філос. наук, проф.,  
Національний університет біоресурсів  
та природокористування України

## АДРЕСА РЕДКОЛЕГІЇ

Філософський факультет,  
вул. Володимирська, 60, м. Київ-33, 01033, Україна;  
☎ (38044) 239 32 81

## ЗАТВЕРДЖЕНО

Вченою радою філософського факультету  
29.03.21 (протокол № 10)

## ЗАРЕЄСТРОВАНО

Державною реєстраційною службою України.  
Свідоцтво про державну реєстрацію  
друкованого засобу масової інформації  
КВ № 20954-10394Р від 24.02.2014

Внесено до переліку наукових фахових видань України  
(затверджено наказом Міністерства освіти і науки України  
від 12.05.2015 № 528)

## ЗАСНОВНИК ТА ВИДАВЕЦЬ

Київський національний університет  
імені Тараса Шевченка,  
ВПЦ "Київський університет".  
Свідоцтво внесено до Державного реєстру  
ДК № 1103 від 31.10.02

## АДРЕСА ВИДАВЦЯ

б-р Тараса Шевченка, 14, м. Київ, 01601, Україна;  
☎ (38044) 239 31 72, 239 32 22; факс 239 31 28

## Редакційна колегія

**Борейко Юрій Григорович**, д-р філос. наук, доц.,  
Східноєвропейський національний університет імені Лесі Українки  
**Вергелес Костянтин Миколайович**, д-р філос. наук, проф.,  
Вінницький національний медичний університет ім. М. І. Пирогова  
**Конта Ростислав Михайлович**, д-р істор. наук, проф.,  
Київський національний університет імені Тараса Шевченка  
**Оболевич Тереза**, д-р філософії (PhD), проф.,  
Папський університет ім. Іоанна Павла II (Польща)  
**Предко Олена Іллівна**, д-р філос. наук, проф.,  
Київський національний університет імені Тараса Шевченка  
**Рогінська Марія**, д-р філософії (PhD), ад'юнкт,  
Краківський педагогічний університет, Польща  
**Тормахова Анастасія Миколаївна**, канд. філос. наук, доц.,  
Київський національний університет імені Тараса Шевченка  
**Харьковченко Євген Анатолійович**, д-р філос. наук, проф.,  
Київський національний університет імені Тараса Шевченка  
**Цвих Володимир Федорович**, д-р політ. наук, проф.,  
Київський національний університет імені Тараса Шевченка  
**Швед Зоя Володимирівна**, д-р філос. наук, доц.,  
Київський національний університет імені Тараса Шевченка

Автори опублікованих матеріалів несуть повну відповідальність за підбір, точність наведених фактів, цитат, економіко-статистичних даних, власних імен та інших відомостей. Редколегія залишає за собою право скорочувати та редагувати подані матеріали. Рукописи не повертаються.

**РЕЛІГІЄЗНАВСТВО**

<b>Завалій О. І.</b> Особливості конструкції небелівського храму: монументальні елементи, устрій та їхній ритуально-релігійний сенс .....	5
<b>Кобетяк А. Р.</b> Алгоритм проголошення автокефалії в контексті боротьби за незалежність.....	11
<b>Стадник М. М.</b> Наука і релігія в католицькій доктрині: коадаптивні тенденції .....	18
<b>Ткач О. І.</b> Співвідношення демократизації та релігійної безпеки .....	21

**ФІЛОСОФІЯ**

<b>Вдовиченко Г. В.</b> Історія київської філософської школи в усних спогадах її творців: студії з історії філософії та культури Київської Русі .....	25
<b>Гудима І. П.</b> Випадковість у системі наукового знання: світоглядний і методологічний аспекти .....	32
<b>Довгань М. Г.</b> Антропологічний вимір економіки в ученні Кароля Войтили.....	36
<b>Заруцька О. А.</b> Феміністське мистецтвознавство Грізельди Поллок як виклик мистецтву минулого.....	40
<b>Омельченко В. Ю.</b> До питання про сучасні міфи. Політичний міф як прикладна міфологія .....	44
<b>Туренко В. Е., Семикрас В. В.</b> Філософська спадщина В. Г. Табачковського: історико-філософська реконструкція .....	50
<b>Якуша В. І.</b> Проект "непомітної (неявленої) феноменології" Джейсона Алвіса в контексті релігійного досвіду.....	54
<b>Наші автори</b> .....	59

## РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

<b>Завалий О. И.</b> Особенности конструкции небеливского храма: монументальные элементы, устройство и их ритуально-религиозный смысл .....	5
<b>Кобетяк А. Р.</b> Алгоритм провозглашения автокефалии в контексте борьбы за независимость .....	11
<b>Стадник Н. Н.</b> Наука и религия в католической доктрине: коадаптивные тенденции .....	18
<b>Ткач О. И.</b> Соотношение демократизации и религиозной безопасности .....	21

## ФИЛОСОФИЯ

<b>Вдовиченко Г. В.</b> История киевской философской школы в устных воспоминаниях её творцов: исследования по истории философии и культуры Киевской Руси .....	25
<b>Гудыма И. П.</b> Случайность в системе научного знания: мировоззренческий и методологический аспекты .....	32
<b>Довгань М. Г.</b> Антропологическое измерение экономики в учении Кароля Войтылы .....	36
<b>Заруцкая Е. А.</b> Феминистское искусствоведение Гризельды Поллок как вызов искусству прошлого .....	40
<b>Омельченко В. Ю.</b> К вопросу о современных мифах. Политический миф как прикладная мифология .....	44
<b>Туренко В. Э., Семикрас В. В.</b> Философское наследие В. Г. Табачковского: историко-философская реконструкция .....	50
<b>Якуша В. И.</b> Проект "незаметной (неявленной) феноменологии" Джейсона Алвиса в контексте религиозного опыта .....	54
<b>Наши авторы</b> .....	59

**RELIGIOUS STUDIES**

**Zavali A.**  
 Features of the construction of the nebelivka temple:  
 monumental elements, structure and their ritual and religious meaning..... 5

**Kobetiak A.**  
 Algorithm for proclaiming autocephaly in the context of the struggle for independence ..... 11

**Stadnyk M.**  
 Science and religion in the catholic doctrine: coadaptive trends ..... 18

**Tkach O.**  
 The relationship between democratization and religious security..... 21

**PHILOSOPHY**

**Vdovychenko H.**  
 History of the Kyiv philosophical school in the oral recollections of its creators:  
 studies in the history of philosophy and culture of Kyivan Rus ..... 25

**Gudyma I.**  
 Accident in the system of scientific knowledge: ideological and methodological aspects..... 32

**Dovhan M.**  
 Anthropological dimension of economic in Karol Wojtyla's teachings..... 36

**Zarytska O.**  
 Feminist art Grizeldy Pollok as a challenge to the art of the past ..... 40

**Omelchenko V.**  
 On the question of modern myths. Political myth as applied mythology ..... 44

**Turenko V., Semykras V.**  
 Philosophical legacy of V. G. Tabachkovskyi: historical and philosophical reconstruction ..... 50

**Yakusha V.**  
 Jason Alvis's inconspicuous phenomenology project in the context of religious experience ..... 54

**Our authors** ..... 59

## РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

УДК 477-2:25

DOI: 10.17721/sophia.2021.17.1

О. І. Завалій, здобувач  
Інститут філософії імені Г. С. Сковороди, Київ, Україна  
ORCID: 0000-0003-3434-797X  
e-mail: zavke@ukr.net

### ОСОБЛИВОСТІ КОНСТРУКЦІЇ НЕБЕЛІВСЬКОГО ХРАМУ: МОНУМЕНТАЛЬНІ ЕЛЕМЕНТИ, УСТРІЙ ТА ЇХНІЙ РИТУАЛЬНО-РЕЛІГІЙНИЙ СЕНС

Увагу зосереджено на культовій споруді енеолітичного світу, яку відкрили у 2012 р. біля с. Небелівка Новоархангельського р-ну Кіровоградської обл. На сьогодні це визнаний Храм трипільської цивілізації. За результатами розкопок відновлено головні особливості конструкції та планування споруди. У ході дослідження було проаналізовано, що підготовка, технологія та послідовність побудови сакральної споруди могло мати особливий космогонічний статус. Також визначено, що конструкція мала археоастрономічну інтерпретацію. Особливості конструкції Небелівського Храму проявили його ритуальні можливості, а внутрішній устрій ритуального залу, імовірно, був підлаштований під функціонування головного храмового символу.

Виокремлено такі головні особливості конструкції та планування споруди: 1. Зовнішній двір. 2. Святилище перед входом в ритуальний зал. 3. Головний ритуальний зал з круговим балконом по периметру другого поверху. Виявлено, що головний ритуальний зал Храму мав конструкцію з частково відкритим дахом чи конструкцію, яка забезпечувала відкривання частини даху під час проведення ритуалів. Однією з головних особливостей конструкції Храму також стає "сонячний коридор" зі східного боку споруди, який забезпечує світловий прохід сонячної енергії в дні річних рівнодень. Весь ансамбль споруди доповнюється символічним зображенням бичачих рогів, що є характерним елементом конструкції Трипільських Храмів.

Зазначається, що головні особливості конструкції Небелівського Храму повторюються в зображальному мистецтві Кукутень-Трипільської групи.

Головною метою було осмислити проблеми походження та сакрального призначення Небелівського Храму, дослідити такі фактори, як місце, розташування та конструкція споруди. З цим Трипільська святина набуває значення пам'ятки національного здобутку та виходить на арену світової культури під символом космологічної релігії (за В. М. Топоровим).

Уперше в релігієзнавчій думці висвітлюються особливості конструкції Небелівського Храму трипільської цивілізації. Також уперше розкриваються ключові питання, пов'язані з храмовою ритуальною практикою трипільського етносу.

**Ключові слова:** Храм, святилище, храмобудування, Небелівський Храм, енеоліт, трипільська цивілізація, релігія трипільців.

**Постановка проблеми.** Культові споруди трипільців останнім часом привертають увагу людей у всьому світі. Для українців вони є винятково значущими через те, що трипільці, по суті, є нашими далекими предками, а їх духовний світ спадщиною всієї Європейської цивілізації.

Трипільський Храм являє собою монументальну культову споруду, призначену для церемоніальних і духовних заходів, яка містить у собі певні релігійні символи, які відображають відповідні сакральні смисли, концепти. Простір в Храмі та його конструкція представляють собою надзвичайно важливу інформацію для відтворення ритуалів. Ураховуючи його положення на місцевості, розміри, поверховість, устрій тощо, Храм виявляє свої можливості і концепти для священнодій. До того ж саме це може бути маркером релігійних уявлень. З огляду на важливість Храмів у житті будь якого суспільства, ми ставимо перед собою завдання дослідити особливості конструкції відкритого храмового комплексу поблизу українського села Небелівка.

**Виклад основного матеріалу.** Небелівський Храм являє собою велику трьохкомпонентну споруду (разом 1200 м<sup>2</sup>), розмішену на найвищій точці плато поселення. Таке розміщення забезпечувало помітність з відстані в кілька кілометрів. "Мегаструктура" розміщувалася на майдані 90х60 м. (5400 м<sup>2</sup>). Доступ до майдану забезпечувався як з-поза меж, так і з середини поселення. Археологи зробили висновок, що споруду було зведено таким чином, що вона визначала планування на цій ділянці [1, с. 312]. Відносна ізоляваність на місцевості, імовірно, додатково сакралізувала структуру.

У зведенні Храму було використано різноманітні будівельні розчини, приготовані на основі різних сортів глини з додавання певних домішок. Підлога, перекрит-

тя, стіни обмазувалися глиною. Глиняна суміш для обмазування готувалася із трьох різних видів глини, відомих на Небелівському ландшафті [15, с. 284]. Відразу варто зазначити, що під час зведення головних та допоміжних елементів Храму в глину додавали різні домішки, що свідчать про певні обрядові дії під час приготування будівельних розчинів. У глиняну суміш для обмазки головних конструкцій трипільці додавали: фрагменти кераміки, фрагменти посуду, фрагменти кісток тварин, камінці, кремій, пісок, дерево, солома. На глині знайшлися відбитки диких й домашніх рослин, листя дерев, інша невідомої зеленої маси. Як зазначив археолог, першовідкривач Трипільських Храмів М. Відейко: "Все, що є в Природі навколо, було використано під час будівництва Храму [в обмазці] як частинка. Коли ми розкопуємо звичайні будинки, там у глину додавали тільки полу. Там ніколи не додавали дикоростучі рослини. Я вже зіткнувся з тим, що два рази копаємо Храм, і два рази знаходимо в обмазці Храму дикоростучі рослини [...] Додавати в обмазку весь цей гербарій – це якась суцільна магія" (<https://www.youtube.com/watch?v=4VBbEJwbng>), – констатує М. Відейко. Вірогідно, у такому стані речей ми маємо справу з особливістю конструкції Трипільського Храму, який ідейно мав відображати й включати в себе трипільський Всесвіт, споруду, освячену рослинно-природним навколишнім світом. Він, імовірно, розумівся "Храмом Всесвіту" (сакральною копією довколишнього світу), бо всі елементи навколишнього середовища були залучені як компоненти його конструкції. Найпевніше воду, яку додавали для приготування обмазки Храму та глиняних сумішей, також вважали священною. Вона, судячи з логіки розміщення Храму, бралася з прилеглої річки й асоціюва-

лась з первинними Водами – структурою, яка становить основу всякого сотворення (за космогонічними міфами народів). На антропологічному рівні водної космогонії існують вірування, які стверджують, що людство зародилося в Водах (за М. Епіаде).

Ми припускаємо, що матеріал, з якого було виготовлено елементи Храму, технологія виготовлення та послідовність (підготовка місця під забудову, ліплення, обпалення тощо) могли мати в міфо-ритуальній сфері архаїчного трипільського суспільства особливий космогонічний статус. Відповідно, міф про творення світу, предметів та людей в обряді побудови Храму міг отожнюватись та містити в собі:

- введення часових показників: творення світу як і творення Храму було регламентовано часом (як приклад від весняного рівнодення до осіннього);
- введення просторових показників: прив'язаність до небесних світил головних конструктивних елементів (як приклад до міфологічного Тельця);
- магія перетворення природних матеріалів в якісно нову субстанцію;
- оживлення сакрального простору за допомогою фарбування та орнаментування сюжетами міфів, які були сформовані в громаді.

У глиняній обмазці Храму знайдено єдину невелику антропоморфну жіночу статуетку в усьому просторі споруди. Статуетка розміщувалась біля підлоги найбільшого (центрального) залу. Під час закладання храму її було зруйновано, після чого залишилась тільки верхня її частина. Статуетки знайшлися й навколо Храму. Усю знайдену антропоморфну пластику не вдалося поєднати хоча би в один виріб, що може означати ритуальну руйнацію та розрізненість різних наборів статуеток. Їх навмисне знищення та мурування однієї з них в конструкцію священної споруди дозволяє припустити, що вони несли в собі якесь сакральне значення. Цікаво, що на трипільському поселенні Небелівка в ритуальних ямах знайдено також окремі фрагменти статуеток. Вони мають плямисту поверхню, що може пояснюватися їх участю у ритуалах із застосуванням вогню [5, с. 29]. Крім того, подібні артефакти очевидного релігійного характеру також було знайдено в багатьох домашніх будинках Кукутені-Трипілля. Усе це може означати, що руйнування керамічних образів відіграло важливу ритуальну роль у релігійному житті трипільського етносу від домашнього простору до простору Храму. Як ми помітили, у житті трипільців суттєву роль відігравали уявлення про нищення старого світу з побудовою нового: ритуали спалення поселень, ритуали, пов'язані з руйнацією сакральних предметів, спалення святилищ та Храмів. Загалом руйнація для архаїчних суспільств означає, що інші люди не зможуть використовувати їхні надбання, а людину, яка позбувається старого, очікує нове. Обряд зламаного антропоморфної жіночої статуетки під час закладання Небелівського Храму міг би означати одночасно руйнацію старого світу, розрив відносин з ним (можливо, символу минувшини – матріархату та релігії Богині Матері або ж культу тотеми) із залученням його частини в основу нової структури, тобто в релігійний комплекс уявлень, пов'язаних із "Новим Храмом". Це цілком логічно збігається із загальним тлом знахідок з обмурівки Храму: тут і тваринно-рослинний світ, і земні копалини, і, певно, попередній духовний світ, який минув, але ввійшов в структуру нового. В українському фольклорі збереглися залишки міфологічних уявлень про виникнення нового життя з мертвого тіла, які походять від ритуалу жертвопринесення [8, с. 16]. Також ми маємо навести дані про численні форми жертвопринесень під час будівництва, які загалом є нічим іншим, як

імітацією, часто символічною, першого жертвопринесення, яке дає народження Світу [11]. Тут також варто пригадати космогонічні світові міфи про гігантів, із частин яких зароджується Всесвіт (Пуруша – індійська міфологія, Пан Ку – китайська, Імір – германо-скандинавська). В античній традиції ідея про співвіднесення окремих частин людського тіла і їхніх функцій з архітектонікою Всесвіту, передусім із сімома небесними сферами, можна зустріти вже у Птолемея [2, с. 78]. Акцентування того, що статуетка в обмазці Трипільського Храму була єдина на всю площу релігійної споруди в 1200 м<sup>2</sup> у будь-якому разі підкреслює її індивідуальність і значущість.

За результатами розкопок відновлено головні особливості конструкції та планування споруди. Планування й архітектура комплексу відповідає наявним уявленням про навколишній світ і уподібнюється моделі Всесвіту. Відчутно, що архітектура Трипільського Храму була наперед спланована і має всі необхідні елементи для фіксації астрономічних процесів видимого світу. Ландшафтні умови було підібрано відповідно до цього. Таке місце слугувало таким собі "візором" на місцевості. Архітектурні деталі Храму були начебто націлені на це місце в просторі, фіксуючи відповідні просторові і часові вирази. До цих основних принципів було притягнуто й інші деталі споруди (символічні речі, інтер'єр, колористика тощо).

Можна відновити головні особливості конструкції та планування споруди. Загалом Храм поділено на три основні частини: 1. Зовнішній двір. 2. Святилище перед входом в ритуальний зал. 3. Ритуальний зал з круговим балконом по периметру другого поверху. Отримані дані дозволяють реконструювати балкон на рівні другого поверху ритуального залу, який примикав до споруди із західної частини будівлі і був продовженням кругового балкона центрального ритуального залу (<https://www.youtube.com/watch?v=7ViHvcgNYBY>). Ураховуючи, що Храм в давніх суспільствах був відображенням світобудови, можемо припустити: поділ Трипільського Храму на три основні частини символізував частини світобудови. Зовнішній двір із прилеглою до нього річкою – зовнішній світ людей з первинними Водами; святилище перед входом в ритуальний зал символізувало невидимий аспект світу, Землю, темне приміщення під дахом, а ритуальний зал із частково відкритим дахом – найпотаємніше святе місце, що служило символічним відображенням видимих небес з їх джерелом світла та Космічної енергії. Зростання ступіню святості починалася із зовнішнього двору і продовжувалася аж до найбільш священного місця – центрального ритуального залу. Священна конструкція світоустрою відображає трьохскладову структуру Земного Храму, де Небеса представлені як святая святих, Земля (підземне царство) відповідає святилищу перед входом у ритуальний зал, а храмовий двір – мирському життю з "водами життя", тобто прилеглою річкою. Перехід від звуженого та затемненого простору Храму (святилища) до великого та розмірами та світлого центрального залу формувало штучну перспективу, що мало на меті не тільки посилити враження грандіозності споруди, а й створити ілюзію недосяжності Бога / Космічного порядку (у трипільському світогляді). Усе це підсилювалось засобами образотворчого мистецтва та інтер'єрним наповненням, що необхідно розглянути в окремій роботі. Подібна концепція Світового Храму, у якій світоустрій пов'язаний з храмовим культом, перегукується з древнім уявленням про світ, відомим в міфології народів Месопотамії [16, с. 163–186]. Зокрема, усі основні Месопотамські Храми були розділені на три приміщення, розташовані одне за одним: "хол", присі-

нок целли і сама целла (святая святых). У целлі була статуя Божества, якій був присвячений Храм [6, с. 154]. У Дунайському регіоні енеолітичного періоду перші Храми спочатку були з одним приміщенням (Святилище), а згодом розширились у два (Святилище та Храм). Така еволюція може бути пов'язана з необхідністю відокремлення приміщень під різні ритуали, які там проходили. Деякі ритуали були публічні, тоді як інші могли бути секретними (ініціації); одні відбувалися тільки всередині, інші – зовні. У деяких випадках тільки священики або жреці практикували або контролювали ритуали, в інших їх могли проводити профани [17, с. 121]. Така організаційна структура могла бути й в Небелівському Храмі, ураховуючи той факт, що енеолітичний Дунайський регіон входив в ойкумену Кукутен-Трипільської спільноти.

Однією з головних особливостей конструкції Храму стало його астрономічне призначення, що вимагало його відповідного улаштування. Наприклад, у споруді забезпечувався "сонячний коридор" під час річних рівнодень по всій осі споруди схід – захід. Про це зазначив ще в 2015 р. археолог М. Відейко під час своєї лекції "Археoaстрономія в Україні: археологічні факти" (<https://www.youtube.com/watch?v=7BiHvcrNYBY>). Розуміння цього релігійно-функціонального призначення споруди пояснює феномен розриву радіальних вулиць поселення саме по повздовжній світовій осі "схід – захід" з орієнтацією на Храм. Це досить добре досліджується з оприлюднених геомагнітних знімків на місцевості [12, с. 137, 153]. Така особливість планування прилеглої території до храмового комплексу забезпечувала спостереження за річними астрономічними явищами.

Важливою для нас особливістю храмового простору став віднайдений археологами західний балкон на рівні другого поверху. Там же було знайдено сліди побутового опалювального пристрою. Ця прибудована кімната до західної частини Храму могла бути єдиним місцем де постійно хтось проживав (<https://www.youtube.com/watch?v=4VBbEJwbng>). Це могли бути спостерігачі за храмовим комплексом чи люди, пов'язані з високим духовним становищем у колективі. Західний балкон Храму міг бути також місцем, що фіксує точку зникнення сонячного диска за горизонтом, формуючи цим сакральну вісь Схід – Захід, стосовно якої й центрувалася вся забудова. Крім спостережень за рухом сонця, могли проводитись спостереження за зоряним небом та Місяцем. Сузір'я Тельця, на яке орієнтувалися трипільці в міфо-релігійних уявленнях, сходило саме над східним горизонтом після весняного рівнодення і за пів року зникало в західній частині горизонту в час осіннього рівнодення. Така небесна процесія нічного та денного неба була головною умовою формування священної лінії від сходу сонця й зоряного Тельця до їх зникнення в західній частині світу.

Західний балкон храмового комплексу додатково поєднаний за рівнем другого поверху з головним ритуальним залом. Це має особливо цікавий вигляд у можливій організації ритуальної храмової процесії за принципом кола. Ураховуючи ту обставину, що сфера небесної кругової повторюваності в трипільському житті реалізовувалась від побудови поселень до знаків на ритуальному посуді, рух людей під час священної міг повторювати цикл Космічного обертання. Крім світоглядних уявлень, до цього підштовхують і суто технічні потреби споруди. Річ у тім, що Храм за своїми технічними показниками міг умістити не більше ніж 10 % від вірогідної кількості мешканців поселення [1, с. 333]. Оскільки в цілісному підході соціальна структура великого трипільського об'єднання була більше гетерархічна, ніж ієрархічна за своєю природою [15, с. 537], то

немає логіки в тому, щоб 90 % поселення Небелівки було відрізано від справляння релігійних обрядів і церемоній в просторі Храму. Отже, за детального розгляду технічних можливостей енеолітичної споруди було з'ясовано, що кожен мешканець поселення міг потрапити в храмовий комплекс під час священної за умови, що рух в Храмі на рівні балкона другого поверху був організований по колу, що структурувало певний вид процесії. Водночас частина населення, яка відповідала за духовну функцію суспільства на рівні першого поверху, у найбільш священній часині Храму, імовірно, організувала та проводила ритуальні дії. Відправним пунктом процесії міг бути лівий вхід зі східної частини Храму, з переходом на другий поверх балкона головного ритуального залу ліворуч, потім через західний балкон Храму, процесія могла продовжуватись по балкону ритуального залу праворуч, закінчуючись спуском на перший поверх й виходом у храмовий двір комплексу з правих дверей Храму. Можна думати, що метою встановленого сакрального маршруту було повторення космічного руху "посолонь" на честь відродження року, сезону, природи – словом, найбільших урочистостей. Загалом такий маршрут процесії являє собою певний символ, що концентрує смисл ритуалу. Зокрема, культовий комплекс, який поєднує три сфери, три рівні буття (світ людей, Землю, Небо), у священній процесії міг асоціюватися з переходом з одного духовного рівня в інший. Розрив між мирським і сакральним світом починався з храмового двору, через який треба було потрапити вже в сам священний простір. Дугоподібні пороги, виявлені археологами під час розкопок, певно, означали перехід, розрив зв'язку. Це також бар'єр, межа, яка розділяє і протиставляє два світи – профанний та сакральний (за М. Еліаде). З іншого боку, це те, де два світи взаємодіють між собою і переходять один в одного. Поріг і двері безпосередньо і конкретно вказують на перехід в просторі; і саме в цьому їхнє важливе релігійне значення, тому що разом вони є символами та засобами переходу [11]. Глиняні пороги були обведені складними геометричними і орнаментальними візерунками. Вони служили для захисту приміщення від проникнення в них "злих духів" [14, с. 70]. За опублікованими в Британії (Оксфорд) матеріалами дослідження "Трипільські гіганти-поселення в Україні: становлення, розвиток та занепад" колектив науковців схильний вважати, що пороги (входи) до будинків трипільців варто вважати деталями інтер'єру із сакральними значеннями [18, с. 197–198]. Їх виготовляли з глини, у яку додавали елементи з виробництва зерна (полову), а поверхню покривали тонким вивірнювальним шаром глини без домішок, після чого поріг фарбувалися в червоний колір. Такий предмет побуту необхідно вважати сакральним. Він формував межу між життєвим простором і зовнішнім світом [18, с. 198]. Перехід від храмового двору в простір закритого приміщення святилища (земного символу) міг додатково забезпечуватись відповідними ритуалами, бо саме в цьому просторі знайдено чотири храмові вітари Небелівської "магаструктури" (робочий термін археологів). За допомогою обряду з використанням священного вогню людина остаточно могла реалізувати "перехід" від звичайного плину часу до часу священного. Звідси вели сходи на другий поверх балкона ритуального залу, за допомогою чого реалізовувався символічний перехід з одного космічного району в інший, з Землі на Небо, де вже мало бути храмове вираження чистого й священного Космосу, відкритого простору. Такий світло-вогняний ритуальний зал, судячи з ностальгічної подоби більш пізніх храмових будов (див. Храм Пантеон, каплиця Гробу Господнього – "Кувуклія", слов'янські

Храми за свідченнями Саксона Граматика [9, с. 97–98], деякі святилища язичницької доби [7, с. 125], усі християнські церкви з купольним зображенням неба та зорь), мали вигляд "отвору", зв'язку з небесною сферою, за допомогою якого й був можливим релігійний перехід. Іншими словами, людина в традиційних суспільствах могла жити тільки в просторі, "відкритому" вгору, де символічно забезпечувався розділ рівнів і де зв'язок з іншим світом, світом "Всевишнім", був можливим завдяки обрядам (за М. Еліаде). Трипільський Храм, мабуть, вважався "відкритим шляхом" вгору, за допомогою якого і відбувається спілкування із сакральними сферами. Після зв'язку з "Вищим Небом" у храмовому просторі людина поверталась з релігійного світу у світ свого буття, спускалась на землю (як в переносному, так і в буквальному значенні), завершуючи круговий обхід ритуального залу й виходячи у храмовий двір. Тут можна відчутися метафізику початку і кінця, взаємозв'язку людини та Природи, у яких Храм є точкою дотику зі Всесвітом. Загалом маршрут руху процесії являє собою графічне зображення кола, утворюючи один із головних трипільських символічних знаків. Ці символи, уже через їх належність до енеолітичної епохи, не могли мати виключно довільний характер: вони були пов'язані з проблемами Світу-Космосу, з його народженням, існуванням, відродженням, які чергувались циклічно у великому колі буття, залучаючи у свій ритм і життя людини. Імовірно, нинішні різдвяні обходи колядників, хороводи, танці по колу, які так популярні в Україні, – це спадщина древніх обрядів, а ходіння по колу навколо церкви під час пасхальних священнодій є притягненням до релігійного контексту стародавнього сакралізованого кола.

Сакральні архаїчні маршрути, розглянуті вище, мають свої аналоги у святилищах Чатал-Гьоюк (південна Анатолія). Їх досліджував шумеролог А. Г. Кифішин [4, с. 507–524].

За використання ідеї кругового ритуального руху в просторі великого залу храмового комплексу сама по собі притягується концепція щодо такого руху навколо якогось центру або ж символу. Особливості конструкції Храму влаштовані саме таким чином, що центр залу був звільнений від конструкцій та стаціонарного інтер'єрного наповнення. У цьому умовному центрі було знайдено заглиблення в землі – яму із залишками червоної фарби [1, с. 326], що стало приводом для дискусій про головний символ Храму, можливо, рослинний, який залишався самим собою, але водночас входив і в знакову систему трипільців. До того ж він мав визначати модель світу в міфологічних традиціях енеолітичного світу. Це вимагає додаткових досліджень та окремої статті, присвяченій інтер'єрному наповненню Небелівського Храму.

Одним із головних і стабільних елементів конструкції Трипільського Храму необхідно визнати символічне зображення бичачих рогів, які умовно підносились до священного Неба. Вони обрамляли фасади Храму зі сходу та заходу. Подібні "Роги" завжди присутні на керамічних копіях сакральних споруд, які відображають загальний вигляд конструкції. "Роги" переохрещуються на верхівці споруди й утворюють своєрідний композиційний акцент. Дослідники трипільської культури вважають цей елемент прикрасою, що, вочевидь, має символічне значення [10, с. 6]. Серед дослідників майже не виникає сумнівів, що такий обов'язковий елемент керамічних копій фіксує реальний елемент храмовбудування [14, с. 6]. Глиняні архітектурні моделі мають важливе значення в реконструкції храмових "рогів" ще й тому, що будівельним матеріалом для їх виконання було дерево, яке не є археологічним матеріалом в трипільських дослідженнях. До того ж дерево відразу гинуло в циклі-

чному ритуалі спалення, не залишаючи ніяких шансів на своє збереження. А такі ритуальні предмети, як керамічні копії Храмів, є гарними ретрансляторами головних концептів сакрального будівництва, адже відомо, що подібні ритуальні речі зберігають усталені традиції й створюються за світоглядними канонами. З деяких деталізованих керамічних моделей можна дослідити, що "Роги" створювались за рахунок двох дерев'яних перехрещених елементів, які кріпилися один до одного в руб, а до фасаду Храму – дерев'яним кругляком, який поздовжньо проходив по головному каркасу споруди та врізався в елементи дерев'яних "рогів". Така конструкція добре досліджується з деталізованих керамічних моделей Храмів з колекції старожитностей музею ПЛАТАР [19, с. 30, 41, 94], і проявляє енеолітичну технологію безцвяхового кріплення. Тут же можна побачити різьблення по дереву, яке трипільці використовували для оформлення конструктивних елементів, зокрема й "рогів".

На поселенні Небелівка знайдено верхній фрагмент моделі керамічного Храму зі збереженим букранієм, чого більш ніж достатньо для фіксації відповідної зображальної традиції Храму на поселенні. Завдяки цьому археологи змогли графічно реконструювати фасад Небелівського Храму й оприлюднити його в фахових виданнях [5, с. 24; 1, с. 331]. Тут своє почесне місце посіли піднесені "Небесні Роги" над храмовою спорудою.

Генезу храмових "Рогів" необхідно шукати знову-таки в подібностях між Космосом і його земною подобою – земним Храмом. Річ у тім, що приблизно 6000 років тому почалася зодіакальна "епоха Тільця" – цей час саме збігся з розквітом та становленням трипільської культури. Вище ми вже наводили дані, що трипільці у своїх міфо-релігійних уявленнях орієнтувалися саме на сузір'я Бика-Тільця. Орієнтація ця була не довільної форми, а залежала від намагання архаїчного суспільства відтворити моделі небесного порядку у своєму земному житті. Імовірно, духовна верства трипільців помітила, що разом з настанням весняного рівнодення в тій же частині світового простору й в тій же частині горизонту після сходу Сонця з настанням ночі з'являлося сузір'я "Тельця", яке було невидиме рівно пів року до цього. Тут немовби сам "Телець" на своїх рогах приносив людям сонце нового року та весняного розквіту. Разом із проходженням піврічного циклу й настанням осіннього рівнодення "Телець" зникав у західній частині світу, тим фіксуючи й формуючи сакральну світову вісь схід – захід та символ "Бика", який ділив рік навпіл. Ну як тут не згадати широко крокуючого бика Рігведи, який за два кроки проходить Всесвіт (очевидні відголоси річного кола). В астрономічній науці такий хід називається "прецесія". Дерев'яні роги трипільського Храму, так само як і керамічні моделі Храмів з бичачими букраніями, слід трактувати як символи прецесії рівнодень в Космічній релігії трипільців. Розташування рогів Храму зі східної та західної частин світу (за віссю схід – захід) чітко фіксують таку концепцію. Варто додати, що жодна закрита модель трипільського Храму не має відхилень від зображального канону за взірцем: центральний вхід, над яким роги Тельця й по цій же осі з іншого боку Храму такий самий символічний вияв. Іншими словами, центральний вхід в Храм завжди збігався з символом Тельця. І як уже доведено з розкопок Небелівського Храму, що центральний вхід зорієнтувався на схід сонця, на рівнодення, а значить, і на появу "Зоряного Тельця". Звідси проглядається й певна релігійна ідея: архітектурна конструкція Храму є видимим посланням з небес, є законом самої Природи, підкоряючись яким, людина на землі робить копію Небесного Храму, тим створюючи умови для спілкування з Богом / Космічним порядком (у світогляді трипільців). З цієї онтологічної



специфіки все більше стає очевидним подібність трипільського Храму до Космосу, його священної проекції з неба на землю.

Визначення того, що в споруді Трипільського Храму з його східної частини конструктивно був організований "світловий прохід" для фіксації річних рівнодень, може підказувати нам таке: якщо точка весняного рівнодення збігається з появою на нічному горизонті "зоряного Бика-Тельця", тоді храмова споруда могла фіксувати у "світловому проході" й нічну святість сходження могутнього "крокуючого Бика" (за Рігведою). На цю думку нас наштотували останні оприлюднені дослідження сакральних споруд мінойської цивілізації (3000–1000 роки до н. е.). Досліджуючи мінойську археологічну спадщину з положень археоастрономічної науки та за допомогою комп'ютерних технологій, науковці визначили впливи астрономічних знань на культурне життя, релігію, політику, зовнішні відносини, мистецтво та науку мінойців. Відсутність мінойських письмових свідчень не стала перешкодою для дослідження та визначення цих свідчень. Особливістю храмових мінойських будов стало їх розміщення на підвищеннях (для ймовірного спостереження за астрономічними процесами) біля моря, а внутрішнє наповнення не передбачало будь-яких скульптур чи образів Богів. У палацовому святилищі в Кноссі, у його центральній частині досліджено коридорний "світловий прохід", який закінчувався алебастровою чашею, вмурованою в підлогу. Чаша була розміщена так, що під час сходу сонця, вранці на рівнодення, через двері Храму промені потрапляли на неї. Вода, якою, очевидно, наповнювали ритуальну чашу, ставала оптичним пристроєм для освітлення простору приміщення. Цей календарний регулятор, мабуть, був найсвятішим приміщенням на Мінойському Криті (<http://minoanastronomy.mikrob.com/>). Показово, що з розглядом храмових споруд мінойської цивілізації проявляються явні аналогії з Трипільським Храмом (підвищення на місцевості, близькість до води, відсутність будь-яких рукотворних образів у внутрішньому просторі, організація "світлового проходу" з орієнтацією на рівнодення). Але для нас є надзвичайно важливим те, що в мінойському святилищі досліджено релігійну залежність від сузір'я Оріон, яке сходило навпроти святилища в добу бронзового віку під час осіннього рівнодення (це ж було їхньою точкою Нового Року). Його найяскравіша зірка Бетельгейзе з'являлася вночі посеред дверного отвору Центрального палацового святилища. Завдяки цьому головним символом мінойської цивілізації стала подвійна сокира, яка копіювала сузір'я Оріону. У церемональному приміщенні святилища, на південній стіні був вигравіюваний символ сокири, а тінь під час сходу сонця на рівнодення торкається її верхньої точки. Це робить імовірним те, що святилище було не тільки присвячене регулюванню календарного циклу, але й було важливим для святкування певного аспекту мінойської релігії пов'язаної з сузір'ям Оріону (<http://minoanastronomy.mikrob.com/>).

За нашими припущеннями, багато чого з космології мінойської цивілізації притаманне було й для світогляду давніх трипільців. Висунута гіпотеза, що "світловий прохід" в просторі Трипільського Храму, крім спостережень за річними рівноденнями, міг слугувати ще й візором для спостережень за сузір'ям Тельця в нічний проміжок часу, може додатково підкріплюватись із фундаментальних досліджень традицій та релігії мінойців.

За останніми дослідженнями "Храмових комплексів" трипільської цивілізації, існувала традиція в храмовому будівництві повністю перекритих та частково перекритих сакральних споруд. Це детально розглянуто у статті О. Завалія "Храмові комплекси" в релігійному житті трипільської спільноти" [3, с. 64–88]. Небелівський Храм

в археологічних та релігієзнавчих дослідженнях вважається структурою з частково відкритим дахом чи конструкцією, яка забезпечувала відкривання частини даху під час проведення ритуалів [3, с. 79], хоча відомі й версії археологів, які стоять на конструкції Храму з повністю перекритим аркоподібним дахом [5, с. 25].

Частково відкритий ритуальний зал, який ми досліджуємо в Небелівському Храмі, має цілу низку ідеологічних наслідків. Як зазначав на своїх лекціях український філософ Кримський Сергій Борисович, людське тіло – це біокультурне явище і воно включає таке поняття, як зовнішнє і внутрішнє тіло. Спеціальні дослідження показують: якщо людину закрити в темній печері, і вона не зможе проєктувати своє тіло на зовнішнє середовище, у неї складається враження, що вона вмерла. Є така людська необхідність проєктувати своє тіло у відкритий простір. З погляду стародавніх суспільств та релігійної людини як одиниці цього суспільства, була потреба жити у відкритому Космосі, брати участь у його святості. Зв'язок з небом був необхідний для спілкування з вищими силами й передбачав участь в святості довколишнього Космосу. Мабуть, сакральні суспільства у своєму релігійному досвіді шукали можливість розташуватися в просторі з "відкритим верхом", щоб поєднатися із сакральним світом. Відкритий до гори шлях виражає піднесення, абсолютну свободу, валентність Космосу. Але для влаштування цього зв'язку людина повинна створити/відшукати певний "центр", те місце, звідки вона могла б спілкуватися з Богами чи Богом. Священний простір передбачає деяку ієрофанію, деяке вторгнення святості, у результаті чого з навколишнього природного простору виокремлюється територія, яка якісно відрізняється від життєвого світу.

У храмовій конструкції з можливостями відкритого верху ми також убачаємо додаткову сакралізацію літнього сонцестояння. Річ у тому, що в цей день року Сонце підіймалося над Храмом у своїй найвищій точці [азимут Сонця у цей день дорівнює 90°]. Сонячне світло в цей день падало "перпендикулярно з Неба" через відкритий отвір в покрівлі [небесні ворота] сакрального комплексу. Таке дійство в затемненому храмовому просторі, певно, було схоже на сходження небесної сили, боже провидіння, світло віри, яке походить від найвищих природних чеснот. Крім того, стовп світла під кутом 90° у храмовому просторі міг сприйматись видимим підтвердженням точки Центру Світу чи Пупа Землі, яку зазвичай в індоєвропейській міфології називали "Світовим Деревом" чи "Деревом Життя".

Логіку відкритого до неба ритуального залу Небелівського Храму можна додатково обґрунтувати, виходячи з того, що в приміщенні під час священної розпалювалися вівтарі вогню. Судячи з їх значних розмірів (від 5 метрів в діаметрі – найбільший, до 1,5 метрів – найменший), дійство передбачало використання значної кількості палива, від якого утворювалися димові гази в процесі горіння. Не може бути, щоб трипільці не передбачили технологію відводу продуктів горіння. Імовірно, частково відкритий дах ритуального залу Небелівського Храму, крім забезпечення світоглядно-духовної функції, забезпечував ще й суто технічні потреби: додаткове освітлення, як в день, так і вночі; відвід димових газів; забезпечення свіжого повітря при скупченні великої кількості людей тощо.

Наприкінці Детального розгляду конструктивних особливостей Небелівського Храму варто зазначити, що в Кукутень-Трипільському світоглядному комплексі існує збережена керамічна модель Храму, яка відповідає головним концептам розглянутої сакральної споруди. На румунській території було виявлено двоповерхову модель Храму з бічними округленими отворами ("сонячні коридори") за ймовірними сторонами світу та

округлим отвором у покрівлі [13, с. 66]. Отже, головні особливості конструкції Небелівського Храму додатково підкріплюються зображальною традицією стародавніх землеробів.

**Висновок.** Особливості конструкції представленої сакральної споруди трипільців можна розглядати як символічне злиття всіх елементів, які становили пейзаж Трипілья – глина, солома, дерево, вода, земля, вогонь. Усі природні елементи, які творять і визначають життя, присутні в трипільському Храмі. Спорудження Храму, імовірно, також обмежувалось часом природної сезонності, а послідовність – уявленнями про творення світу.

Відновлюються такі головні особливості конструкції та планування сакральної споруди: зовнішній двір; святилище перед входом у ритуальний зал; ритуальний зал із круговим балконом по периметру другого поверху та частково відкритим дахом. Досліджується балкон на рівні другого поверху ритуального залу та прилеглий балкон із західного боку споруди. Сам же головний ритуальний зал Небелівського Храму влаштований таким чином, щоб підкреслити глибину композиційного центру та виокремити його домінанту. Така особливість могла служити для підсилення головного храмового символу, який, певно, був рослинного походження. Також однією з головних особливостей Храму стало його влаштування по осі схід – захід з організацією "сонячного коридору", який "спрацьовував" під час річних сонячних рівнодень.

Особливості конструкції та устрій Трипільського Храму вказують на те, що енеолітичний землеробський етнос володів знаннями та вмінням відшукувати у просторі умовний центр (пуп землі, mundus, світову вісь тощо), з якого і розвивався акт творіння – ритуальна побутова Храму. Після його зведення храмова ритуальна практика, певно, повторювала ситуацію, яка була на початку, тобто послідовність свят визначалась циклом Космосу та спорудою, яка була інтегрована в його ж цикли. Водночас священнослужителі та населення відтворювали ритуали, присвячені цим космічним ситуаціям.

Зі структурної специфіки стає зрозуміло, що особливості конструкції Небелівського Храму створювалися з космологічним світоглядом його творців. Відчутне намагання перших землеробів Європи підсилити контакти з Природою та поєднатися зі святістю Космосу та навколишнього довкілля.

Планування сакральної споруди та її будівництво також може розглядатися як вираження згуртованості, співпраці, зобов'язань у середині родинної групи трипільців.

#### Список використаної літератури

1. *Відейко М.* "Мегаструктура" – Храм на трипільському поселенні біля с. Небелівка. Культовий комплекс Кукутень-Трипілья та його сусіди: зб. наук. пр. / М. Відейко, Н. Бурдо. – Київ : Астролябія, 2015. – 476 с.
2. *Евсюков В. В.* Мифы о мироздании: вселенная в религ.-миф. представлениях : навч. посіб. / В. В. Евсюков – М. : Политиздат, 1986. – 112 с.
3. *Завалій О.* "Храмові комплекси" в релігійному житті трипільської спільноти / О. Завалій // Українське релігієзнавство № 92. / редкол.: А. Колодний, А. Анатолій (голов. ред.) та ін. – 2020. – 192 с.
4. *Кифишин А. Г.* Древнее святилище Каменная Могила. Опыт дешифровки протошумерского архива XII–III тис. до н. э. : монографія / А. Г. Кифишин. – Киев : Аратта, 2001. – 872 с.
5. На східній межі Старої Європи // Матеріали міжнародної наукової конференції : зб. наук. пр. / редкол.: М. Ю. Відейко та ін. – Кіровоград : Небелівка, 2015. – 86 с.
6. *Ру Жорж.* Великие цивилизации Междуречья. Древняя Месопотамия: Царства Шумер, Аккад, Вавилония и Ассирия. 2700–100 гг. до н. э. / Жорж Ру. – М. : ЗАО "Центрополиграф", 2016. 448 с.
7. *Рыбаков Б. А.* Язычество древней Руси : навч. посіб. / Б. А. Рыбаков. – М. : НАУКА, 1988. – 784 с.
8. *Таланчук О.* Українознавство. Усна народна творчість / О. Таланчук. – К. : Либідь, 1998. – 248 с.

9. Українське небо. Студії над історією астрономії в Україні : зб. наук. пр. / редкол.: Олег Петрук та ін. – Львів, 2014. – 767 с.

10. *Шевцова Г. Ф.* "Бичачі роги" з наверхів трипільського храму – декорування чи конструкція? (на основі досвіду японського сакрального будівництва ранніх етапів розвитку) / Г. Ф. Шевцова // Региональные проблемы архитектуры и градостроительства : сб. науч. тр. – Вып. 11–12. – Одесса, 2013. – С. 338.

11. *Элиаде М.* Священное и мирское / Мирча Элиаде. – М., 1994.

12. Architectural differentiation on a Trypillia mega-site: preliminary report on the excavation of a mega-structure at Nebelivka, Ukraine, 2014 // Journal of Neolithic Archaeology / editor in chief John Chapman. – Durham : Durham University, Dept. of Archaeology, 2014. – 240 p.

13. Cucuteni. A great civilization of the prehistoric world / Magda-Cornelia Lazarovici, Gheorghe-Corneliu Lazarovici, Senica Turcanu. – Romania : Palatul Culturii Publishing House, 2006. 167 p.

14. Cucuteni and ancient Europe / ed. in chief D. Pereverzev // The collection of scientific works. – № 414. – Kyiv, 2016. – 134 p.

15. Early Urbanism in Europe. The Trypillia Megasites of the Ukrainian Forest-Steppe / ed. in chief Bissierka Gaydarska. – Warsaw ; Berlin : Published by De Gruyter Poland Ltd, 2020. – 576 p.

16. Egypt – Temple of the Whole World / Editor: Sibylle Meyer // BRILL. Studies in Honour of Jan Assmann. – 2004. – Vol. 97.

17. Neolithic and Chalcolithic Archaeology in Eurasia: Building Techniques and Spatial Organisation // Publishers of British Archaeological / Ed. by Dragoş Gheorghiu Reports, 2010. – Vol. 48. – 357 p.

18. The Tripolye culture giant-settlements in Ukraine : formation, development and decline. / Ed. by Francesco Menotti and Aleksey G. Korvin-Piotrovskiy. – Oxford, UK : Published by Oxbow Books, 2012. – 264 p.

19. Ukraine in the World. Treasures of Ukraine from the PLATAR collection. – Kijów : Muzeum Narodowego Dziedzictwa Kulturowego PLATAR, 2008. – 389 p.

#### References

1. Videiko, M., Burdo, N. "Megastructure" – Temple in the Trypillia settlement near the village. Nebelivka. The cult complex of Kukuten-Trypillya and its neighbors. Kyiv, Astrolabe, 2015. 476 p.

2. Evsyukov, V. V. Myths about the universe: the universe in relig.-myth. Performances. Moscow, Politizdat, 1986. 112 p.

3. Zavalij, O. "Hramovi kompleksi" v religijnomu zhitti tripil'skoi spil'noti ("Temple complexes" in the religious life of tripil spilnoti), *Ukrains'ke religieznavstvo*, 2020, no 92. 192 p.

4. Kifishin A. G. Ancient sanctuary Stone Tomb. Deciphering the Proto-Sumerian archive XII–III B. C. Kyiv, Aratta, 2001. 872 p.

5. On the eastern border of Old Europe. *Proceedings of the International Scientific Conference: collection of scientific works*. Kirovograd, Nebelivka, 2015. 86 c.

6. Ru, Georges. Great civilizations of Mesopotamia. Ancient Mesopotamia: Kingdoms of Sumer, Akkad, Babylonia and Assyria. 2700–100 B. C., CJSC Centerpoligraph, 2016. 448 p.

7. Rybakov, B. A. Paganism of ancient Russia. Moscow, SCIENCE, 1988. 784 p.

8. Talanchuk, O. Ukrainian Studies. Oral folk art. Kyiv, Lybid, 1998. 248 p.

9. Petruk, Oleg and others. *Ukrains'ke nebo. Studii nad istorieyu astronomii v Ukraini* (Ukrainian sky. Studies on the history of astronomy in Ukraine). Lviv, 2014. 767 p.

10. Shevtsova, G. F. "Bichachi rogi" z navershya tripil'skogo hramu – dekoruvannya chi konstrukciya? (na osnovi dosvidu yaponskogo sakral'nogo budivnictva rannih etapiv rozvitku) ["Bull horns" from the top of the Trypillia church – decoration or construction?] (based on the experience of Japanese sacred construction of the early stages of development). *Regional'nye problemy arhitektury i gradostroitel'stva*. 2003. 6 c.

11. Eliade, M. *Svyashchennoe i mirskoe* (Sacred and secular). Moscow, 1994. 144 p.

12. Architectural differentiation on a Trypillia mega-site: preliminary report on the excavation of a mega-structure at Nebelivka, Ukraine. *Journal of Neolithic Archaeology*, 2014. 240 p.

13. Lazarovici, M.-C., Lazarovici, G.-C., Cucuteni, S., Turcanu. A great civilization of the prehistoric world. Romania, 2006. 167 p.

14. Cucuteni and ancient Europe. *The collection of scientific works*. 2016, no 414, Kyiv. 134 p.

15. Early Urbanism in Europe. The Trypillia Megasites of the Ukrainian Forest-Steppe. Warsaw/Berlin, Published by De Gruyter Poland Ltd, 2020. 576 p.

16. Egypt – Temple of the Whole World. BRILL, Studies in Honour of Jan Assmann 2004. 451 p.

17. Neolithic and Chalcolithic Archaeology in Eurasia: Building Techniques and Spatial Organisation. *Publishers of British Archaeological Reports*, 2010. Vol. 48. 357 p.

18. The Tripolye culture giant-settlements in Ukraine : formation, development and decline. Oxford, UK, Published by Oxbow Books, 2012. 264 p.

19. Ukraine in the World. Treasures of Ukraine from the PLATAR collection. Kijów, PLATAR, 2008. 389 p.

О. И. Завалий, соискатель  
Институт философии имени Г. С. Сковороды, Киев, Украина

### ОСОБЕННОСТИ КОНСТРУКЦИИ НЕБЕЛИВСКОГО ХРАМА: МОНУМЕНТАЛЬНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ, УСТРОЙСТВО И ИХ РИТУАЛЬНО-РЕЛИГИОЗНЫЙ СМЫСЛ

Внимание сосредоточено на культовом сооружении энеолитического мира, которое открыли в 2012 г. возле с. Небеливка Новоархангельского района Кировоградской обл. Сегодня это признанный Храм трипольской цивилизации. По результатам раскопок восстановлены главные особенности конструкции и планировки здания. В ходе исследования было выявлено, что подготовка, технология и последовательность построения сакрального сооружения могло иметь особый космогонический статус. Также определено, что конструкция имела археоастрономическую интерпретацию. Особенности конструкции Небеливского Храма проявили его ритуальные возможности, а внутреннее устройство ритуального зала, вероятно, было удобным для функционирования главного храмового символа. Отмечается, что главные особенности конструкции Небеливского Храма повторяются в изобразительном искусстве Кукутень-Трипольской группы.

Выявлены следующие основные особенности конструкции и планировки сооружения: 1. Внешний двор. 2. Святилище перед входом в ритуальный зал. 3. Главный ритуальный зал с круговым балконом по периметру второго этажа. Установлено, что главный ритуальный зал Храма имел конструкцию с частично открытой крышей или конструкцию, которая обеспечивала открытие части крыши во время проведения ритуалов. Одной из главных особенностей конструкции Храма также стал "солнечный коридор" с восточной стороны здания, который обеспечивал световой проход солнечной энергии в дни годовых равноденствий. Весь ансамбль сооружения дополнялся символическим изображением бычьих рогов, что является характерным элементом конструкций Трипольских Храмов.

Главной целью было осмысление проблемы происхождения и сакрального предназначения Небеливского Храма. Исследуются такие факторы, как место, положение и конструкция сооружения. С этим Трипольская святыня приобретает значение памятника национального зодчества и выходит на арену мировой культуры под символом космогонической религии (по В. Н. Топорову).

Впервые в религиозной мысли освещаются особенности конструкции Небеливского Храма трипольской цивилизации. Также впервые раскрываются ключевые вопросы, связанные с храмовой ритуальной практикой трипольского этноса.

Ключевые слова: Храм, святилище, храмостроение, Небеливский Храм, энеолит, трипольская цивилизация, религия трипольцев.

Oleksandr Zavalii, Doctoral Candidate  
G. Skovoroda Institute of Philosophy National Academy of Sciences of Ukraine, Kyiv, Ukraine

### FEATURES OF THE CONSTRUCTION OF THE NEBELIVKA TEMPLE: MONUMENTAL ELEMENTS, STRUCTURE AND THEIR RITUAL AND RELIGIOUS MEANING

In this article, we will focus on the cult building of the Eneolithic world, which was opened in 2012 near the village Nebelivka, Novoarkhangel'sk district, Kirovohrad region. Today it is a recognized Temple of Trypillia civilization. Based on the results of excavations, the main features of the structure and layout of the building were restored. In the course of the study, it was analyzed that the preparation, technology and sequence of the construction of the sacred structure could have a special cosmogonic status. It is also determined that the construction had an archaeoastronomic interpretation. The design features of the Nebelivka Temple revealed its ritual capabilities, and the internal structure of the ritual hall was probably adjusted to the functioning of the main temple symbol. It is noted that the main features of the design of the Nebeliv Temple are repeated in the visual arts of the Cucuteni-Trypillia group.

The following main features of construction and planning of the building have been restored: 1. Outdoor yard; 2. Sanctuary before the entrance to the ritual hall; 3. The main ritual hall with a circular balcony around the perimeter of the second floor. It was established that the main ritual hall of the Temple had a structure with a partially open roof or a structure that provided the opening of part of the roof during the rituals. One of the main design features of the Temple was also the "solar corridor" on the east side of the building, which provided the light passage of solar energy on the days of the annual equinoxes. The whole ensemble of the building was complemented by a symbolic image of bull horns, which is a stable element of the structures of the Trypillia Temples.

The main purpose of the article is to comprehend the problem of the origin and sacred purpose of the Nebelivka Temple. Factors such as location, position and structure of the structure are investigated. With this, the Trypillia shrine acquires the significance of a monument of national architecture and enters the arena of world culture under the symbol of cosmological religion (for Toporov V. N.).

For the first time in religious studies, the features of the construction of the Nebelivka Temple of the Trypillia civilization are highlighted. Also, for the first time, key issues related to the temple ritual practice of the Trypillia ethnic group are revealed.

Keywords: Temple, sanctuary, temple building, Nebelivka Temple, Eneolithic, Trypillia civilization, religion of Trypillia.

УДК 271.2 (477)  
DOI: 10.17721/sophia.2021.17.2

А. Р. Кобетяк, канд. філос. наук, докторант  
Державний університет "Житомирська політехніка", Житомир, Україна  
ORCID: 0000-0001-6899-0571  
e-mail: kobetiak@meta.ua

### АЛГОРИТМ ПРОГОЛОШЕННЯ АВТОКЕФАЛІЇ В КОНТЕКСТІ БОРОТЬБИ ЗА НЕЗАЛЕЖНІСТЬ

Проаналізовано процес системотворення структури Вселенського православ'я на сучасному етапі. Доведено, що низка національних церков, наприклад Чорногорії, Македонії та Білорусі, тривалий час відстоюють власну церковну незалежність. Однак через зовнішній політично-церковний тиск та відсутність алгоритму процесу автокефалізації вони не можуть набути самостійного статусу. Виявлено, що такі "дочірні" церкви, як Македонська та Українська значно старші за власні кіріархальні патріархати (Сербський та Московський). Доведено, що лише автокефальний лад є єдиним прийнятним варіантом існування Вселенського православ'я. Тому боротьба низки національних церков за незалежність та визнання є справедливою.

Ключові слова: православна церква, собор, автокефалія, діаспора, паралельні юрисдикції, патріарх, церковна незалежність.

Процес автокефалізації та становлення чіткої системи Вселенської православної церкви – явище динамічне. Сьогодні констатуємо його незавершеність. Теоретично він і не може бути dokonаним, адже політичні та геополітичні трансформації так чи так призводять і до змін церковних кордонів, звуження/розширення "канонічної території", реструктуризації сфер церковного впливу. Розпад імперій у кінці ХХ ст., який призвів до

унезалеженню нових національних держав, спонукав їхніх жителів законно ставити питання про власну церковну незалежність. Крім того, окремі церкви, наприклад Македонська та Українська, мають значну історію та надбаня. Крім того, ситуація складається так, що Українська церква значно старша за Московський патріархат, до якого належить, відповідно, Македонська, і має тривалішу ієрархічну гілку, ніж кіріархальний Серб-

ський патріархат. Через політичні обставини минулих століть, а головне – через втрату державності ці та деякі інші церкви втратили або так і не здобули автокефального статусу.

Такий канонічний колапс устрою Вселенської церкви штовхає сучасних дослідників до глибинних наукових розвідок канонічного та історично-традиційного укладу життя та структури Вселенського православ'я. Постанови Вселенських соборів не містять конкретних вказівок щодо механізму формування нової автокефальної церкви. За своїм внутрішнім укладом – православ'я – релігія консервативна та традиціоналістична (велика увага приділена традиції та переданню). Період розквіту християнства припав на епоху існування великої Візантійської імперії, яка активно використовувала церкву як один із ключових інститутів суспільного життя та ключових моментів легітимізації та обожнення влади. Тому в період Соборів (усі проходили у Візантії і під головуванням імператорів) питання про нові автокефальні церкви теоретично не могло постати. Відтак, згадки про це відсутні у канонах та правилах церкви.

Автокефальна тематика значно активізувалась після Великого Всеправославного собору на Криті в 2016 р., який відбувся не в повному обсязі. Одним із ключових питань, яке так і не вдалося ратифікувати на передсоборних нарадах, було обговорення та ухвалення документа "Автокефалія та способи її проголошення". Ключові позиції двох найпотужніших церков – Вселенської та Московської – не вдалося узгодити. Відтоді загальна криза православної церкви стала очевидною та значно поглибилась.

Наступним важливим поштовхом для активного наукового та світського зацікавлення проблемою автокефалії було надання Томосу для Української церкви. Відсутність єдиновживаного механізму та наявність кількох історичних прецедентів сприяли одноосібному прийняттю такого рішення з боку Фанару. Поступово прогресивні Помісні церкви (Олександрійська, Елладська, Кіпрська) визнали легітимність такого рішення патріарха Варфоломія та розпочали молитовне поминання Предстоятеля Православної церкви України. Водночас Російська православна церква та її союзники (Сербська ПЦ, Болгарська ПЦ, ПЦ Чехії і Словаччини) на Вселенському рівні максимально блокують визнання ПЦУ. РПЦ та СПЦ навіть розірвали молитовне єднання з церквами, які вже визнали Українську церкву. Велика загальноцерковна криза поглибилась.

Найважливіше, що таке визнання нової автокефальної церкви (Української) спричинило новий прецедент. Провідні богослови та ієрархи світу активно звертаються до цієї проблематики. Одні, наприклад К. Ветошніков, Д. Горевой, В. Єленський, о. Кирило Говорун, митрополит Пантелеймон (Родопулос), О. Саган, Л. Филипович, відстоюють законність та правильність рішення Вселенської кафедри про надання автокефалії Українській церкві саме таким способом. Очевидно, що і сам патріарх Варфоломії активно відстоює та пояснює власні дії. Однією з ключових проблем він називає необхідність об'єднання православних в Україні. Українська церква древня, отже, має всі історичні позиви для автокефального статусу. Зокрема, в одному із інтерв'ю лідер Фанару заявив: "коли наш брат вважається схизматиком або еретиком, а надто, коли цілий народ, мільйони людей перебувають поза канонічною Церквою під приводом розколу – тоді ми покликани негайно, без зволікань, до духовної та апостольської пильності, оскільки коли терпить один член, то всі члени з ним терплять" [1].

З'явилися роботи, у яких розглядається питання проголошення незалежності, наприклад, Білоруської ПЦ. Зокрема, це стосується аналітичних статей архімандрита Кирила (Говоруна) і Тетяни Деркач, у яких ідеться про ставлення Білоруської православної церкви до акцій протесту та навколо виборчої тематики.

Інші, наприклад В. Бурега, митрополит Іларіон (Алфеев), спочилий Іриней, сербський патріарх, професор С. Бортнік, активно заперечують можливість реалізації автокефального статусу за таким механізмом. Наголошують на необхідності узгодження таких складних питань за соборним принципом на Вселенському рівні. Тобто подібне питання має вирішити Собор або хоча б Синаксис – нарада Предстоятелів.

Доктор церковної історії Костянтин Скурат також виступив з критикою претензій Константинопольського патріархату на особливу роль в управлінні діаспорою. Аналізуючи книгу ієрарха Константинопольської церкви митрополита Сардійського Максима, К. Скурат полемізує з автором щодо першості патріарха Константинополя в управлінні діаспорою. Зокрема, російський церковний історик вважав, що "першість честі" не давали Константинопольському патріарху прерогативу влади та повноважень як вселенського арбітра [15, с. 48].

Аналогічної позиції дотримуються представники древньої Антиохійської церкви. Зокрема, першоієрарх Антиохійської ПЦ у Північній Америці Филип (Саліба) вважає, що вже згадане 28-ме правило Четвертого собору було зумовлено політичними та релігійними обставинами того періоду. Константинополь як столична кафедра, безумовно, мав неабиякий вплив на загальну церковну політику. Після падіння Константинополя та всієї імперії Фанар не може мати претензій на лідерство в церковній сфері. Митрополит солідарний із позицією Руської церкви, що Константинополь було наділено повноваженнями лише в кількох "варварських" областях, а не в усьому світі. Владика пропонує адміністративне об'єднання представників усіх діаспорних церков у єдину незалежну Помісну церкву. Існування паралельних юрисдикцій неприпустиме, оскільки порушує апостольське передання та правила соборів. Проблема діаспори складна і потребує соборного розв'язання. Проте, поки Вселенський престол буде апелювати до історичної першості, яка сьогодні вже давно минула і є неактуальною у сучасних геополітичних та релігійних умовах, це буде зробити неможливо [22].

Зрештою, автокефальний устрій існування Вселенської церкви остаточно не був зафіксований у період Вселенських соборів. Низка канонів, присвячених цій тематиці, лише констатують наявність п'яти давніх кафедр, яким надають патріаршого статусу. Церкви, які теоретично могли з'явитися за межами Візантійсько-Римської імперії, як сказано в канонах, на "варварських землях", мали б перспективу отримати автокефальний статус. Проте, як його набути, ніхто не регламентував за відсутністю реальної потреби.

Отже, огляд авторського матеріалу з досліджуваної теми доволі широкий, однак – суперечливий. Представники різних Помісних церков спираються на різні традиції та прецеденти та двояко трактують правила та канони. Крім того, у конфесійно орієнтованих працях немає академічного підходу, покликаного забезпечити об'єктивність, якої не вистачає світовим ієрархам. Тому необхідно активізувати наукові розвідки питання набуття Помісною церквою незалежного статусу. Як уже зазначалось, окремі церкви налічують тисячолітню історію існування і мають ледь не апостольське походження. Наприклад, церква Македонії вже неодноразово набувала автокефального статусу в межах Тирновсько-

го патріархату та Охридської архієпископії, однак давно втратила незалежність через утрату політичної незалежності. Зміна державних кордонів призвела до реструктуризації церковного адміністрування.

З огляду на це, а також на тривалу боротьбу кількох сучасних національних церков, необхідно напрацювати сучасну модель, в основу якої буде закладено чіткий механізм проголошення та загального визнання нової Помісної церкви. Тому мета дослідження полягає у здійсненні філософсько-релігієзнавчого аналізу проблеми напрацювання необхідного алгоритму проголошення автокефалії в умовах боротьби низки сучасних національних церков за визнання та церковну незалежність.

Починаючи з 1991 р., одна з ліній ескалації конфліктності у вітчизняному суспільстві проходила по лінії внутрішньоправославної боротьби. За останні тридцять років тенденція не зникла і навіть не зменшила рівень напруги. Проте сьогодні вже очевидно, що українське церковне питання – це вже історія. Поступово ще кілька Помісних церков визнають ПЦУ як рівноправну церкву-сестру. Подібний шлях визнання пройшли кілька церков, зокрема Болгарська, яка тривалий час існувала як "самопроголошена". Сама РПЦ 140 р. перебувала без молитовного єднання з православним світом після самопроголошення автокефалії у 1448 р. Тому поступово українське церковне питання, принаймні на зовнішній арені, набуде остаточного оформлення. Більшість церков, через різні обставини, її визнають. Основна причина – незалежний український народ та незалежна держава, згідно з 34-м апостольським правилом та нормами життя та моралі, повинні мати власну незалежну церкву. Історія українського православ'я налічує вже понад тисячоліття. Це одна з найбільших церков світу за кількістю послідовників, священнослужителів, культових споруд, багато з яких є визначними пам'ятками та духовним надбанням. Інше питання, чи буде розв'язано проблему з православними церквами всередині в Україні. Об'єднавчий собор 2018 р. так і не об'єднав розділені гілки українського православ'я. Від УПЦ МП в Соборі взяли участь лише два ієрарха. Очільник УПЦ КП патріарх Філарет уже після об'єднання заявив про "обман" з боку президента Порошенка та митрополита Епіфанія, потім вимагав повторного, "справжнього" Томосу від Константинополя і зрештою заявив про вихід із ПЦУ та відновлення діяльності УПЦ КП (за його словами організація не припиняла діяльності). Старий новий патріарх навіть намагався організувати власний собор та рукопоклад кількох нових єпископів [17].

Теоретично можемо прогнозувати, що подальше визнання Помісними церквами новоутвореної Православної церкви України призведе до утвердження паралельних юрисдикцій. Сформується ситуація, аналогічна Естонії, де паралельно діють два взаємовизнані канонічні патріархати. Ця ситуація вже давно не нова в сучасному витку становлення Вселенської церкви. Велике Всеправославне зібрання, яке відбулося на Криті у 2016 р. не вирішило остаточно питання юрисдикції православної діаспори. Попри прийнятий документ "Православна діаспора", проблема діаспори залишається актуальною, оскільки прямо порушує низку канонів, основним із яких є наявність кількох ієрархів з однаковими титулами на одній території. Колегіальний дорадчий орган, який пропонує створити Критський собор, жодним чином не вирішить канонічних колізій [9, с. 61–70]. Отже, проблема юрисдикційного оформлення наявності "паралельних юрисдикцій" залишається відкритою, тому потребує подальших наукових розвідок.

Теоретично можна очікувати кількох основних результатів від такого розвитку подій. Серед них є кілька

негативних, проте інші дають надію на поступальний розвиток не лише церковної сфери, а й українського суспільства загалом. Негативними результатами можна вважати те, що, по-перше, це прямо порушує канонічні постанови древньої церкви, однак, навіть Собор на Криті наразі не запропонував чіткого механізму вирішення ситуації. Ієрархи лише констатували, що сьогодні це – об'єктивний виклик сучасності. По-друге, продовжиться боротьба за культові споруди. Московський патріархат категорично заперечує можливість почергових богослужінь. Особливо ситуація загостриться в селі, де одна культова споруда, а діє дві визнані паралельні конфесії, часто з однаковою назвою. Третє, наявність двох церков може породити нездорове суперництво та ворожнечу, яка принесе розбрат та додаткові конфліктогенні ризики [20, р. 87].

Позитивними варто наступні фактори. По-перше, повинна утворитись здорова конкуренція, яка за аналогом ринку буде підштовхувати до покращення церковної ситуації (більш моральний спосіб життя духовенства, утворення недільних шкіл, відмова від симонії, зверненість до потреб парафіян і подібне). По-друге, в Україні більше немає розколу. Мільйони громадян існували поза світовим православ'ям. Люди молились, відвідували храми, однак не отримували церковної законної благодаті. Наразі діє дві канонічні церкви, які можуть налагоджувати партнерські стосунки. По-третє, повинні припинитись взаємні звинувачення на зразок "москалі" або "розкольники". Кожен може обрати собі зручну парафію душевно ближчої церковної інституції. Останнє, є теоретичний потенціал примирення Одна річ – вести діалог із "невизнаними", відразу відчувається зверхність. А тепер може відбутися конструктивний діалог рівних релігійних організацій. У найближчому майбутньому внутрішньоправославне протистояння в Україні триватиме через гостроту конфліктної ситуації і неготовність до діалогу цих церков. Проте в довгостроковій перспективі усамостійнення Української Православної Церкви Московського Патріархату, із розвитком Православної Церкви України, а також зміною поколінь духовенства і вірян цих церков співробітництво і, як наслідок, примирення між ними неминучі [19, р. 26].

Значною мірою ситуація з проголошенням низки автокефалій буде залежати від великої церковної політики та геополітичних факторів загалом. Церква завжди залежала від державної політики, тому питання унезалежнення і Македонської, і Чорногорської, і Білоруської православних церков буде корелюватись залежно від політичних трансформацій. Останні роки політична зацікавленість церковним фактором лише зростає. Свідченням цього є активна участь Президента України П. Порошенка в наданні Томосу для ПЦУ, участь Прем'єра Македонії Зорана Заєва у діалозі з патріархом Варфоломієм, а також активне втручання О. Лукашенка в церковні справи.

Для прикладу варто навести такий факт. У щорічному виданні Вселенського патріархату за 2019 р., згідно з переліком ієрархії всіх наявних диптихціальних православних церков, "Митрополит Київський і всієї України" Онуфрій (Березовський) уже не згаданий з таким титулом, тобто погляду Фанару перестав бути Предстоятелем УПЦ. Весь єпископат УПЦ МП наведений із прив'язкою до місцеперебування. Наприклад, "Антоній, митрополит у Києві". Це вказує на відсутність духовної влади над певною церковною територією. Відсутність титулу позбавляє можливості священнодіяти на території іншої церкви. Адже згідно з позицією Константинополя в Україні є ПЦУ, а отже, за православними канонами, в одній єпархії може бути лише один єпископ.

Про це патріарх Варфоломій повідомив митрополита Онуфрія листом напередодні Об'єднаної собору. Очільник Фанару заявив, що цей титул буде присвоєно новообраному предстоятелю Української церкви [18]. Такі кардинальні дії та гучні заяви не будуть сприяти налагодженню втраченого міжцерковного діалогу. Одним із можливих варіантів є офіційне визнання паралельних юрисдикцій, як це вже практикується у низці країн, і зокрема у Західній Європі та Америці. Сьогодні, коли політичні амбіції та емоції занадто високі, церковним лідерам варто йти шляхом економії (церковне послаблення). Саме через таку напругу низка церков молитовно розділена, поступово сформувались два "ворожих" табори церков – прогрецький та промосковський. Саме боротьба за лідерство та першість у православному світі є основною проблемою ненадання незалежного статусу зазначеним національним церквам, адже надання Томосу будь-якій із них змінює "розподіл сил" на міжнародній арені.

Що стосується України, то вже можна констатувати, що формування паралельних юрисдикцій – процес тривалий. Поступово конституювання ПЦУ свідчить про вихід проукраїнського православ'я із московської культурно-цивілізаційної парадигми. Про це свідчать такі факти, як створення "10 тез для ПЦУ", ініціативи "Інституту церкви і суспільства" Київської православної богословської академії, Київського Богоявленського Ставропігійного Братства та інші громадські проекти [19, р. 21]. Сталий розвиток двох незалежних церков та їхня здорова конкуренція значною мірою залежить від державно-політичного чинника. Якщо політичні зловживання стосовно релігійної належності та самоідентифікації, особливо перед виборами, не зупиняться, то міжцерковний конфлікт лише набиратиме оберті.

За українським зразком активізували власну про автокефальну діяльність македонці, чорногорці, а після останніх виборів і білоруси. Наразі ці церкви існують у статусі позадиптихальних. Вони не мають загального визнання, проте тісно співпрацюють між собою, обмінюються візитами офіційних делегацій та молитовно згадують одна одну [14, с. 623]. Політична ситуація змушує ієрархів цих церков бути в певній опозиції до визнаних диптихальних інституцій. Їх виникнення пов'язане з розпадом імперій, наприклад Югославії, а також із прагненням окремих митрополій, наприклад Української, до історичної незалежності, яку було втрачено через втрату політичної самостійності. Зрештою, ситуація із визнанням окремих митрополій та національних церков лише в ХХ ст. кілька разів загрожувала розколом всередині вже визнаних інституцій. Наприклад, церква Болгарії близько десятиліття була розділена через проблему "очищення" від радянського нашарування та неоднозначність щодо автокефального статусу. Подібне спостерігалось і в Сербській, Грузинській та Румунській церквах, хоча вони й змогли уникнути офіційного розколу [14, с. 624].

Історія становлення системотворення Вселенського православ'я свідчать про тривалий та тернистий шлях абсолютної більшості наразі визнаних Помісних церков. Відразу були визнані та вважаються найавторитетнішими чотири древні східні патріархати, статус яких закріплено постановами Вселенських соборів. Усі інші, наприклад Сербська, Елладська, Румунська ПЦ, десятиліттями після самопроголошення вважались неканонічними. РПЦ взагалі від 1448 до 1589 року включно не мала спільної Євхаристії з православним світом. Отже, варто припустити, що невизнані національні церкви теоретично можуть йти шляхом самопроголошення, відбувати певний період ізоляції та очікувати майбут-

нього офіційного Томосу. Аналогічна ситуація відбувалась в Україні. Близько трьох десятиліть УАПЦ та УПЦ КП чекали визнання та спільної Євхаристії. Наразі відбувається процес поступового визнання новопроголошеної церкви світовим православ'ям.

Одним із вагомих кроків на шляху до визнання національних церков було неофіційне формування "паралельного диптиху". Автором ідеї є відомий у всьому православному світі патріарх Філарет (Денисенко). Невизнані церкви перебували у молитовній єдності (кінонії), що допомагало їм не бути абсолютно замкнутими та ізольованими. Це природна реакція та прагнення до визнання. Утворення такого диптиху і "співдружності" невизнаних церков призвело до Всецерковного обговорення проблеми в 2000 р. в Єрусалимі та в 2001 р. в Нікеї [13, с. 3].

Перейдемо до більш детального аналізу ситуації, яка склалась із визнанням наявних національних церков. Першою доречно розглянути церкву Білорусі, про яку активно заговорили після останніх президентських виборів та резонансної хвилі громадських протестів. Очільник найбільшої релігійної організації Білорусі – Білоруської православної церкви, яка перебуває в юрисдикції Московського патріархату, намагався критикувати владу за насильство до протестувальників. Тому, ієрархія РПЦ вирішила замінити митрополита Павла на нового екзарха Веніаміна, який виявив лояльне ставлення до подій, що розгорталися, та відразу привітав О. Лукашенка з перемогою [21, р. 29].

Загалом варто зауважити "подвійну лояльність" Білоруського екзархату. З одного боку, ця релігійна структура, будучи частиною РПЦ, виявляє лояльність до нинішньої російської влади, яка тісно взаємодіє з цією церквою. Показово, що перші два білоруські екзархи, призначені Синодом Російської православної церкви, Філарет та Павло – етнічні росіяни. Призначення 25 грудня 2013 р. Павла митрополитом Мінським і Слуцьким і, відповідно, патріаршим екзархом всієї Білорусі викликало негативну реакцію в середовищі громадських активістів, адже цей ієрарх не мав білоруського громадянства та не знав білоруської мови. Він відверто виступав проти можливості проголошення національної Білоруської автокефальної церкви, вважаючи цю справу "спокусою диявола" [12]. Він був активним противником національного церковного руху та прихильником ідеї "руського мира".

Що стосується президента країни, то О. Лукашенко розглядав теоретичний варіант надання незалежного статусу Білоруській ПЦ. Варто навести один із епізодів, які свідчать про це. Зокрема, у жовтні 2010 р., під час свого візиту до Туреччини, О. Лукашенко зустрівся із Вселенським патріархом Варфоломієм у Стамбулі. У мас-медіа поширювалася інформація, ніби він обговорював із цим ієрархом питання надання автокефалії для Білоруської православної церкви [21, с. 32]. Щирість намірів бацьки достеменно невідома, можливо, це був своєрідний шантаж російського керівництва, з яким тоді в президента Білорусі виникли конфлікти. Мовляв, якщо не підете мені на поступки, то я ліквідую "вашу церкву" в Білорусі. Проте такий вагомий важіль, як незалежна церква, лише сприяє авторитету країни на міжнародній арені. Отже, питання про Помісну Білоруську наразі актуальне.

Звернувшись до канонічного розбору цієї проблеми, ми не зустрінемо церковно-законодавчих перепон. За прикладом України Вселенський патріарх може надати автокефалію Білоруському православ'ю. Крім того, морально і законодавчо це буде навіть легше оформити, адже в Білорусі немає "розкольників" та паралельних

юрисдикції. Є національна церква, яка прагне визнання, тому в разі підтримки з боку держави автокефальний статус БПЦ цілком реальний [4].

Вирішення цих питань очікуються в майбутньому, але для позитивного розв'язання проблеми необхідна активна зацікавленість державної влади та відкрита підтримка автокефалії з боку єпископату та священників, а це можливо лише після встановлення демократичного режиму. Ну, і вагомим важелем будуть дії Московського патріархату, який суто із принципу не відпускатиме Білорусь зі своєї "канонічної території", адже це порушить ідею "триєдиної Русі". Загалом, оцінюючи сьогоденні тенденції, з великою вірогідністю можна висловити припущення, що після перемоги демократії автокефальний статус буде розглядатися єпископатом, священиками та вірними як найбільш прийнятний для Білоруського Православ'я [4].

Іншою значною національною церквою, яка перебуває на порозі визнання, є православна церква Чорногорії. Чорногорці виступають проти сербської церкви та прагнуть до автокефалії. У грудні 2018 року Президент Чорногорії Мило Джуканович заявив про державний курс "на автокефалію" [2]. Аналогічні звернення лунали і в наступному році, а вже в грудні 2019 р. уряд проголосував за закон про націоналізацію всіх храмів, які було побудовано до 1918 року. Під дію закону потрапили близько 600 споруд. В країні спалахнули протести.

Очільник самоутвореної ЧПЦ митрополит Михайло очікує її офіційного визнання та сподівається на "український принцип". Причому ці події мають відбутися ще за його життя [16].

Водночас представник Сербської ПЦ митрополит Чорногорії Амфілохій, який спочив у 2020 р., був переконаний, що автокефалія Української церкви на статус церкви в Чорногорії не вплине. Він активно розкритикував рішення Вселенського Патріархату щодо автокефалії Православної Церкви України. Ієрарх стверджував, що Чорногорська Православна Церква "за самою природою немає ніякої церковності", адже на її керманіччя накладено анафему від Константинопольського патріарха, тому "немає в кого тепер йому шукати визнання" [16].

Припускаємо, що питання автокефального статусу балканських церков (Македонії та Чорногорії) постане в недалекому майбутньому. Крім того, Чорногорська ПЦ бажає лише відновити автокефалію, яку втратила, а не утворювати щось нове. Необхідно відновити історичну справедливість, яка похитнулася після входження Чорногорії до Королівства сербів, хорватів та словенців. Відповідно, і церковна ієрархія юрисдикційно перейшла під підпорядкування СПЦ.

Історично подібною є ситуація в іншій невизнаній балканській церкві, яка сьогодні як ніколи близька до автокефального статусу. На території сучасної Македонії православна церква існувала ще з кінця першого тисячоліття. Охрид (сучасна Північна Македонія) – древня церковна кафедра. Уже в X ст. він виходить зі складу Вселенського патріархату та стає центром автокефальної архієпископії. Згодом це – кафедра першої Болгарської патріархії. Важливо, що від цієї церкви у 1219 р. відокремлюється самостійна Печська автокефальна церква.

Це перша церква Сербів, тобто це материнська церква одночасно і для Сербів, і для Болгар. У роки Середньовіччя кафедра існувала у різних статусах, наприклад, як частина болгарської Тирновської патріархії. У 1767 р. її було скасовано указом султана Османської імперії і підпорядковано Константинополю [6].

У XX ст. цю церкву чекала низка переходів під юрисдикцію Болгарії та Сербії. У 1958 р. було відновлено давню Охридську архієпископію з юрисдикцією СПЦ в межах Республіки Македонія. Однак македонці прагнули повної незалежності, зокрема й для опіки власною діаспорою. Після офіційного звернення до ієрархії СПЦ у 1966 р., македонці отримали відмову. Тому в наступному році самостійно проголосили автокефальний статус, у якому наразі існують. Таким чином, понад півстоліття македонці перебувають у канонічній ізоляції та не мають церковного спілкування з іншими церквами.

Уже в XXI ст. македонці спробували вирішити питання виходу з ізоляції та отримати законну автокефалію через Болгарську ПЦ. Охрид визнає Болгарську церкву матір'ю, а та сприяє їх визнанню. Відбулась низка зустрічей на найвищому ієрархічному рівні, причому на "рівних умовах". Проте такий розвиток подій зачіпав інтереси Сербів, які відразу запротестували та Константинополя, який вважає, що є монополістом у питанні материнської церкви. Адже саме Фанар за останні три століття надав автокефалію балканським народам. Крім того, древня церква Еллади проти назви "Македонська ПЦ", адже греки пов'язують це із власною історією та великим полководцем [14, с. 741]. Важливо, що сьогодні діалог про надання автокефального статусу МПЦ не зупинено. Патріарх Варфоломій періодично зустрічається з ієрархами Сербської та Македонської ПЦ. Для македонців ідеальний варіант – це згода сербів на їх автокефалію, проте такий розвиток подій примарний. Проти цього виступає і РПЦ, адже тоді питання по Україні блокувати вже буде неможливо. Водночас відмова сербів дасть можливість вирішити це питання Вселенському патріарху в односторонньому порядку за українським сценарієм. Адже ця проблема існує вже близько 60-ти років.

Для новоутвореної ПЦУ надання Томосу для Македонців взаємозначно вигідно. По-перше, сама Македонська ПЦ взаємознає ПЦУ, що буде сприяти її становленню. По-друге, Болгарська церква також, найпевніше, визнає Українську церкву вже за аналогією із Македонією. Хоча ситуація не зовсім ідентична, бо в Македонії діє лише одна церква і немає розділення на різні юрисдикції. Тому в Україні питання автокефалії загострюється ще й проблемою винятковості однієї гілки православ'я перед іншою, що теоретично неприпустимо, бо заперечує саму ідею християнства.

Що стосується діяльності РПЦ на міжнародній арені в контексті надання незалежності Македонській ПЦ, то однозначно важко спрогнозувати. Москва однозначно прагне взаємодії з болгарами та хоче вирвати ініціативу в питаннях автокефалії та материнської церкви від Константинополя. Однак іти на відкритий конфлікт із Сербською ПЦ, яка є її найближчим союзником, напевно, не буде. Офіційний представник Московського патріархату священник Микола Балашов навіть заявив відносно Македонії, що в незалежній державі має бути незалежна церква [6]. Характерно, що до України в ним діаметрально протилежна позиція.

Отже, передумови для автокефалії у Македонії однозначно є. Варфоломій напевно буде намагатися ввійти в історію і надати черговий Томос для ще однієї національної церкви. Крім того, це суттєво ослабить Сербів, які є союзниками РПЦ. А ще – для цього є реальне підґрунтя, адже Томос для Сербської ПЦ надала саме Вселенська кафедра, причому в межах Королівства сербів, хорватів і словенців. Зміна політичних кордонів та розпад імперії закономірно мав би призвести і до націоналізації та автокефалізації церкви. Тут абсолютно чітко можна застосувати "український варіант" подій.

Важливо, що незалеженню церкви активно сприяють на найвищому державному рівні, про що свідчать заяви та зустрічі очільників країни Георге Іванова, Стево Пендаровські, Зорана Заєва і Олівера Спасовські (останні президенти та прем'єри Македонії). Крім того, у 2019 р. уперше разом з болгарською делегацією до Єрусалима за Благодатним вогнем поїхав єпископ Македонської церкви, яка наразі невизнана [10].

Варто згадати про ще одну невелику національну церкву, яка прагне визнання та незалежного статусу. Це територія Абхазії. Наразі це відносно спірна територія Московського та Грузинського патріархатів. Донедавна там служили клірики сусідньої Адигейської єпархії РПЦ. Проте вони були відсторонені від виконання пастирських обов'язків через автокефальні настрої для Абхазької ПЦ, яка має для цього теоретичні передумови. Варто зазначити, що певні періоди Грузинська держава була розділена на два царства. За цим розподілом слідувало і церковне розділення. Існували Мцхетський і Абхазький католікосати (патріархати). Історичний Абхазький церковний округ значно перевищував території сучасної Абхазії. Після завоювання Російською імперією обидва грузинські патріархати було реструктуровано в єдиний екзархат. Лише після 1917 р. грузини змогли відновити автокефалію. Наявність історичного прецеденту щодо автокефального статусу дає можливість для подальшої боротьби за церковну незалежність у XXI ст. Проте знову виникає проблема, до кого має звернутись Абхазька церква: до Вселенського патріарха чи до грузинського Католікоса, без згоди якого автокефалія напевно не буде повноцінною і загальновизнаною [5].

Як підсумок можемо зазначити, що сьогодні низка національних церков, особливо на Балканах, прагне визнання, апелюючи до древньої історії та втрати незалежного статусу. Їхні материнські церкви наразі однозначно заперечують можливість такого розвитку подій, що цілком очевидно, адже призведе до звуження їхньої "канонічної території" та втрати частини пастви. Тому перспективним здається розв'язання проблеми за "українським зразком" через Вселенського патріарха, який однозначно прагне ввійти в історію та ослабити цим позицію РПЦ. Виключно з канонічної точки зору це можливо, адже право на апеляцію до Вселенського патріарха є його законною прерогативою, що чітко зафіксовано 9-м правилом IV Вселенського собору [11, с. 56].

Вищезазначені події останніх років свідчать, що сучасний устрій Вселенської церкви має низку недоліків. Кожна із заснованих апостолами церковних областей самою своєю суттю була незалежною. З часом за зразком державно-адміністративного устрою церква напружувала власний поділ управління. Сьогодні Вселенська церква, будучи єдиною за своєю суттю, розділена на незалежні автокефальні церкви, кожна з яких є самоуправною та має чіткі межі юрисдикції.

Церковне життя – процес динамічний. Церква постійно рухається вперед та має реагувати на суспільні запити і проблеми. Очевидним порушенням канонічних правил є наявність двох юрисдикцій (двох канонічних єпископів) на одній території. Проте така ситуація наявна передусім у США та Канаді, де паралельно функціонує низка церков у діаспорі різних юрисдикцій. Аналогічна ситуація вже сформувалась в Україні, де одночасно діють дві значні церковні організації. Подібна ситуація потенційно може скластись і в Чорногорії, Македонії та Білорусі. Це виправдано часом та суспільним запитом населення різних країн.

#### Список використаної літератури

1. Варфоломій, патріарх. "Я – не "Східний Папа". Інтерв'ю із Константинопольським патріархом Варфоломієм [Електронний ресурс] // РІСУ, 28.02.2019. – Режим доступу : [https://risu.ua/ya-ne-shidniy-papa\\_n96699](https://risu.ua/ya-ne-shidniy-papa_n96699).

2. Влада Чорногорії домагатиметься автокефалії для своєї православної церкви [Електронний ресурс] // Європейська правда. 28 грудня 2018 р. – Режим доступу : <https://www.eurointegration.com.ua/news/2018/12/23/7091015/>

3. Говорун К. Протести в Білорусі і Православна церковь / Архимандрит Кирилл Говорун (Сурій Novorun) [Електронний ресурс] // Public orthodoxy. – Режим доступу : <https://publicorthodoxy.org/ru/2020/08/20/7351/>.

4. Горбик С. Релігійне поле Білорусі: чому, що і як відбувається сьогодні [Електронний ресурс] / С. Горбик [Електронний ресурс] // Enigma, 10 вересня 2020. – Режим доступу : <https://enigma.ua/articles/religiynno-pole-bilorusi-chomu-shcho-i-yak-vidbuvaetsya-sbogodni>.

5. Горевой Д. Абхазия раздора: церковный конфликт между двумя патриархатами вышел на новый уровень / Д. Горевой [Электронный ресурс] // РІСУ, 22 ноября 2019. – Режим доступа : [https://risu.org.ua/ru/index/monitoring/society\\_digest/77905](https://risu.org.ua/ru/index/monitoring/society_digest/77905).

6. Горевой Д. Македонська Церква на порозі автокефалії: Варфоломій прийняв апеляцію / Д. Горевой [Електронний ресурс] // LB.ua, 16 січня 2020. – Режим доступу : [https://lb.ua/society/2020/01/16/447267\\_makedonskaya\\_tserkov\\_poroge.html](https://lb.ua/society/2020/01/16/447267_makedonskaya_tserkov_poroge.html)

7. Горевой Д. Релігійна мапа Білорусі та церковно-конфесійна реакція на протести [Електронний ресурс] / Д. Горевой // РІСУ, 14.08.2020. – Режим доступу : [https://risu.ua/religiyna-mapa-bilorusi-ta-cerkovno-konfesiynna-reakciya-na-protesti\\_n111146](https://risu.ua/religiyna-mapa-bilorusi-ta-cerkovno-konfesiynna-reakciya-na-protesti_n111146).

8. Деркач Т. Судьба резидента. Чем аукнется Белорусской церкви верность Лукашенко [Электронный ресурс] / Татьяна Деркач // "ДЕЛОВАЯ СТОЛИЦА", 30 августа 2020 г. – Режим доступа : [https://credo.press/232755/?fbclid=IwAROXvBiHNQeGuY8132qxm4KuNKQEKgfkC\\_aVYEM6Da6Rkok7ZWeRLaviPrI](https://credo.press/232755/?fbclid=IwAROXvBiHNQeGuY8132qxm4KuNKQEKgfkC_aVYEM6Da6Rkok7ZWeRLaviPrI).

9. Документи Святого і Великого Собору Православної Церкви. Крит, 2016. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2016. – 112 с.

10. Єпископ невизнаної Македонської церкви поїде з делегацією БПЦ до Єрусалима за Благодатним вогнем [Електронний ресурс] // Cerkvarium, 05 квітня 2019 р. – Режим доступу : <https://cerkvarium.org/novyny/za-kordonom/episkop-neviznanoi-makedonskoji-tserkvi-pojidez-delegatsieyu-bpts-v-erusalim-za-blagodanim-voгnem>.

11. Книга правил Святых Апостол, Святых Соборов Вселенских и Поместных и Святых Отец. – М. : Изд-во святителя Льва, Папы Римского, 2010. – 447 с.

12. Митрополит Павел против создания национальной белорусской церкви, он сравнил эту идею с искушением дьявола [Электронный ресурс] // Наша Ніва, 03.01.2017. – Режим доступа : <https://nashaniva.by/?c=ar&i=183139&lang=ru>.

13. Послання Предстоятелів Православних Церков // Людина і світ. – 2001. – № 1. – С. 3–4.

14. Саган О. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан / О. Саган. – К. : Світ Знань, 2004. – 912 с.

15. Скурат К. Константинопольский патриархат и проблемы диаспоры / К. Скурат // Журнал Московской патриархии. – 1989. – № 10. – С. 45–49.

16. У Чорногорії подали заяву до прокуратури на сербського митрополита [Електронний ресурс] // Cerkvarium, 10 січня 2019. – Режим доступу : <https://cerkvarium.org/novyny/za-kordonom/u-chornogoriji-podalizayavu-do-prokuraturi-na-serbskogo-mitropolita.html>.

17. Філарет розповів про обман Епіфанія і Порошенка. 15 травня 2019 р. [Електронний ресурс] // Корреспондент.net, 15 травня 2019. – Режим доступу : <https://ua.korrespondent.net/ukraine/4096479-filaret-rozpoviv-pro-obman-epifaniia-i-poroshenka>.

18. Щорічне видання Вселенського патріархату не визнає титулів єпископів МП в Україні [Електронний ресурс] // Релігія в Україні, 28.01.2020. – Режим доступу : [https://www.religion.in.ua/news/ukrainian\\_news/45729-shhorichne-vidannya-vselenського-patriarxatu-ne-viznae-tituliv-episkopiv-upc-mp-v-ukrayini.html](https://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/45729-shhorichne-vidannya-vselenського-patriarxatu-ne-viznae-tituliv-episkopiv-upc-mp-v-ukrayini.html)

19. Ishchuk N. Confrontation of Orthodox Churches in Modern Ukraine: Reasons, Trends and Prospects of Reconciliation / N. Ishchuk and O. Sagan // Occasional Papers on Religion in Eastern Europe. – Vol. 40, Iss. 3, Article 4. – P. 8–33.

20. Kobetiak A. Autocephalic system of the Ecumenic church and determination of orthodox diaspora status / A. Kobetiak // European philosophical and historical discourse. – Vol. 6, Issue 4. – Czech Republic, 2020. – P. 83–90.

21. Kraliuk P. Religious Organizations in Belarus during Protests against the Regime of Aleksandr Lukashenko / P. Kraliuk, Y. Plyska // Occasional Papers on Religion in Eastern Europe. – Vol. 40, Iss. 10, Article 3. – P. 26–46.

22. Philip (Saliba), metropolitan. Canon 28 of the 4th Ecumenical Council – Relevant Or Irrelevant Today? [Electronic resource] / Philip (Saliba) // Talk given at the Conference of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius held at St. Vladimir's Seminary, June 4–8, 2008. – Mode of access : <https://www.aoiusa.org/met-philip-on-canon-28-and-orthodoxy-unity/>.

#### References

1. Varfolomyi, patriarch. "YA – ne "Skhidnyy Papa". Interv'yu iz Konstantynopol'skym patriarkhom Varfolomyem (I am not the "Eastern Pope." Interview with Patriarch Bartholomew of Constantinople), RІSU, 28.02.2019, available at: [https://risu.ua/ya-ne-shidniy-papa\\_n96699](https://risu.ua/ya-ne-shidniy-papa_n96699).

2. Vlada Chornohoriyi domahatymet'sya avtokefaliyi dlya svoeyei pravoslavnoyi tserkvy (Montenegrin authorities will seek autocephaly for their Orthodox Church). Evropejs'ka pravda. 28 grudnya 2018, available at: <https://www.eurointegration.com.ua/news/2018/12/23/7091015/>



3. Hovorun K. *Protesty v Belarusy u Pravoslavna tserkov'* (Protests in Belarus and the Orthodox Church) *Rubric orthodoxy*, available at: <https://publicorthodoxy.org/ru/2020/08/20/7351/>.
4. Horbik S. *Relihiyne pole Bilorusi: chomu, shcho i yak vidbuvayet'sya s'ohodni* (The religious field of Belarus: why, what and how is happening today), available at: <https://enigma.ua/articles/religiynne-pole-bilorusi-chomu-shcho-i-yak-vidbuvaetsya-sbogodni>.
5. Horevoy D. *Abkhazyia razdora: tserkovnyy konflikt mezhu dvumya patriarkhatamy vyshel na novyy uriven'* (Abkhazia of discord: the church conflict between the two patriarchates has reached a new level), 22.11.2019, available at: [https://risu.org.ua/ru/index/monitoring/society\\_digest/77905](https://risu.org.ua/ru/index/monitoring/society_digest/77905).
6. Horevoy D. *Makedons'ka Tserkva na porozi avtokefaliyi: Varfolomiy pryynuv apelyatsiyu* (The Macedonian Church on the verge of autocephaly: Bartholomew accepted the appeal), available at: [https://lb.ua/society/2020/01/16/447267\\_makedonskaya\\_tserkov\\_poroge.html](https://lb.ua/society/2020/01/16/447267_makedonskaya_tserkov_poroge.html)
7. Horevoy D. *Relihiyna mapa Bilorusi ta tserkovno-konfesiynna reaktsiya na protesty* (Religious map of Belarus and church-confessional reaction to protests), available at: [https://risu.ua/religiynna-mapa-bilorusi-ta-tserkovno-konfesiynna-reaktsiya-na-protesti\\_n111146](https://risu.ua/religiynna-mapa-bilorusi-ta-tserkovno-konfesiynna-reaktsiya-na-protesti_n111146).
8. Derkach T. *Sud'ba rezidenta. Chem auknetsya Belorusskoy tserkvy vernost' Lukashenko* (The fate of the resident. What will befall on the Belarusian Church Lukashenko's loyalty). *Delovaya Stolica*, 30.08.2020, available at: [https://credo.press/232755/?fbclid=IwAR0XvBiHNQeGuY8132qxM4KuNKQEKgKc\\_aVYEM6Da6Rk0k7ZWvLavlPrI](https://credo.press/232755/?fbclid=IwAR0XvBiHNQeGuY8132qxM4KuNKQEKgKc_aVYEM6Da6Rk0k7ZWvLavlPrI).
9. *Dokumenty Svyatoho i Velykoho Soboru Pravoslavnoyi Tserkvy. Kryt, 2016* (Documents of the Holy and Great Council of the Orthodox Church. Crete, 2016), K., DUKH I LITERATURA, 2016. 112 s.
10. *Yepyskop nevyznanyi Makedons'koyi tserkvy po yde z delehatsiyeyu BPTS do Yerusalyma za Blahodatnym vohnem* (Bishop of the unrecognized Macedonian Church will go with the BOC delegation to Jerusalem for the Blessed Fire), *Cerkvarium*, 05.04.2019, available at: <https://cerkvarium.org/novyny/za-kordonom/episkop-neviznanoi-makedonskoj-tserkvi-pojide-z-delegatsiyeyu-bpts-v-erusalim-za-blagodanim-vognem>.
11. *Knyha pravyl Svyatykh Apostol, Svyatykh Soborov Vselenskykh y Pomestnykh y Svyatykh Otets* (The book of rules of the Holy Apostles, Holy Councils of the Ecumenical and Local and Holy Fathers). M., Yzd-vo svyatyatelya L'va, Papy Rym'skoho, 2010. 447 s.
12. *Mytropolyt Pavel protyv sozdanyya natsyonal'noy belorusskoy tserkvy, on sravnivl etu ydeyu s yskushenyem d'avola* (Metropolitan Pavel is against the creation of a national Belarusian church, he compared this idea

with the temptation of the devas), *Nasha Niva*, 03.01.2017, available at: <https://nashaniva.by/?c=ar&i=183139&lang=ru>.

13. *Poslannya Predstoyateliv Pravoslavnykh Tserkov* (Message of the Primate of the Orthodox Churches), *Lyudyna i svit?* 2001. No 1. S. 3–4.
14. Sahan O. *Vselens'ke pravoslav'ya: su', istoriya, suchasny stan* (Ecumenical Orthodoxy: essence, history, current state), K., Svit Znan', 2004. 912 s.
15. Skurat K. *Konstantynopol'skyi patriarkhat u problemy dyaspori* (Patriarchate of Constantinople and Diaspora Problems), *Zhurnal Moskovskoy patriarkhyi*, 1989, No 10. S. 45–49.
16. *U Chornohoriyi podaly zayavu do prokuratury na serbs'koho mytropolita* (In Montenegro, an application was filed with the prosecutor's office against the Serbian metropolitan), *Cerkvarium*, 10.01.2019, available at: <https://cerkvarium.org/novyny/za-kordonom/u-chornohoriji-podali-zayavu-do-prokuratury-na-serbskogo-mitropolita.html>.
17. *Filaret rozpoviv pro obman Epifaniya i Poroshenka* (Filaret spoke about the deception of Epiphanius and Poroshenko), *Korrespondent.net*, 15.05.2019, available at: <https://ua.korrespondent.net/ukraine/4096479-filaret-rozpoviv-pro-obman-epifaniya-i-poroshenka>.
18. *Shchorichne vydannya Vselens'koho patriarkhatu ne vyznaye tytuliv yepyskopiv MP v Ukraini* (The annual publication of the Ecumenical Patriarchate does not recognize the titles of MP bishops in Ukraine), *Religiya v Ukraini*, 28.01.2020, available at: [https://www.religion.in.ua/news/ukrainian\\_news/45729-shchorichne-vidannya-vselenskogo-patriarkhatu-ne-viznaye-tytuliv-yepyskopiv-upc-mp-v-ukraini.html](https://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/45729-shchorichne-vidannya-vselenskogo-patriarkhatu-ne-viznaye-tytuliv-yepyskopiv-upc-mp-v-ukraini.html)
19. Ishchuk, N. and Sagan, O. *Confrontation of Orthodox Churches in Modern Ukraine: Reasons, Trends and Prospects of Reconciliation*, *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, Vol. 40, Iss. 3, Article 4. P. 8–33.
20. Kobetiak A. *Autocephalic system of the Ecumenical church and determination of orthodox diaspora status*, *European philosophical and historical discourse*, 2020, Volume 6, Issue 4. P. 83–90.
21. Kraliuk, R., Plyska, Y. *Religious Organizations in Belarus during Protests against the Regime of Aleksandr Lukashenko*, *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, Vol. 40, Iss. 10, Article 3. P. 26–46.
22. Philip (Saliba), metropolitan. *Canon 28 of the 4th Ecumenical Council – Relevant Or Irrelevant Today? Talk given at the Conference of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius held at St. Vladimir's Seminary*, June 4-8, 2008, available at: <http://www.aoiusa.org/2009/09/canon-28-of-the-4th-ecumenical-council-relevant-or-irrelevant-today-met-philip-saliba>.

Надійшла до редколегії 11.03.21

A. P. Kobetiak, канд. филос. наук, докторант  
Государственный университет Житомирская политехника, Житомир, Украина

#### АЛГОРИТМ ПРОВІЗГЛАШЕННЯ АВТОКЕФАЛІЇ В КОНТЕКСТЕ БОРЬБИ ЗА НЕЗАВИСИМОСТЬ

*Проанализирован процесс системообразования структуры Вселенского православия на современном этапе. Доказано, что ряд национальных церквей, например, Черногории, Македонии и Беларуси, длительное время отстаивают собственную церковную независимость. Однако из-за внешнего политического церковного давления и отсутствия алгоритма процесса автокефализации не могут получить самостоятельного статуса. Установлено, что такие "дочерние" церкви, как Македонская и Украинская, значительно старше собственных кириархальных патриархатов (Сербский и Московский). Доказано, что только автокефальный строй является единственным приемлемым вариантом существования Вселенского православия, поэтому борьба ряда национальных церквей за независимость и признание является справедливой.*

**Ключевые слова:** православная церковь, собор, автокефалия, диаспора, параллельные юрисдикции, патриарх, церковная независимость.

Andrii Kobetiak, PhD of Philosophical Science, Doctoral Stud.  
Zhytomyr Polytechnic State University, Zhytomyr, Ukraine

#### ALGORITHM FOR PROCLAIMING AUTOCEPHALY IN THE CONTEXT OF THE STRUGGLE FOR INDEPENDENCE

*The article analyzes the process of system formation of the structure of Ecumenical Orthodoxy at the current stage. Church life is a dynamic process. The Church is constantly moving forward and has to respond to social demands and problems. It is determined that the institution of autocephaly went through a difficult path of formation, however, even today there is no clear regulated mechanism for the acquisition of autocephalous status by the new Local Church.*

*It has been proven that a number of national churches, such as Montenegro, Macedonia and Belarus, have been defending their own church independence for a long time. However, due to external political-ecclesiastical pressure and the lack of an algorithm for the autocephalization process, they cannot acquire an independent status. In addition, it has been established that such "daughter" churches as Macedonian and Ukrainian are much older than their own kyriarchal patriarchates (Serbian and Moscow).*

*The study found that an obvious violation of canonical rules is the presence of two jurisdictions (two canonical bishops) in the same territory. It has been proven that such a situation exists in a number of countries, such as the United States, where a number of churches in the diaspora of different jurisdictions operate in parallel. A similar situation has already formed in Ukraine. Two significant church organizations operate simultaneously. It has been proven that due to the pressure and reluctance of the mother churches to release the subsidiary churches from the field of influence and their own canonical territory, a similar situation could potentially occur in Montenegro, Macedonia and Belarus. As in Ukraine, some of the parishes will move to the newly created autocephalous church, for example, the Belarusian one, and some will remain loyal to the Russian Orthodox Church. However, it has been established that the coexistence of different mutually recognized Local Churches on the same territory contradicts a number of canons and traditions of the Orthodox Church. The article proves that the Conciliar fullness of the church does not justify such a status of churches, however, in general, the phenomenon of parallel jurisdictions is justified by the time and public demand of the population of different countries, as well as by the political situation. The Grand Council of Crete has not found a compromise solution for an authorized resolving of the problem of the diaspora and "parallel jurisdictions".*

*The article establishes that institutional disputes between Local Churches related to borders and "canonical territory" and the proclamation of new Local Churches in autocephaly status can be resolved only by a conciliar way and with the participation of all Orthodox hierarchs. Existing approaches to solving the "temporary" problem of "parallel jurisdictions" have led to the incorporation of existing non-canonical entities into recognized churches.*

*It has been proved that only the autocephalous system is a unanimously accepted version of the existence of Ecumenical Orthodoxy. Thus, the striving of a number of national churches for their recognition and independence is just. Therefore, further scientific explorations of autocephalous topics and the canonical work of the holy fathers will complement the study.*

**Keywords:** orthodox church, council, autocephaly, diaspora, parallel jurisdictions, patriarch, church independence.

УДК 261.6:001

DOI: 10.17721/sophia.2021.17.3

М. М. Стадник, д-р філос. наук, проф.

Національна академія державного управління при Президентові України, Київ, Україна

ORCID: 0000-0002-4264-8054

e-mail: radivska@ukr.net

## НАУКА І РЕЛІГІЯ В КАТОЛИЦЬКІЙ ДОКТРИНІ: КОАДАПТИВНІ ТЕНДЕНЦІЇ

*Розкрито теоретичні підходи щодо коадаптації науки і релігії в католицизмі та показано метафізичне обґрунтування існування надприродного. В основі різнопланових аргументів на захист ідеї творення залишаються посилання на обмеженість та історичну нерозвиненість людської практики, свідчення про наявність неконтрольованих, майже неосвоєних, а тому незрозумілих явищ природи, суспільства й людської психіки.*

*Характерною особливістю теологічного пізнання є не системність, а стихійність, у їхній основі лежить раціональне обґрунтування ірраціонального. Процес пізнання для католицьких теологів передбачає домінування віри і безмовність розуму. Подібне розуміння процесу пізнання та ролі науки із плином історичного часу змінювалося. Під впливом зростаючої ролі науки теологи стали в окремих питаннях не тільки повертати увагу до можливого суміщення релігії з науковим пізнанням, але і доводити благодійний вплив релігії на науку. У католицькому розумінні це вказує на провідну роль релігії у виникненні науки. Завданням теології є пізнання надприродного шляхом нав'ювання, переконання людей у його реальності. Наукове пізнання прагне до об'єктивної значущості і максимальної точності, виключаючи все особистісне і суб'єктивне. Католицька доктрина творення визнає не тільки суб'єктивізм, але теологічну віру, внутрішні переживання зводять до рангу критеріїв істини. Порівняльний аналіз наукового та теологічного пізнання свідчить, що їхні мета, способи та критерії знань за своєю суттю протилежні.*

**Ключові слова:** католицька доктрина, теологічне пізнання, наукове пізнання.

**Постановка проблеми.** Сучасний католицизм своїми зусиллями намагається віднайти шляхи та засоби "коадаптації" із сучасною наукою, виявляючи значну цілеспрямованість і послідовність, орієнтуючись передовсім на все більш виразну в сучасній науці тенденцію до інтеграції знання, диктовану потребами широких міждисциплінарних досліджень всесвітнього масштабу. Звідси випливає також і потреба у відповідній інтеграційній методології науки. Проте становлення цієї методології – процес досить хворобливий. Він пов'язаний із певними труднощами наукового пізнання, яке намагається знайти ключі до розв'язання глобальних проблем сучасності. Особлива увага в теологічній і релігійно-філософській літературі приділяється осмисленню концептуальної доктрини, яка лежить у площині теологічного розуміння виникнення Всесвіту – креаціонізму. Вона є центральною в сучасних католицьких ученнях і навіть такою, що ввібрала в себе основні світоглядні колізії останніх двох тисячоліть. Аналіз цих колізій дасть змогу не тільки розкрити специфічні прийоми та методи ідеологічного захисту і теоретичного обґрунтування теологічних доктрин, але і судити про особливості функціонування релігійної та світської (суспільної) свідомості відповідної епохи в суперечливій єдності її духовних складових. Зокрема, ще в середньовіччі почалося багатогранне теологічне обґрунтування центрального догмату монотеїстичної віри. Нині робляться спроби надати йому характеру науковості. Достатньо згадати надзвичайно цікавий факт організації у США нового "наукового центру" – інституту креаціоністських досліджень, який розробляє надсучасні підходи до обґрунтування різнопланових теологічних концепцій. У їх основі лежать широко вживані в релігійній практиці метафізичні і логічні прийоми. Інститут видає численну релігійну літературу. Однією із них є книга "Створення світу: науковий підхід". Іншою працею, у якій сконцентровано теологічну аргументацію креаціонізму, є видана 1995 року монографія Г. Морріса "Біблійські основи сучасної науки" [1]. Останнім часом виявленням теологічного контексту доктрини творення зайнялися деякі астрофізики. Один із номерів "Ірландського астрономічного журналу" присвячено темі "Космос і Творення: точка зору фізика" [5; 6, с. 233–234]. Проблема космогенезу привертає пильну увагу й окремих сучасних фізиків, які займаються або цікавляться дослідженнями в космології. Коли одні з них (П. Девіс, С. Вайнберг) рішуче виступають проти теологічних поглядів навколо "Великого вибуху" і пов'язаних із ним наукових питань, то інші, оголошуючи себе теологами-аматорами, обстоюють теологічні креаціоністські ідеї. Прикладом, який демонструє подібний підхід до проблеми "кваліфікаційного рівня" природодослідника, є зізнання Ч. Мізнера, автора розділу "Cosmology and Theology" із книги "Cosmology, Theology and History". Наголошуючи на своєму аматорському статусі, він пише: "Я не теолог... проте, я маю зазначити, що перебуваю під глибоким впливом римської католицької віри, яку я прийняв як "певну інтерпретацію правильної стародавньої традиції". Далі він зазначає: "На мене впли-

**Аналіз останніх досліджень.** Дослідженням проблем релігійного пізнання займаються філософи і релігієзнавці: А. А. Герасимчук, Т. Г. Горбаченко, А. М. Колодний, Г. С. Лозко, В. І. Лубський, М. В. Лубська, О. В. Марченко, І. П. Мозговий, О. І. Предко, П. Ю. Саух, Л. О. Філіпович, Є. А. Харьковченко та ін. Незважаючи на важливі теоретичні напрацювання у цій сфері, нагальною залишається проблема коадаптації науки й релігії в католицькій доктрині творення. У цьому контексті важливим для України є звернення до аналізу як філософських, так і релігійних учень філософів, релігієзнавців та теологів.

**Мета статті:** розкрити теоретичні підходи до коадаптації науки і релігії в католицизмі.

**Виклад основного матеріалу.** Осмислення співвідношення науки і теології, космології і релігії охоплює широке коло питань. Особлива увага в теологічній і релігійно-філософській літературі приділяється осмисленню концептуальної доктрини, яка лежить у площині

теологічного розуміння виникнення Всесвіту – креаціонізму. Вона є центральною в сучасних католицьких ученнях і навіть такою, що ввібрала в себе основні світоглядні колізії останніх двох тисячоліть. Аналіз цих колізій дасть змогу не тільки розкрити специфічні прийоми та методи ідеологічного захисту і теоретичного обґрунтування теологічних доктрин, але і судити про особливості функціонування релігійної та світської (суспільної) свідомості відповідної епохи в суперечливій єдності її духовних складових. Зокрема, ще в середньовіччі почалося багатогранне теологічне обґрунтування центрального догмату монотеїстичної віри. Нині робляться спроби надати йому характеру науковості. Достатньо згадати надзвичайно цікавий факт організації у США нового "наукового центру" – інституту креаціоністських досліджень, який розробляє надсучасні підходи до обґрунтування різнопланових теологічних концепцій. У їх основі лежать широко вживані в релігійній практиці метафізичні і логічні прийоми. Інститут видає численну релігійну літературу. Однією із них є книга "Створення світу: науковий підхід". Іншою працею, у якій сконцентровано теологічну аргументацію креаціонізму, є видана 1995 року монографія Г. Морріса "Біблійські основи сучасної науки" [1]. Останнім часом виявленням теологічного контексту доктрини творення зайнялися деякі астрофізики. Один із номерів "Ірландського астрономічного журналу" присвячено темі "Космос і Творення: точка зору фізика" [5; 6, с. 233–234]. Проблема космогенезу привертає пильну увагу й окремих сучасних фізиків, які займаються або цікавляться дослідженнями в космології. Коли одні з них (П. Девіс, С. Вайнберг) рішуче виступають проти теологічних поглядів навколо "Великого вибуху" і пов'язаних із ним наукових питань, то інші, оголошуючи себе теологами-аматорами, обстоюють теологічні креаціоністські ідеї. Прикладом, який демонструє подібний підхід до проблеми "кваліфікаційного рівня" природодослідника, є зізнання Ч. Мізнера, автора розділу "Cosmology and Theology" із книги "Cosmology, Theology and History". Наголошуючи на своєму аматорському статусі, він пише: "Я не теолог... проте, я маю зазначити, що перебуваю під глибоким впливом римської католицької віри, яку я прийняв як "певну інтерпретацію правильної стародавньої традиції". Далі він зазначає: "На мене впли-

нули також різні випадкові контакти із філософією", але не було "нічого системного, яке включало б Арістотеля та Св. Фому" [там само, с. 94]. Відсутність системного діалектичного і багатогранного природничо-наукового знання, як уже зазначалося, зумовлює появу теологічних обґрунтувань, заснованих на софізмах і паралогізмах та інших логічних алогізмах. Саме такий підхід існував у всі часи історичного розвитку християнства. Потреба в подібних трактуваннях виникала в періоди великих винаходів природодослідників та на етапах, коли наука не могла повною мірою пояснити щойно відкриті явища. При цьому теологи не враховували, що наукове пізнання здійснюється від сутності першого порядку до сутності другого, і так до безконечності. А це означає, що наукові категорії, характерні для одного порядку пізнаної наукової істини, не можна використовувати для характеристики інших. Окрім вище зазначеного, тут порушуються закони логіки, зокрема закон тотожності. Наприклад, на початку 30-х років ХХ ст. у науку про Всесвіт увійшло нове поняття – Космос, що "розширюється". Логічний і астрофізичний аналіз цього фундаментального космологічного поняття спричинив появу ідеї існування "Великого вибуху" Всесвіту. Аж до наших днів наука не могла сказати нічого конкретного про причини цього космологічного ефекту, і тому за його пояснення і тлумачення взялися теологи й ідеалістично мислячі філософи. Це був час, коли релятивістська космологія через відсутність твердо встановленої астрономічної інформації (окрім, звичайно, даних про червоний зсув галактик в оптичному діапазоні) перебувала у стані глибокої ідейної та методологічної кризи, що давало змогу, поперше, обґрунтувати вихідні положення наукової розробки (на зразок постулату однорідності) і зробити кінцеві гіпотетичні висновки (наприклад, про характер фізичних процесів на початкових фазах розвитку Всесвіту), а подруге, вказати на шляхи подальшого розгортання космологічного ефекту (в напрямку розв'язання проблеми синтезу і поширення хімічних елементів у Всесвіті).

Теоретична космологія мала серйозні, як тоді здавалося, логічні труднощі: зокрема, це стосується загадки сингулярності і пов'язаної з нею проблеми "нульового моменту часу". Особливо науковців обурило той факт, що Фрідманівська теорія приписує найважливіші фази еволюції астрономічного Всесвіту початковим умовам, що панували в часи, які передували спостереженому нині розширенню і які не аналізуються в її понятійних межах. Цією тимчасовою труднощію теорії Фрідмана і скористалися свого часу ідеологи різних релігій, зокрема й католицизму. Ототожнивши космологічну сингулярність із Богом, вони оголосили "Великий вибух" абсолютним початком усіх речей і подій. Наведене свідчить, що теологія завжди використовувала відкриття, які певний час не були науково обґрунтованими. Унаслідок подібного підходу релятивістську космологію теологи стали тлумачити в дусі своїх архаїчних космогонічних догм, які утверджуються в ученнях сучасної католицької церкви.

Тут ми маємо на увазі не тільки широко згадувану в літературі енциклопедію Папи Пія XII "Humanis generis" (12 серпня 1950 р.) про космологічне підтвердження біблійної легенди про створення світу. Теологічні мотиви проклали собі шлях у філософську літературу Заходу і через інші релігійні документи: Священну Конгрегацію віровчення, Інструкцію про покликання богослова в Церкві "Donum veritatis" (24 травня 1990 р.) та один із останніх документів – Енциклопедію "Віра і Розум" (1999 р.). Вони визначають концептуальні засади ставлення католицької церкви як до різних наукових відкриттів, так і до розвитку взаємовідношень віри та розуму. У цих документах головні зусилля католицьких теологів спрямо-

вані на те, щоб ототожнити момент "Великого вибуху" з актом Божественного творення світу і переконати в цьому пересічного віруючого, наближаючись при цьому до раціоналізовувальної суспільної свідомості, суть якої полягає в тому, що біблійні уявлення про походження Всесвіту переносяться на наукову основу. Це надзвичайно важлива для престижу церкви справа, до якої свого часу (на початку 50-х років ХХ ст.) долучилися найвищі авторитети церковної ієрархії, які і сьогодні намагаються відстояти цю ідею. Сучасні католицькі теологи активно використовують погляди знаменитих англійських астрономів Дж. Джині, А. Еддінгтона, Е. Мілна, посилено експлуатують імена фахівців-космологів Ж. Леметра і Р. Гамова, які навіть не брали безпосередньої участі в ідеологічній боротьбі навколо "Великого вибуху".

Від початку наукового обговорення результатів релятивістської космології, коли людство тільки дізналося про Всесвіт, що постійно еволюціонує, найбільш далекоглядні і розсудливі науковці – фізики й астрономи – застерігали від небезпеки позанаукових умовиводів. Зокрема, вони зазначали, що "в космології потрібно бути дуже уважним і обережним, щоб не піти шляхом авантюристського способу мислення і не дозволити собі приписувати природі бажане замість дійсного" [2, с. 302]. Відомий американський науковець, котрий увійшов до історії фізичної космології як засновник релятивістської термодинаміки Всесвіту і зробив фізично обґрунтоване спростування теорії "теплової смерті світу", Р. Толмен, зазначав, що "відкриття моделей, які починають розширюватися від сингулярного стану з нульовим об'ємом, не можна видавати за доказ того, що наш Всесвіт був створений у якийсь певний момент у минулому" [там само, с. 302–303]. Інший американський фахівець і засновник позагалактичної астрономії Х. Шеплі писав: "Прагнути пояснити Космос на експериментальній основі, ми засуджуємо віру в надприродне – останній оплот ірраціонального. Але завдяки людському розуму віра в надприродні сили, яка загальмовує процес, відступає широким фронтом, як ніколи раніше. Віра в надприродне замінюється розумом. Він оволодів багатьма аванпостами в нашій безперервній боротьбі з тиранією невідомого. Коли ми стикаємося з такими проблемами, як виникнення життя, зв'язки всередині атомного ядра, орбіти зірок у кульовому скупченні, електрохімічна природа мислення або якась надприродність матеріального Всесвіту, нам не треба апелювати до чогось, що існує поза природою. Ми можемо взятися за розробку подібних питань із позицій розуму" [4, с. 148–149].

Подібні попередження науковців на початку 50-х років ХХ ст. донині залишаються поза увагою не тільки теологів, але і віруючих природодослідників. Наприклад, католицький теолог Я. Секстл видав книгу "Християнська ідея Бога і сучасна космологія", у якій ідеться не тільки про природничо-наукове "підтвердження" релігійної доктрини творення, але й про те, що християнська ідея Бога, як і раніше, зберігає свою світоглядну роль. Як і в біблійні часи, вона може перебувати понад людським розумом. А тому, як свідчать вище викладені факти, теологи роблять спробу "залучити" Бога для виконання конкретних природничо-наукових завдань, причому в цьому процесі йому відводиться функція "чорнороба". Наприклад, У. Сексл у статті "Бог як космічний підсобний робітник" не приховує свого роздратування з приводу тієї "принизливої ролі", яку довелося відіграти християнському Богу протягом останніх декількох століть [7, с. 765–766].

Отже, у всі часи історичного розвитку людства, коли наука ставала "безсилою" перед черговою фундаментальною проблемою (загадкою природи), з'являються

віруючі науковці, які відразу кличуть на допомогу Бога. Метафори "годинник" і "годинникар" дуже добре передають сутність подібних спроб. Сама логіка віри, зокрема й католицької, призводить до потреби припустити те, що Всесвіт створений одного разу Богом (небесним годинникарем). Це передбачає потребу вбачати в тих або інших нез'ясованих світових явищах сліди промислу Божого і, відповідно, визнати безсилля людського розуму. А для розгадування таємниць слід апелювати до надприродного. У сьогоднішні ми є свідками іншого, не менш дивного факту. Деякі науковці, намагаючись зміцнити свою наукову позицію, оголошують союзницею релігію. Кажучи конкретніше, ідеться про спробу явно дискредитувати представників інших, конкуруючих наукових шкіл шляхом навішування ідеологічних ярликів. Сумнівної популярності в наукових колах набули нині виступи визначного шведського науковця, лауреата Нобелівської премії з фізики Х. Альвена, який намагався, вдаючись до логічних суджень, зганьбити релятивістську космологію на догоду власній теорії походження Всесвіту. На його думку, теорія "Великого вибуху" допускає ідею творення світу в якийсь момент часу. Для аргументування своїх поглядів Х. Альвен посилається на абата Леметрі, який був не тільки визначним науковцем, але і членом католицької ієрархії. Для нього, як переконує Х. Альвен, ідея "Великого вибуху" була дуже привабливою, оскільки "виправдовувала створення з нічого, яке святий Томас уявляв як кредо" [3, с. 45–46]. Цю теорію визнають ті, хто хоче бачити у виникненні і розвитку Всесвіту вплив надприродних сил.

На сьогодні світоглядні дискусії є академічними. Католицькі теоретики, як і раніше, намагаються різними шляхами, в основі яких є ідея креаціонізму, обґрунтувати сучасні наукові відкриття. Для цього використовується наукова космологія (як на емпіричному, так і на теоретичному рівні), що дозволяє теологам сміливо братися за ті принципи питання, вирішення яких було залишено для подальших етапів пізнання. Саме такі, науково не вирішені питання, ставали основою для теологічних обґрунтувань ідеї креаціонізму.

Сучасні світоглядні зміни в інтелектуальному кліматі науки призвели до того, що космологія вийшла зі стану тривалої ідейної ізоляції. Нині саме теорія Всесвіту, що еволюціонує, стає центром кристалізації нової наукової картини світу. Нині католицькі богослови, як і в середньовіччі, намагаються адаптувати світоглядні доктрини до статусу науки: католицьку теологію вони уявляють наукою вищого порядку, оскільки та бере свої основні положення не з досвіду (як "службові дисципліни – природничо-наукові"), а "безпосередньо від Бога через одкровення". Водночас завданням природничих наук, на

думку католицьких теологів, є підтвердження або наочне доведення теологічної доктрини творення. І тут до речі провести паралель із кризою у фізиці на межі XIX–XX століть, у результаті якої наука набула нового смислового наповнення: вона стала методологією, збагативши свій концептуальний арсенал такими принципами, як, наприклад, принципи відповідності та наповненості. Цей процес сприймався багатьма як суб'єктивізація науки, як відмова від її класичного ідеалу об'єктивності, тоді як ідеалістично мислячі філософи різних напрямів убачали її роль у тому, що вона нібито підтверджує їхні погляди.

**Висновки.** Сучасна наука гостро потребує доопрацювання свого методологічного апарату, зокрема залучення до нього особистісного чинника. Тепер, як і раніше, на початку минулого століття, теологи намагаються використовувати для підтвердження своїх поглядів сучасні досягнення науки. Але коли на початку XX сторіччя кризовою ситуацією в науці особливо були задоволені філософи-ідеалісти, то тепер активізувалися професійні теологи, пропонуючи науці свої послуги як головних експертів з проблем людських цінностей. І все ж наука у своїй методології інтегрує людські цінності. Долаючи розчленування окремих дисциплін, наука знайде справжню єдність, ставши "людським природознавством".

#### Список використаної літератури

1. *Morris G.* Библиейские основания современной науки / Г. Моррис. – СПб. : Библия для всех, 1995. – 478 с.
2. *Tolmen P.* Относительность термодинамики и космология / Р. Толмен. – М. : Наука, 1974. – 344 с.
3. *Ханнекс Альвен.* Как следует подойти к космологии? / Альвен Ханнекс // Вопросы физики и эволюции космоса. – Ереван : Прогресс, 1978. – 229 с.
4. *Шепли Харлоу.* Звезды и люди / Харлоу Шепли ; пер с англ. Г. Наана. – М. : Изд. иностр. лит., 1962. – 152 с.
5. *Misner Ch.* Cosmology and Theology / Ch. Misner // *Cosmology, Theology and History.* – 1999. – Vol. 7. – P. 91–108.
6. *Peacocks A.* Creation and world science / A. Peacocks. – Oxford, 1999. – 254 p.
7. *Sexl R.* God as a Cosmic Quest-Worker / R. Sexl // *Old and Men Quest.* – New York ; L., 1983. – P. 755–768.

#### References

1. *Morris, G.* Bibleiskie osnovaniia sovremennoi nauki. SPb, Bibliia dlia vsekh, 1995. 478 s.
2. *Tolmen, R.* Otnositel'nost termodinamiki i kosmologii. M., Nauka, 1974. 344 s.
3. *Khanneks, Alven.* *Kak sleduet podoit k kosmologii?* (How to approach cosmology). *Voprosy fiziki i evoliutcii kosmosa*, 1978. 229 s.
4. *Shepli, Kharlou.* *Zvezdy i ljudi* (Stars and People). M., 1962. 152 s.
5. *Misner, Ch.* *Cosmology and Theology.* *Cosmology, Theology and History*, 1999, Vol. 7. P. 91–108.
6. *Peacocks, A.* *Creation and world science.* Oxford, 1999. 254 p.
7. *Sexl, R.* *God as a Cosmic Quest-Worker.* *Old and Men Quest.* N. Y., L., 1983. P. 755–768.

Надійшла до редколегії 17.02.21

Н. Н. Стадник, д-р филос. наук, проф.

Национальная академия государственного управления при Президенте Украины, Киев, Украина

#### НАУКА И РЕЛИГИЯ В КАТОЛИЧЕСКОЙ ДОКТРИНЕ: КОАДАПТИВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ

*Раскрыты теоретические подходы относительно коадаптации науки и религии в католицизме. Показано метафизическое обоснование существования сверхъестественного. В основе разноплановых аргументов защиты идеи творения остаются ссылки на ограниченность и историческую незрелость человеческой практики, свидетельства о наличии неконтролируемых, почти неосвоенных, а потому непонятных явлений природы, общества и человеческой психики. Характерной особенностью теологического познания является не системность, а стихийность, в их основе рациональное обоснование иррационального. Процесс познания для католических теологов предусматривает доминирование веры и над разумом. Подобное понимание процесса познания и роли науки с течением исторического времени изменялось. Под воздействием растущей роли науки католические теологи стали в отдельных вопросах выделять не только возможное совмещение религии с научным познанием, но и доводить благотворное влияние религии на науку. В католическом понимании указывается на главенствующую роль церкви в процессе возникновения науки. В то же время научное познание стремится к объективной значимости и максимальной точности. Католическая доктрина творения признает не только субъективизм, но и теологическую веру, а внутреннее переживание отождествляет с критерием истинности. Католическая доктрина творения свидетельствует, что научное и теологическое познание, цель и способы, критерии по своей сущности противоположны.*

**Ключевые слова:** католическая доктрина, теологическое познание, научное познание.

Mykola Stadnyk, Advanced Doctor in Philosophical Sciences, Prof.  
National Academy for Public Administration under the President of Ukraine, Kyiv, Ukraine

### SCIENCE AND RELIGION IN THE CATHOLIC DOCTRINE: COADAPTIVE TRENDS

*Theoretical approaches to the co-adaptation of science and religion in Catholicism are revealed. The metaphysical substantiation of the existence of the supernatural is shown. The multifaceted arguments for the defense of the idea of creation are based on references to the limited and historical underdevelopment of human practice, evidence of the presence of uncontrolled, almost undeveloped, and therefore incomprehensible phenomena of nature, society and the human psyche. A characteristic feature of theological knowledge is not systematic, but spontaneity, at their basis is the rational substantiation of the irrational. The process of cognition for Catholic theologians presupposes the dominance of faith and the silence of reason. This understanding of the process of cognition and the role of science has changed over the course of historical time. Under the influence of the growing role of science, Catholic theologians began to highlight in certain issues not only the possible combination of religion with scientific knowledge, but also to prove the beneficial influence of religion on science. In the Catholic understanding, this points to the leading role of religion in the emergence of science. At the same time, scientific knowledge strives for objective significance and maximum accuracy. The Catholic doctrine of creation not only recognizes subjectivism, but also identifies theological faith and inner experience with the criterion of truth. A comparative analysis of scientific and theological knowledge shows that their purpose, methods and criteria of knowledge are essentially opposite.*

**Keywords:** Catholic doctrine, theological knowledge, scientific knowledge.

УДК 32.001 (075.8)  
DOI: 10.17721/sophia.2021.17.4

О. І. Ткач, д-р політ. наук, проф.  
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна  
ORCID: 0000-0003-3131-1533  
e-mail: tio19@ukr.net

### СПІВВІДНОШЕННЯ ДЕМОКРАТИЗАЦІЇ ТА РЕЛІГІЙНОЇ БЕЗПЕКИ

*Розглянуто проблеми загроз релігійній безпеці. Релігія як відносно незалежна соціально-культурна реальність потребує захисту від внутрішніх і зовнішніх загроз. Релігійна безпека – це система умов, що забезпечує збереження традиційної релігійної системи в межах усталеної норми, що склалася історично. Проблема релігійної безпеки була виявлена, коли випадки антидержавної, антигромадської діяльності релігійних об'єднань почастишали.*

*Використовувались такі методи дослідження: загальнонаукові методи – системний, структурно-функціональний, порівняльний; логічні методи – емпіричне, статистичне, прогностичне моделювання та аналіз. Перевага віддавалася методу системного аналізу, за допомогою якого було визначено особливості розв'язання проблеми релігійної безпеки.*

*Визначено, що, оскільки релігія впливає на політику й право, рівень актуальності релігійної безпеки зростає. У сучасних умовах перехідних режимів релігійна система стає важливим фактором політичної стабільності. Особливо це стосується традиційної релігійної системи, яка має історію розвитку, глибоку систему та народні культури. У геополітичному протистоянні також важливу роль відіграє релігійний фактор. Ситуація вимагає мобілізації ресурсів релігійної безпеки суспільства. Серед завдань є проблема підготовки ідеологічних кадрів, наприклад політологів, філософів, які мають здатність протистояти ідеологічному впливу. Актуальною є проблема формування ефективної релігійної ідеології, яка враховує геополітичне суперництво держав, посилення динаміки духовної конкуренції, духовної експансії.*

*Загроза релігійній безпеці полягає в тому, що Латинська Америка як один із центрів католицизму у світі стоїть перед ідеологічним вибором. З одного боку, вона може повернутися в лоно римо-католицької церкви. Оскільки в регіоні зростає рівень взаємозв'язку держави та суспільства, то існує потреба в комплексі заходів із метою забезпечення релігійної безпеки. Розкрито особливості шляхів і засобів протидії релігійній небезпеці. Влада спрямовує зусилля на реалізацію реформ, які стануть гарантією стабільного політичного режиму.*

**Ключові слова:** політичний процес, релігійна безпека, релігійна криза, Латинська Америка, стратегії подолання загроз релігійної безпеки, стабільний політичний режим, релігійна концепція безпеки.

Вважається, що релігійні вірування формують політичні погляди, а не навпаки. Але нещодавні дані свідчать, що причинно-наслідковий зв'язок може відбуватися іншим шляхом: дослідження показали, що багато людей спочатку змінюють свої політичні погляди, а потім стають менш релігійними.

Протягом століть релігія служила силою соціальної згуртованості, знижуючи рівень злочинності і заохочуючи дотримання закону. Релігійні консерватори побоюються, що відступ від релігії призведе до соціального безладдя, зростання рівня корупції і злочинності. Проте, що дивно, це побоювання не підтверджується доказами.

Група спостереження Transparency International відстежує відносну корупцію і чесність державних чиновників і бізнесу, публікує Індекс сприйняття корупції, що оцінює корупцію в державному секторі в 180 країнах і територіях. Ці дані дозволяють перевірити реальний взаємозв'язок між релігійністю і корупцією: невже корупція менш поширена в релігійних країнах, ніж у менш релігійних? Насправді релігійні країни звичайно більш корумповані, ніж світські. У світських державах Північної Європи найнижчий рівень корупції у світі, а у високорелігійних країнах – один із найвищих (Бангладеш, Гватемала, Ірак, Танзанія і Зімбабве) ([www.Transparency.org](http://www.Transparency.org)).

Звісно, релігійність не викликає корупції. Країни з низьким рівнем економічної і фізичної безпеки, як правило, мають високий рівень релігійності, а також високий рівень корупції. Хоча колись релігія могла відіграти вирішальну роль у підтримці суспільної моралі, ця роль зменшується в міру економічного розвитку суспільства. Населення релігійних країн частіше засуджує корупцію, ніж населення менш релігійних країн. Релігія може зробити людей жорстокими, але не робить їх менш корумпованими.

У країнах з високим рівнем безпеки і секулярності люди надають більше значення самовираженню і вільному вибору, приділяючи увагу правам людини, захисту навколишнього середовища, гендерній рівності, свободі вибору.

У ранніх аграрних суспільствах, коли більшість людей ледве досягали рівня виживання, релігія могла бути найбільш ефективним способом підтримки порядку і згуртованості. Але модернізація змінила рівняння. У міру того, як традиційна релігійність занепадає, здається, з'являється комплекс моральних норм, щоб заповнити порожнечу.

Рівень безпеки сприяє тенденції до зниження значення релігії в житті людей. Вони менше прислухову-

ються до традиційних релігійних лідерів, інститутів. Зокрема, пандемія COVID-19 знижує почуття екзистенціальної безпеки людей. Якщо пандемія триватиме багато років або призведе до нової Великої депресії, то культурні зміни можуть мати регрес (Pandemic Backsliding V-Dem. URL: <https://www.v-dem.net>. 2021).

Рональд Ф. Інглхарт, почесний професор демократії, демократизації і прав людини Мічиганського університету Емі та Алан Ловенстайн в праці "Раптовий занепад релігії: причини і що буде далі?" визначив, що в перші роки двадцять першого століття релігія, здавалося, була на підйомі. Крах комунізму і Радянського Союзу залишив ідеологічний вакуум, що заповнювався православним християнством у пострадянських державах. Обрання в Сполучених Штатах президента Джорджа Буша, євангелічного християнина, свідчило про те, що євангельське християнство ставало політичною силою в країні. А теракти 11 вересня привернули міжнародну увагу до сили політичного ісламу в мусульманському світі [3].

Піппа Норріс проаналізувала дані про релігійні тенденції в 49 країнах, включаючи субнаціональні території, такі як Північна Ірландія, щодо яких було отримано дані опитування з 1981 до 2007 року включно (у цих країнах проживало 60 відсотків населення світу). Автори не знайшли повсюдного відродження релігії, але, незважаючи на твердження, що більшість країн з високим рівнем доходів стали менш релігійними, знайшли, що в 33 з 49 країн, які вони вивчили, люди стали більш релігійними за ці роки. Так було в більшості колишніх комуністичних країн, у більшості країн, що розвиваються, і навіть у країнах з високим рівнем доходів. Результати ясно показали, що індустріалізація і поширення наукових знань не призвели до зникнення релігії, як колись припускали деякі вчені [5].

Але з 2007 року все змінилося з дивною швидкістю. Приблизно з 2007 до 2019 року включно переважна більшість досліджуваних країн – 43 із 49 – стали менш релігійними. Зниження віри не обмежувалося країнами з високим рівнем доходів і спостерігалось в більшості країн світу.

Багато людей більше не вважають релігію необхідним джерелом підтримки і змісту свого життя. Навіть Сполучені Штати, що довгий час вважалися доказом того, що економічно розвинуте суспільство може бути сильно релігійним, тепер приєдналися до інших багатих країн у їхньому відході від релігії. Цю тенденцію рухають кілька сил, але найдужча з них – це ослаблення переконань, тісно пов'язаних з імперативом підтримки високої народжуваності. Сучасні суспільства стали менш релігійними почасти тому, що їм більше не потрібно дотримуватися гендерних і сексуальних норм, що основні світові релігії поширювали століттями.

Хоча деякі релігійні консерватори попереджають, що відступ від віри призведе до краху соціальної згуртованості і моралі, докази не підтверджують це твердження. Менш релігійні країни, як правило, менш корумповані і мають більш низький рівень убивств, ніж більш релігійні. Зайве говорити, що сама релігія не заохочує корупцію і злочинність. Це явище відбиває той факт, що в міру розвитку суспільства виживання стає більш безпечним: голод, колись поширений, стає рідкістю; збільшується тривалість життя; зменшуються убивства й інші форми насильства. І в міру підвищення цього рівня безпеки люди стають менш релігійними.

Дослідження Рональда Ф. Інглхарта, опубліковане в 2011 році, порівнювало рівні релігійних переконань за статистикою 1981 р. із результатами опитувань, починаючи з 2007 року, за період приблизно чверть століття. В опитуванні респондентів просили вказати, наскільки

важливий Бог у їхньому житті, вибравши значення по шкалі від одного – "Зовсім не важливо" – до десяти – "Дуже важливо". Вивчення того, як рівень релігійності країни змінюється з часом, призвело до деяких разючих результатів. У більшості опитаних країн спостерігається ріст віри у важливість Бога. Найбільший ріст був у колишніх комуністичних країнах. Наприклад, з 1981 до 2007 року включно середній бал релігійності болгарської публіки виріс з 3,6 до 5,7. У Росії він виріс з 4,0 до 6,0. Частково цей ріст релігійності був відповіддю на різке зниження економічної, фізичної і психологічної безпеки, що відбулося після розпаду Радянського Союзу; релігія заповнювала ідеологічний вакуум, що залишився після краху комунізму. Релігійні переконання також збільшилися в багатьох країнах, що розвиваються, за межами колишнього Радянського Союзу, включаючи Бразилію, Китай, Мексику і Південну Африку. З іншого боку, релігія занепадала в більшості країн з високим рівнем доходів [3].

З 2007 року спостерігається різка тенденція відходу від релігії. Практично у всіх країнах з високим рівнем доходу релігія продовжує занепадати. Водночас багато бідних країн разом з більшістю колишніх комуністичних держав також стали менш релігійними. З 2007 до 2019 року включно лише п'ять країн стали більш релігійними, тоді як переважна більшість досліджених країн рухалася в протилежному напрямку.

Індія – найважливіший виняток із загальної картини занепаду релігійності. Період дослідження приблизно збігається з поверненням до влади індіїстської націоналістичної партії Бхаратія Джаната, чий політичний курс прагне об'єднати національну ідентичність з релігійною ідентичністю. Уряд БДП виступає за політику, що дискримінує послідовників інших релігій, зокрема, численна мусульманська меншість Індії, поляризує громади і розпалює релігійні почуття.

Відхід від релігії відбувся серед американської громадянськості. З 1981 до 2007 року включно Сполучені Штати вважалися однією із самих релігійних країн у світі, де рівень релігійності мінявся дуже мало. З того часу Сполучені Штати продемонстрували найбільший відхід від релігії серед усіх країн, з яких є дані. Ближче до кінця початкового періоду дослідження середня оцінка американцями важливості Бога в їхньому житті становила 8,2 за десятибальною шкалою. Відповідно до дослідження, проведеного в США в 2017 році, цей показник упав до 4,6, що є різким зниженням. Протягом багатьох років Сполучені Штати були ключовим прикладом, що демонструє, що економічна модернізація не обов'язково призводить до секуляризації. За цим показником Сполучені Штати перебувають на 11 місці серед найменш релігійних країн.

Дослідники М. Вебер і Е. Дюркгейм пророкували, що поширення наукових знань розвіє релігію в усьому світі, але цього не відбулося. Для більшості людей релігійна віра була більш емоційною, ніж пізнавальною. І протягом більшої частини історії людства саме виживання було невизначеним. Релігія давала впевненість у тім, що світ перебуває в руках непогрішної вищої сили, яка обіцяла, що, якщо хтось буде дотримуватися правил, буде позитив. У світі, у якому люди часто жили на межі голоду, релігія допомогла їм упоратися із серйозною невизначеністю і стресом. Але в міру економічного і технологічного розвитку люди уникали голоду, долали хвороби і придушували насильство. Вони стають менш залежними від релігії, менш схильні миритися з її обмеженнями, через зменшення екзистенціальної незахищеності і росту тривалості життя [2; 6; 7; 8].

Секуляризація не відбувається відразу скрізь; це відбувається, коли країни досягли високого рівня екзистенціальної безпеки, і навіть у цьому разі рухається повільними темпами, коли одне покоління змінює інше, може навіть повернути назад, коли суспільства стануть більш релігійними, якщо вони будуть випробувати тривалі періоди зниження рівня безпеки. Секуляризація поступово відбувається з дев'ятнадцятого століття, починаючи із суспільств Західної Європи і Північної Америки, які були найбільш безпечними економічно і фізично, а потім поширилися.

Хоча секуляризація звичайно відбувається за умови швидких темпів зміни населення з покоління в покоління, може досягти переломного моменту, коли переважна думка змінюється і люди, за впливу сил конформізму і соціальних потреб, почнуть віддавати перевагу поглядам, проти яких вони колись виступали, що призведе до винятково швидких культурних змін. Недавно цей поріг досягли більш молоді і більш освічені групи в країнах з високим рівнем доходів.

Фактор підвищення рівня економічного і технологічного розвитку пояснює занепад релігії. У США політика частково пояснює спад. З 1990-х років Республіканська партія прагнула заручитися підтримкою, дотримуючись консервативних християнських позицій стосовно одностатевих шлюбів, абортів та інших культурних проблем. Але цей політичний заклик до релігійних виборців мав побічний ефект відштовхування інших виборців, особливо молодих, ліберальних щодо культурних відносин, від релігії [3].

Ці фактори змусили євангелістів побоюватися, що молоді люди масово залишать свої церкви, що прискориться ця тенденція. Римо-католицька церква, зі свого боку, втратила прихильників через власну кризу. Дослідницький центр Pew Research Center дослідив, що 92 відсотка дорослого населення США були інформовані про недавні повідомлення про сексуальне насильство з боку католицьких священників, близько 80 відсотків опитаних заявили, що, на їхню думку, ці порушення були "тривалими проблемами, що все ще існують". Відповідно, 27 відсотків опитаних католиків США заявили, що вони скоротили відвідуваність меси у відповідь на ці повідомлення (Pew Research Center. URL: [www.pewresearch.org](http://www.pewresearch.org)).

П. Норріс визначила, що основні світові релігії уявляли норми, які сприяли народжуваності, як абсолютні моральні правила, тому пручалися змінам. Люди повільно відмовлялися від звичних переконань і соціальних ролей, які вони знали з дитинства стосовно статі і сексуальної поведінки. Але коли суспільство досягло досить високого рівня економічної і фізичної безпеки, молоді покоління вирости, приймаючи цю безпеку як належне, норми народжуваності відступили. Ідеї, практика і закони, що стосуються гендерної рівності, розлучень, абортів і гомосексуалізму, швидко змінюються [4].

У звітах Світового огляду цінностей (World Values Survey) можна побачити глибоку трансформацію. В опитуванні використовується десятибальна шкала, заснована на прийнятті кожною країною розводів, абортів і гомосексуалізму. Переламний момент міститься приблизно в середині шкали, на рівні 5,50: більш низькі бали вказують на те, що більшість жителів країни дотримуються консервативніших поглядів, а більш високі бали вказують на те, що більшість дотримується ліберальніших поглядів, заснованих на особистому виборі. Приблизно в 1981 р. більшість у кожній країні підтримувала норми, які сприяють народжуваності. Навіть у країнах з високим рівнем доходу середній бал варіювався від 3,44 (Іспанія), 3,49 (США), 3,50 (Японія), 4,14 (Вели-

ка Британія) і 4,63 (Фінляндія) до 5,35 для Швеції (WVS Database. URL: [www.worldvaluessurvey.com](http://www.worldvaluessurvey.com)).

Проте відбувалися глибокі зміни. До 2019 року середній бал Іспанії виріс до 6,74, США – до 5,86, Японії – до 6,17, Великої Британії – до 6,90, Фінляндії – до 7,35 і Швеції – до 8,49. Показники були нижчі ніж точка 5,50 за першого опитування, усі вони були вищими від неї до 2019 року. Ці цифри пропонують спрощену картину складної реальності, але вони передають масштаби недавнього прискорення секуляризації.

Тенденція поширилася на весь інший світ. Проте населення 18 країн з мусульманською більшістю перебувало набагато нижче від критичної точки, залишаючись релігійним, прихильником збереження традиційних норм, які стосуються статі і народжуваності. Навіть контролюючи економічний розвиток, країни з мусульманською більшістю є трохи релігійнішими, консервативнішими в культурних відносинах, ніж за середнім показником.

В Україні соціально-політична інтенціональність комунікації релігійних організацій проявляється через інституціональні і неінституціональні форми впливу. До форми інституціонального впливу належать: візити та зустрічі офіційних представників релігійних і міжрелігійних (ВРЦРО) організацій з політичними лідерами та високопосадовцями України, зарубіжжя та інформатизація міжнародної громадськості про стан справ в державі та позиції релігійних організацій; здійснення капеланської роботи, підтримка (моральна, матеріальна) релігійними організаціями військових та волонтерів у поєднанні з постійним вихованням патріотизму та національної ідеї; діяльність релігійних організацій спрямована на формування світогляду вірян, зокрема політичного (наприклад, проведення соціальних та освітніх заходів та ініціатив релігійними організаціями щодо соціально-політичних проблем та питань в державі) [1, с. 12].

Дослідження ціннісно-релігійних засад сучасного зовнішньополітичного процесу засвідчило, що вплив ідей, ідеалів на політичну реальність досить значний, не зводиться винятково до сфери політичної культури, спираючись на розмитіше розуміння в суспільній свідомості ідеалу справедливого суспільного устрою, реалізованого в різних тенденціях трансформації політичної риторики.

#### Список використаної літератури

1. *Гриньків М. В.* Вплив релігійних організацій на політичний процес в Україні: автореф. дис. ... канд. політ. наук : 23.00.02 / Гриньків Марія Володимирівна. – К., 2018.
2. *Durkheim Emile.* The Elementary Forms of the Religious Life / Emile Durkheim. – London : George Allen & Unwin, 2012.
3. *Inglehart Ronald F.* Giving Up on God. The Global Decline of Religion [Electronic resource] / Ronald F. Inglehart // Foreign Affairs. September/October 2020, Mode of access: <https://www.foreignaffairs.com/articles/world/2020-08-11/religion-giving-god/>
4. *Norris Pippa.* Cultural Backlash / Pippa Norris and Ronald Inglehart. – New York : Cambridge University Press, 2019.
5. *Norris Pippa.* Sacred and Secular: Politics and Religion Worldwide / Pippa Norris and Ronald Inglehart. – New York : Cambridge, 2004
6. *Weber Max.* Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Religionssoziologische Skizzen. Einleitung. Der Konfuzianismus I, II / Max Weber // Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. – Band 41., Heft 1. – 1916.
7. *Weber Max.* The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism / Max Weber. – Los Angeles : Roxbury Publishing; 2002.
8. *Zaleski Pawel.* Ideal Types in Max Weber's Sociology of Religion: Some Theoretical Inspirations for a Study of the Religious Field / Pawel Zaleski // Polish Sociological Review. – 2010. – № 3(171).

#### References

1. *Grin'kiv, M. V.* *Vplyv religijnih organizacij na politichnij proces v Ukraini* (The influence of religious organizations on the political process in Ukraine). Kiv, 2018.
2. *Durkheim, Emile.* *The Elementary Forms of the Religious Life.* London, George Allen & Unwin, 2012.
3. *Inglehart, Ronald F.* *Giving Up on God. The Global Decline of Religion.* *Foreign Affairs.* September/October 2020, available at: <https://www.foreignaffairs.com/articles/world/2020-08-11/religion-giving-god/>
4. *Norris, Pippa and Inglehart, Ronald.* *Cultural Backlash.* New York, Cambridge University Press, 2019. P. 20.

5. Norris, Pippa and Inglehart, Ronald. *Sacred and Secular: Politics and Religion Worldwide*. New York, Cambridge, 2004.
6. Weber, Max *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*. Los Angeles, Roxbury Publishing, 2002.
7. Weber, Max. *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*. Religionssoziologische Skizzen. Einleitung. Der Konfuzianismus I, II. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. 1916, Band 41, Heft 1.

8. Zaleski, Pawel. *Ideal Types in Max Weber's Sociology of Religion: Some Theoretical Inspirations for a Study of the Religious Field*. *Polish Sociological Review*. 2010, No 3(171).

Надійшла до редколегії 02.03.21

О. И. Ткач, д-р полит. наук, проф.

Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина

#### СООТНОШЕНИЕ ДЕМОКРАТИЗАЦИИ И РЕЛИГИОЗНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ

*Рассматриваются проблемы угроз религиозной безопасности. Религия как относительно независимая социально-культурная реальность требует защиты от внутренних и внешних угроз. Религиозная безопасность – это система условий, которое обеспечивает сохранение традиционной религиозной системы в границах упроченной нормы, которая сложилась исторически. Проблема религиозной безопасности была выявлена, когда случаи антигосударственной, антиобщественной деятельности религиозных объединений участились.*

*Для решения изложенных в статье проблем предлагались следующие исследовательские приемы: общенаучные методы – системный, структурно-функциональный, сравнительный, логические методы – эмпирическое, статистическое, прогностическое моделирование и анализ. Преимущество представлялось методу системного анализа, с помощью которого были определены особенности решения проблемы религиозной безопасности.*

*Показано, что, поскольку религия влияет на политику и право, уровень актуальности религиозной безопасности возрастает. В современных условиях переходных режимов религиозная система становится важным фактором политической стабильности. В особенности это касается традиционной религиозной системы, которая имеет историю развития, глубокую систему в народной культуре. В геополитическом противостоянии также важную роль имеет религиозный фактор. Ситуация требует мобилизации ресурсов религиозной безопасности общества. Среди задач – проблема подготовки идеологических кадров, например, политологов, философов, которые имеют способность противостоять идеологическому влиянию. Актуальной есть проблема формирования эффективной религиозной идеологии, которая учитывает геополитическое соперничество государств, усиления динамики духовной конкуренции, духовной экспансии.*

*Угроза религиозной безопасности состоит в том, что Латинская Америка, как один из центров католицизма в мире, стоит перед идеологическим выбором. С одной стороны, она может возвратиться в лоно римо-католической церкви. Поскольку в регионе возрастает уровень взаимосвязи государства и общества, существует необходимость в комплексе мероприятий с целью обеспечения религиозной безопасности. Раскрыты особенности путей и средств противодействия религиозной опасности. Власть направляет усилия на реализацию реформ, которые станут гарантией стабильного политического режима.*

*Ключевые слова:* политический процесс, религиозная безопасность, религиозный кризис, Латинская Америка, стратегии преодоления угроз религиозной безопасности, стабильный политический режим, религиозная концепция безопасности.

Oleg Tkach, Advanced Doctor in Political Sciences, Prof.  
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

#### THE RELATIONSHIP BETWEEN DEMOCRATIZATION AND RELIGIOUS SECURITY

*The article examines the problems of the components of the concept of threats to religious security, for example, which are transformed into concepts. Religion as a relatively independent socio-cultural reality needs protection from internal and external threats. Religious security is a system of conditions that ensures the preservation of the traditional religious system within the established norm that has historically developed. The problem of religious security was identified when the cases of anti-state, anti-social activities of religious associations became more frequent.*

*Methodology: The following research methods were used to address the issues set in the article: general scientific methods – descriptive, systemic, structural-functional, comparative, institutional-comparative; general logical methods – empirical, statistical, prognostic modeling and analysis; special methods of political science. The preference was given to the method of political-system analysis, by which the common and distinctive characteristics of the basic components of soft power strategies were identified, reflecting existing political, public, information and other challenges for international relations and global development.*

*Results. As societies develop from agrarian to industrial to knowledge-based, growing existential security tends to reduce the importance of religion in people's lives and people become less obedient to traditional religious leaders and institutions. Research of the problem by scientists. Religion is characterized by the historical predominance of Catholic Christianity (40 % of the world's Catholics in the region).*

*Conclusions. Although some religious conservatives warn that the retreat from faith will lead to a collapse of social cohesion and public morality, the evidence doesn't support this claim. Surprising as it may seem, countries that are less religious actually tend to be less corrupt and have lower murder rates than religious ones.*

*Keywords:* political process, religious security, religious crisis, strategies to overcome threats to religious safe, stable political regime, religious concept of security.



## ФІЛОСОФІЯ

УДК 1(091)  
DOI: 10.17721/sophia.2021.17.5

Г. В. Вдовиченко, д-р філос. наук, ст. наук. співроб.  
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна  
ORCID: 0000-0002-8532-7672  
e-mail: georgyvdivychenko@knu.ua

**ІСТОРІЯ КИЇВСЬКОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ШКОЛИ  
В УСНИХ СПОГАДАХ ЇЇ ТВОРЦІВ:  
СТУДІЇ З ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ ТА КУЛЬТУРИ КИЇВСЬКОЇ РУСИ**

*Присвячено академічним дослідженням творців Київської філософської школи С. Кримського та В. Горського з історії філософської думки та культури Київської Русі, які є важливою сторінкою відродження в Інституті філософії ім. Г. Сковороди АН УРСР у кінці 50-х – 80-х років ХХ ст. перерваних сталінським режимом студій з історії філософії України. Відновлені на початку епохи хрущовської "відлиги" генерацією філософів-шістдесятників УРСР переважно саме в згаданому інституті, вони, зокрема дослідження С. Кримського та В. Горського 80-х років ХХ – початку ХХІ ст., стали в незалежній Україні об'єктом уваги їхніх авторів у межах пілотних новаторських проектів з усної історії філософії.*

*Ініційовані Т. Чайкою в проекті "Усні історії філософів" автобіографічні відтворення С. Кримського та В. Горського, як і більш ніж десятирічний масив інтерв'ю першого всеукраїнської газети "День", є важливими альтернативними джерелами пострадянського – непідцензурного, історико-філософського – реконструювання становлення історії філософії України як академічної дисципліни у ХХ ст.*

*С. Кримський і В. Горський, осмислюючи в автобіографічному ключі власні більш ніж тридцятирічні "києворуські" студії, а саме – розкриваючи оригінальні візії "філософської культури" Київської Русі у світлі високої оцінки її "духовних світочів" як втілення християнських чеснот (В. Горський) та "софійності" української культури від часів Київської Русі як суб'єкта "греко-слов'янського типу європейської культури" (С. Кримський), акцентували увагу на винятковій ролі у своєму науковому й особистісному розвитку етичних засад і моральнісних ідеалів цього етапу давньоукраїнської культури як важливого джерела і взірця соціокультурного поступу України.*

**Ключові слова:** історія філософії України, філософія Київської Русі, Київська філософська школа, Інститут філософії ім. Г. Сковороди АН УРСР, "Усні історії філософів", Т. Чайка, П. Копнін, В. Шинкарук, С. Кримський, В. Горський.

**Постановка проблеми.** Київська філософська школа як інноваційний академічний проект директорів Інституту філософії ім. Г. Сковороди АН УРСР П. Копніна (1962–1968) і В. Шинкарука (1968–2001) стала одним із наукових та громадських суб'єктів українських культурно-, націо- і державотворення від часів "залізної завіси" – початку "холодної війни" до її закінчення. Важливу роль у поступі і самовизначенні цієї школи як чільного ідейно-організаційного академічно-вишівського столичного осередка інституціоналізації вітчизняної філософської традиції як національної у другій половині ХХ – на початку ХХІ ст., відіграв, на наш погляд, етап активізації у 40-х – 60-х років ХХ ст., зокрема в УРСР та в СРСР загалом, світового антикомуністичного і правозахисного руху. Яскравим їх втіленням у тогочасній Україні став національно-культурний і правозахисний рух шістдесятників, помітним елементом якого була науково-громадська діяльність генерації філософів-шістдесятників, творців згаданої школи, як-от дисидентів В. Лісового, Є. Пронюка та їхніх колег з відділів історії філософії України й логіки і методології науки згаданого інституту, зокрема і С. Кримського та В. Горського. За власним визнанням вони не були дисидентами, але водночас активно долучились до відродження перерваної сталінським режимом у 30-х роках ХХ ст. інституціоналізації репресованим "філософським фронтом" УСРР доби "Розстріляного Відродження" національної філософської традиції, зокрема й історії філософії України як академічної дисципліни.

Активні учасники ініційованих у середині 50-х років ХХ ст. – на початку хрущовської "відлиги" директором Інституту філософії ім. Г. Сковороди АН УРСР Д. Остряниним (1952–1962) перших повоєнних академічних досліджень з історії філософії України, системно реалізованих ними і їхніми колегами у 60-х – 80-х роках ХХ ст., що охоплювали її розвиток від Середніх віків до радянського часу, С. Кримський і В. Горський спільно

присвятили чималу увагу вивченню філософської спадщини Київської Русі та культурфілософському аналізу місця і ролі цієї епохи у вітчизняній та світовій історії й культурі. Одні з перших та найвідоміших дослідників цієї тематики в радянській і сучасній вітчизняній філософії, вони в кількох циклах інтерв'ю вже в незалежній Україні, передусім – в ініційованих колегою з інституту Т. Чайкою в проекті "Усні історії філософів" в позаминулому десятилітті підсумкових автобіографічних відтвореннях [7, 19], вдалились до відвертого осмислення значення їх студій з історії філософської думки Київської Русі, її історії і культури, у власних житті та творчості, яке багато що уточнювало в їхніх колишніх підцензурних публічних позиціях в УРСР. З'ясовуючи цікаві, хоч і маловідомі, підсумки цього осмислення як відмінного від академічних історико-філософських підходів інтерсуб'єктивно-автобіографічного рефлексування радянського і пострадянського етапів своїх наукових пошуків, ми звертаємо окрему увагу на оригінальну специфіку спроб концептуалізування С. Кримським і В. Горським власних візій Київської Русі та її духовної спадщини.

**Аналіз досліджень і публікацій.** У центрі нашої уваги є опублікований Т. Чайкою, І. Голубович та низкою їхніх колег з вишів України масив інтерв'ю з творцями та діячами Київської філософської школи, переважно з С. Кримським [19], В. Горським [7], М. Кашубою [15] і Я. Стратій [23], а також їхніми колегами-сучасниками, насамперед Є. Головахою [4]. Висвітлюючи специфіку цих проектів усної історії філософії у світлі розгляду останніх їхніми авторами Т. Чайкою [26], І. Голубович [5], А. Кхелуфі [20] і обговорення на круглому столі часопису "Філософська думка" теми "Усна історія філософії: письмовий формат" [14] їхні новаторські ролі в філософській думці України, ми водночас окреслили погляди її знаних сучасних представників, наприклад С. Йосипенка, О. Вдовиної і М. Симчика, на поступ історії філософії України як академічної дисципліни

ліни, зокрема студій з історії філософської думки Київської Русі, в XX – на початку XXI ст. Комплексний розгляд вагомим внеску С. Кримського і В. Горського до останніх на основі їхнього інтерв'ю Т. Чайці сполучено з вивченням дотичних до жанру усної історії філософії інших інтерв'ю цих науковців, а саме: зібраного в останньому прижиттєвому виданні публікацій С. Кримського [18] масиву його інтерв'ю газети "День" кінця 90-х років XX ст. – 2000-х років та діалогів із В. Сильвестровим і К. Сіговим у виданні [19] і вміщених у збірнику [3] інтерв'ю В. Горського М. Бриниху і Ю. Завгородньому. Крім присвячених С. Кримському і В. Горському мемуарів їхніх учнів і колег у виданнях [3, 19], зокрема й спогадів А. Горак [6], В. Табачковського [24] і В. Шинкарука [28], ми задіяли низку спроб системного оцінювання їхнього наукового доробку, наприклад передмови П. Йолона та М. Ткачук до біобібліографічних покажчиків [8, 17] і публікації Т. Лютого [21] і Т. Целік [26].

**Мета статті** полягає у відтворенні на матеріалах усних спогадів творців Київської філософської школи С. Кримського і В. Горського, зокрема їхнього інтерв'ю в проєкті "Усні історії філософів" Т. Чайки, підсумкового автобіографічного переосмислення ними значення власних "києворуських" студій 80-х років XX – початку XXI ст. у їхньому житті та науковій творчості в контексті аналізування утвердження державності України.

**Виклад основного матеріалу дослідження.** Усна історія філософії, яка, на думку більшості учасників ініційованого часописом "Філософська думка" в 2019 р. "круглого столу" на тему "Усна історія філософії: письмовий формат", зокрема її перших розробників та піонерів апробування в Україні Т. Чайки, І. Голубович, А. Кхелуфі та К. Зборовської, ще не є філософською дисципліною, стала за минуле десятиліття провідним неklasичним альтернативним історико-філософським підходом/джерелом/жанром у системно розгорнутому власне в Україні вивченні передусім історії Київської філософської школи. Висловлені під час вказаного обговорення думки щодо значного потенціалу усної історії філософії: від визнання її за "вкрай важливий ресурс для історика філософії" (В. Хома) до відзначення її безумовної актуальності з огляду на відносність "офіційної історії", її повсякчасне викривлення на користь наявної ідеології чи просто "політики партії", недостовірність джерел та наявність суперечливих свідчень чи фактів (К. Зборовська), – знайшли високосимволічне узагальнення у визнанні звернення до неї поверненням до витоків філософії (Р. Мироненко).

Наявна у виступах учасників "круглого столу", наприклад С. Йосипенка, О. Хоми, В. Хоми, а також І. Голубович та А. Кхелуфі, висока оцінка здобутків проєкту "Усні історії філософів" Т. Чайки як, по суті, новаторки в цій галузі, охоплювала переважно представлені у виданнях [7, 19] перші автобіографічні конструкції С. Кримського і В. Горського як підсумковий інтерсуб'єктивний непідцензурний аналіз власних життєвих шляхів і наукових доробків.

Високо оцінено – як "піонерський крок" – в Україні (О. Хома) і "знакову" діяльність Т. Чайки: ініційована нею "низка глибоких інтерв'ю з визначними філософами", що "надихнула" Студентське товариство усної історії філософії (В. Хома), передусім повністю оприлюднені її "новаторські цикли інтерв'ю" з С. Кримським і В. Горським (І. Голубович), досить повільно стає предметом системного дослідження. Водночас сучасні авторитетні фахівці з відділу історії філософії України згаданого інституту, – його завідувач С. Йосипенко і його колеги О. Вдовина та М. Симчич, зауважили у статті [12], що мемуари творців згаданого школи та їхніх

колег, передусім "персональні спогади сучасних філософів" А. Горак [6], В. Табачковського [24], В. Лісового, П. Йолона та Я. Стратій, як і самого В. Горського, "про радянське минуле" вже на початку минулого десятиріччя стали джерельною основою дискусій у вітчизняному експертному середовищі щодо радянської філософії. Виокремлюючи чотири періоди розвитку історії філософії України як галузі наукового дослідження та академічної дисципліни від 50-х років XX ст. до 2000 р. і вказуючи, що на третій із них як на "другий період сталого функціонування" в 1973–1990 рр. і припало "відкриття" філософської думки Київської Русі як "нового предмета", автори статті зауважили, що його методологічні наслідки мали значення, що виходило за межі цього періоду у зв'язку з розробленням В. Горським, а потім і його апологетами, концепції "філософської культури" Київської Русі.

Вважаючи цей предмет, або, за С. Йосипенком [13], напрям досліджень згаданого відділу з 80-х років XX ст. як одну із зароджених у пізнорадянський період чільних тем історико-філософських студій в УРСР, складником канону історії філософії України, а В. Горського – його натхненником, організатором і найавторитетнішим фахівцем, О. Вдовина так оцінила ідейну специфіку етапу його "систематичного становлення": "Початок активних студій давньоруської філософської думки значною мірою обумовлений ідеологічним кліматом, у якому історія філософії України існувала в 1970-х – 80-х роках, а конкретним поштовхом до них був широко святкований ювілей 1982 року – 1500-ліття Києва (типова радянська традиція "цифрової символіки" та наукових й інших здобутків "до ювілею") ... ювілей Києва було використано як вдалий привід для актуалізації теми спільності культур трьох братніх народів (українського, російського та білоруського), а також теми міжслов'янської єдності (найчастіше із залученням болгарського народу). При цьому саме в міжслов'янській єдності та спільному східнослов'янському джерелі, яким була давньоруська культура, убачали основу самобутності українського народу, що було достатньо важливим з огляду на протистояння різним "буржуазно-націоналістичним перекиривленням" закордонних дослідників [1, с. 49]. Яскравою ілюстрацією цих висновків став вихід у світ саме в столиці УРСР знакової офіційно-наукової – виразно атеїстичної і водночас джерелознавчо і фактографічно ґрунтовної праці "Мислителі Київської Русі" (1981) О. Замалеєва та В. Зоца, присвяченої "1500-річчю Києва", яка передувала появі праць В. Горського і С. Кримського на цю тему.

Виходячи у відчутно заполітизованому розгляді пов'язаної переважно з Києвом історії "філософської думки Київської Русі" від "духовної культури східних слов'ян" до часу, коли "Русь остаточно розпалась на кілька князівств", з концепції В. Мавродіна про існування єдиного східнослов'янського етносу давньоруської народності, яка є спадкоємицею "великодержавної парадигми XIX–XX ст.", що розвиває ідеї київських богословів XVII–XVIII ст. І. Гізеля про "православноросійський" народ і Ф. Прокоповича про триєдиний славеноросійський народ, автори праці постулювали тезу про єдиний "руський народ" і "руську землю" з давньокиївським і московським етапами їхнього поступу шляхом зміцнення "руської державності". Оминаючи увагою, по суті, майже всі відомі на той час українські україномовні і російськомовні джерела з історії та культури Київської Русі за вельми небагатьма винятками, як-от студії Ю. Асєєва і А. Бичко, О. Замалеєв та В. Зоц зосередили основну увагу на власне російськомовному масиві досліджень російських і радянських науковців XIX–XX ст., зокрема академіків Д. Ліхачова та їхнього, по суті, співавтора

Б. Рибаківа. Апелюючи до праць одного з перших дослідників філософії Київської Русі в Російській імперії та СРСР М. Тихомирова, а також задіюючи дослідження науковців Відділення російської мови і словесності Російської АН (згодом АН СРСР), й інших радянських – уже класиків, знавців киеворуської історії та культури, як В. Адріанова-Перетц, Е. Гранстрем, І. Єрьомін, А. Львов, Б. Рамм й ін., – вони закладали підвалини становлення російської пострадянської гуманітаристики в галузі філософії, що її показовим здобутком стала серія історико-філософських досліджень М. Громова і В. Мількова [11].

В. Горський і С. Кримський, які спирались у своїх киеворуських студіях на досвід цієї праці і згаданих тут, а також багатьох інших, багато в чому високоінформативних і авторитетних першоджерел, зокрема на такі серії, як Повне зібрання руських літописів, Пам'ятки давньоруської церковно-повчальної літератури, Пам'ятки руського права, були, на відміну від партноменклатурних столичних науковців – авторів згаданої монографії, чільними діячами генерації філософів-шістдесятників УРСР. Свідки й дотичні до однойменного правозахисного та національно-культурного руху – колеги і знайомі як українських дисидентів В. Лісового, І. Світличного, І. Дзюби, так і доволі широкого кола нонконформної радянської інтелігенції – від В. Некрасова до О. Зінов'єва й М. Мамардашвілі, були свідками ініційованого творцями "Розстріляного Відродження" М. Рильським, П. Тичиною і насамперед М. Бажаном у 50-х – 60-х роках ХХ ст. виходу в світ під маркою АН УРСР перших академічних багатотомових українознавчих україномовних енциклопедично-довідникових видань, передусім "Української радянської енциклопедії: в 17 т." (1958–1965) та "Історії українського мистецтва в 6 т." (1966–1968), а також "Історії української літератури в 8 т." (1967–1971). Розпочате за епохи хрущовської "відлиги" відродження в УРСР традицій вітчизняної гуманітаристики ХІХ – першої третини ХХ ст. було міцно пов'язане з прізвищами добре відомих, зокрема С. Кримському і В. Горському, дослідників історії і культури Київської Русі, як, наприклад: Ю. Асєєв, М. Браїчевський, С. Висоцький, Г. Логвин, Л. Махновець, О. Мишанич та інші, наступниками яких стали І. Ісиченко, Н. Нікітенко, В. Корнієнко, Т. Целік та нові генерації науковців незалежної України.

Ініційований ними комплексний критичний перегляд великодержавного концепту "трьох братніх народів" на основі аналізу давньоукраїнських: історії, літератури, образотворчого мистецтва, архітектури і фольклору, як, наприклад, у праці "Храм української культури (філософія семіосфери)" (1995) І. Мойсєєва, до якої С. Кримський написав передмову "Осяйні смисли", справив відчутний вплив на формування його та В. Горського концепцій у царині киеворуських студій. Ще на світанку горбачовської "перебудови" в московському журналі "Філософські науки" побачила світ їхня перша спільна публікація з цієї близької їм обох теми "Філософські ідеї у вітчизняній середньовічній культурі" (1985). Розміщена у виданому в рік проголошення незалежності України науковому збірнику "Вітчизняна філософська думка ХV–ХVІІ ст. і грецька культура" (1991), їхня нова розвідка "Софія Київська в контексті історико-філософського дослідження" засвідчила ідейну спорідненість їхнього "софіїно"-києвоцентрично-проукраїнського, відчутно прохристиянського, але ж ніяк не великодержавно-шовіністичного чи атеїстично-політизованого наукового пошуку. Підбиваючи в ній підсумки його радянського етапу, вони разом вийшли на знаковий рубіж плідного розроблення пострадянських – непідцензурних – "києворуських" студій, у яких активно використовував-

ся зарубіжний досвід. Більш ніж шістдесятирічна ідейно-світоглядна еволюція В. Горського, ґрунтовно висвітлена у виданні [3], як у статтях (В. Даренського, В. Менжуліна, І. Лисого й ін.) та спогадах (Ю. Завгороднього, О. Киричка, В. Котусенка, М. Мінакова, В. Янцена й ін.), так і в інших публікаціях, зокрема, у мемуарах В. Табачковського [24], передмові М. Ткачук [8], статтях О. Вдовиної [1] і Т. Целік [26] та інтерв'ю Я. Стратій [23], отримала в кожного з цих його учнів і колег оригінальне висвітлення зі спільним для них відзначенням вивченням ним "філософської культури" Київської Русі.

Упевнено рухаючись у науковому пошуку від розпочатого ним у 60-х роках ХХ ст. разом із багаторічним другом, академіком Болгарської Академії наук М. Бичваровим, спільного аналізу українсько-болгарських філософських зв'язків ХІХ ст. до осмислення в 80-х – 90-х роках ХХ ст. цих зв'язків за часів Київської Русі та Першого і Другого Болгарських царств, зокрема впливу ідей богомільства, св. Кирила, Методія та їхніх учнів і давньоболгарської християнської писемності, як, наприклад, "Збірника Симеона", на вітчизняну культуру Середніх віків, В. Горський звернув особливу увагу на "філософську культуру Київської Русі й Давньої Болгарії".

Розглядаючи в цьому контексті в кількох серіях статей тих років (передусім про "Слово о полку Ігоревім" та "Слово про Закон і Благодать"), у розділі "Філософська думка періоду Київської Русі (Х–ХІІІ ст.)" (видання "Історія філософії на Україні" в 3 т. Т.1. 1987) і головних монографіях (від "Філософські ідеї в культурі Київської Русі ХІ – поч. ХІІ ст." (1988) до "Святі Київської Русі" (1994) та "Біля джерел: нариси з історії філософської культури України" (2006)), – явище давньоукраїнської "філософської культури" Середніх віків, В. Горський вийшов на розгляд теми місця і ролі незалежної України, з огляду на її історичні зв'язки з культурами Західної Європи і Близького Сходу, у сучасному мультикультурно-глобалізованому світі. Порушуючи питання розвитку "ідеї української нації" і "національної самосвідомості", він осмислював їх паралельно із вивченням "специфіки давньоруського образу святості" й "моральнісних імперативів" у духовній культурі Київської Русі, як, по суті, особисто значущих для нього критеріїв розвитку громадян України як спадкоємців і продовжувачів киеворуської традиції.

У корштованому дослідниками життя і творчості В. Горського, як-от М. Ткачук [8], "гуманітарному повороті" філософії УРСР, переорієнтації радянської історико-філософської науки "від натуралізації до гуманізації", не менш значну роль, ніж дослідження В. Горського, відіграли і "києворуські" студії С. Кримського. Активно досліджувані молодими науковцями, зокрема Т. Лютим [21], життєвий шлях та творчість ученого дотепер уже глибоко висвітлювались його колегами й друзями М. Поповичем [19], Т. Чайкою [19], В. Малаховим [19], В. Сильвестровим [19], К. Сіговим [19], П. Йолоном [17] і В. Табачковським [24]. Багаторічний колега С. Кримського П. Йолон, переосмислюючи стрімкий розвиток "києворуських" студій С. Кримського від сплеску культурологічних та культурфілософських розвідок першої половини 90-х років ХХ ст. – статей "Культурні архетипи чи знання до пізнання" (1991), "Універсалії українського менталітету" (1992), "Лад культури: хронотопи і символи" (1992) та знакових публікацій 1994–1996 рр. ("Дім. Поле. Храм", "Осяйні смисли", "Під сигнатурою Софії" й ін.), до вже класичних здобутків кінцевого етапу ("Цивілізаційний розвиток людства" (2007), "Під сигнатурою Софії" (2008) й "Ранкові роздуми" (2009)), простежив ідейну еволюцію їх автора від осмислення "сюжетів, що розгортаються в галузі логіки і методології науки", до "культурологічного" й "соціогуманітарного" са-

мостійних напрямів наукової творчості. Зауважуючи, що перший реалізується через розгортання різних, але споріднених сюжетів – розробку проблем гносеології і філософії культури, а також історії українських філософії і національної культури, П. Йолон зазначив, що згодом ці сюжети синтезуються С. Кримським у дослідженнях з філософії духовності.

Сам В. Горський, визнаючи у публікації [10] С. Кримського за значного представника історії вітчизняної філософської думки з огляду на низку його найраніших публікацій, присвячених М. Гулаку, дослідження філософії мови О. Потєбні, доповіді, статті і монографії (у співавторстві з М. Поповичем та І. Драчем), яким належить помітне місце в сучасному скворородинознавстві, особливо відзначив його розвідки з філософського осмислення давньоруської культури. Зауважуючи, що східнослов'янська культура не знала професійних філософів, які репрезентували би своє бачення сенсубуттєвих проблем у вигляді завершених філософських систем, але високо цінуючи сформульовані давньоруськими любомудрами ідеї, що сукупно становлять філософськи значущі компоненти культури Київської Русі, В. Горський визнав з огляду на це, що "бачення світу Давньої Русі" С. Кримським та насамперед обґрунтування ним "софійної природи" "способу мислення давньоруських любомудрів", має для нас значення "вищої математики" історико-філософської науки. Показово, що саме в пострадянській період обидва ці наукові докладно розкрили поступ своїх "києворуських" студій у контексті автобіографічних – невідцензурних – інтерв'ю як до й під час, так і переважно після Помаранчевої Революції, що стали для них підсумковими і великою мірою сповідальними. Їх осердям є вже досліджені в наших статтях [29, 30] й опубліковані в виданнях [7, 19] діалоги з Т. Чайкою, яка понад сорок років була їхньою колегою та, по суті, ученицею.

Водночас у чималому за обсягом і не менш важливому за значенням масиві їхніх інтерв'ю кінця 90-х років ХХ-го – першого десятиріччя ХХІ ст., – бесідах В. Горського з М. Бринихом, Ю. Завгороднім та понад десятирічному спілкуванні С. Кримського з щоденною всеукраїнською газетою "День", які передували їхнім розмовам з Т. Чайкою та частково збіглися з ними, велими показово відбито темпоритм рефлексування ними власної причетності до суспільно-політичних змін в Україні як визнаних у вітчизняних експертному середовищі й, ширше, соціумі наукових і громадських авторитетів-інтелектуалів. Як своєрідний пролог до їхніх інтерв'ю Т. Чайці, що були реконструюваннями основних етапів їхньої інтелектуальної еволюції 30-х років ХХ – початку ХХІ ст. в останні роки життя, цей масив став, на наш погляд, підготовчим етапом цих інтерсуб'єктивних відтворень і водночас розгорнутим коментарем до їхніх останніх, зокрема "києворуських", студій. Кілька оприлюднених С. Кримським саме тоді публіцистично-наукових праць – від "Закликів духовності ХХІ ст." до "Ранкових роздумів" – були, на наш погляд, спільно наснаженими всім відомим нам спектром його інтерв'ю, у яких він апробовував настанови власних культурно-філософських роздумів.

В. Горський і С. Кримський як чільні представники першого з трьох виокремлених нами регіонально-міських кіл, інтерв'ююваних Т. Чайкою, – центральноукраїнського з центром у Києві, найповніше розкрили в них висок Київської філософської школи до вивчення філософсько-богословської думки Київської Русі, її історії та культури, у світлі аналізування власних – доволі складних, ідейно-світоглядних пошуків.

Студенти Київського державного університету сталінської й водночас постсталінської епох та учасники всіх трьох визначених Є. Головахою в його інтерв'ю [4] умовних періодів розвитку філософії в УРСР у 40-х – 80-х роках ХХ ст.: від сталінського "повоєнного" до "періоду, який починається з Копніна" як "вихід на сучасну філософську тематику" вже за хрущовської "відлиги", були одними з найвідоміших співробітників двох найнеконформніших відділів Інституту філософії ім. Г. Сковороди АН УРСР за директорства П. Копніна і В. Шинкарука. В. Горський, висвітлюючи в інтерв'ю Ю. Завгородньому власний науковий прогрес крізь призму оцінки своїх праць у відповідь на питання про взаємозв'язок між його студіями і ним: від монографії "Українсько-болгарські філософські зв'язки (друга половина ХІХ ст.)" (1966) і "Соціальне середовище та історико-філософський процес" (1969) до численних розвідок 80-х років ХХ ст. – початку ХХІ ст. з філософії Київської Русі, наголосив, що цікавився розвитком філософії у взаємодії з іншими компонентами культури людства в контексті пошуку обґрунтування культурологічного аспекту історії філософії. Визнаючи вже на початку інтерв'ю за улюблений науковий напрям досліджень саме історію української філософії, а саме "її найдавніші джерела, Київську Русь, філософські ідеї в культурі Київської Русі", і підкреслюючи, що залишався вірним усе своє життя історії української філософії, В. Горський зазначив, що "тяжіє до наших давніх традицій, започаткованих ще в Київській Русі, коли філософа вважали любомудром".

Оцінюючи філософію як специфічну сферу духовної діяльності людини, у якій з'ясовуються граничні підстави людського буття, зокрема наголошуючи, що "образ той шлях, який мені найближчий і як філософу, і як людині", – "образ святості як етичний ідеал", В. Горський присвятив розгляду цієї тези на основі своїх центральних киеворуських студій ("Філософські ідеї в культурі Київської Русі ХІ – початку ХІІ в.", "Нариси з історії філософської культури Київської Русі (середина ХІІ – середина ХІІІ ст.)" (1993) та "Святі Київської Русі") заключну частину інтерв'ю Т. Чайці під умовною назвою "Замість епілогу. Діти". Осмислюючи в ній явище філософської культури та наголошуючи, що саме її вивчення на прикладі Київської Русі стало основним предметом його шукань, В. Горський вкотре розкрив своє бачення "реальної історії філософії" саме як "історії життя вже дозрілої філософської ідеї у тілі філософської культури", "три шари" якої представлені "головними героями історії філософії": "мислителем чи любомудром", "професором філософії" та "філософом-теоретиком". Якщо перші з них є "носіями розрізаних ідей, які становлять підспудну основу всього розмаїття проблем культури", а другі є носіями філософського знання на щаблі "розвитку зародженої ідеї в певній філософській школі", то останні – це "видатні одиниці", які, за його словами, не лише оволодівають парадигмою шкільної філософії, але й спромагаються вийти за її межі і віднайти нове рішення, здійнявшись над нею.

Розглядаючи дві перші зі згаданих вище праць як "висвітлення цілісного періоду", що позначило його "загальний погляд на перші два століття історії вітчизняної філософії", В. Горський зауважив, що від "проблемного підходу" першої із них з намаганням накреслити в ній хоч "приблизні характеристики поглядів давніх русичів на світ, на людину, на історію", перейшов у другій до персоналізації цих найзагальніших положень поглядами окремих постатей, які представляють цей період, зокрема К. Туровського, К. Смолятича та Л. Жидяти.

Пояснюючи свій метод – від думки, від загального погляду йти до особистості, яка цей погляд репрезен-

тує, та наголошуючи, що в історико-філософському дослідженні головним героєм та об'єктом вивчення завжди є сам філософ як особистість, В. Горський зауважив величезне значення для себе осмислення життєвого досвіду "духовних світочів" Київської Русі – головних персонажів її агіографії: Ольги, Володимира Святославича "Великого", Бориса та Гліба, Антонія й Феодосія Печерських – як "ідеалу", орієнтуючись на який, "варто будувати моральний кодекс власного буття". Зазначаючи, що серед згаданих ним уявних образів "києво-руських святих" як "взірців тієї чи іншої етичної чесноти" у сенсі героїки найбільше вражають страсотерпці Борис та Гліб, В. Горський вказав на постійне інстинктивне наслідування ним життєвого шляху Феодосія Печерського як "трудництва в ім'я любові". За власним зізнанням Ю. Завгородньому, що він – син вихідця з єврейської ортодоксальної родини, не є релігійна людина, бо зростав у далекому від релігії контексті культури та виховання, В. Горський підкреслив, що його причетність із дитячих років до вкорінених у християнстві європейської і вітчизняної культур зумовили його надзвичайно високу та глибоку повагу до цієї релігії й її вірних.

Докладно висвітлюючи у обох інтерв'ю перипетії практичного втілення ним на посаді завідувача кафедри філософії і релігієзнавства НаУКМА давньої ідеї будувати філософію в Україні на ґрунті плідного діалогу зі здобутками європейських культур та філософії, В. Горський звернув особливу увагу на проблему взаємодії філософської й національної культур за умов глобалізації. Актуалізуючи цю проблематику в своїх публічних розмовах 90-х років ХХ ст., наприклад у бесіді з М. Бринихом, опублікованій у газеті "День" у 1998 р., він, що цікаво, визначив "суспільну увагу до філософії", якої "західній цивілізації гостро бракує", як "традицію слов'янської культури й духовності". Водночас В. Горський визнав, що вітчизняне суспільство внаслідок "краху комуністичної міфології" перебуває у стані ідеологічної кризи. Вдаючись того ж року на шпальтах того ж видання до аналізу засад згаданої міфології і її творця В. Ульянова-Леніна, С. Кримський, присвятив наступні понад тридцять інтерв'ю газеті "День" 2000–2010 рр. осмисленню порушених В. Горським тем у значно ширших історико-культурному й соціогуманітарному контекстах. Весь цей понад десятирічний масив інтерв'ю, який припав на такі важливі етапи у вітчизняному суспільно-політичному житті, як революційний перехід від доби олігархізації, крізь Помаранчеву революцію, до наростання та згасання націонал-патріотичного піднесення вже в кінці першої декади ХХІ ст., вирізняється наскрізним проведеньм теми киеворуських досліджень С. Кримського та загалом його загальної культурфілософської візії України, крізь критичне оцінювання ним її поточного кризового стану.

Відходячи від політичної злободенності та наскрізної публіцистичності, що певною мірою позначали ці його інтерв'ю, з огляду на присвячення більшої їх частини докладному висвітленню власної біографії від дитячих років у Артемівську (Бахмуті) до студентських років у Київському державному університеті й понад півстолітньої праці в Інституті філософії ім. Г. Сковороди АН УРСР, – в інтерв'ю Т. Чайці С. Кримський визначив свою духовну еволюцію як прихід від "правовірного гегельянства" крізь заняття математикою, логікою та культурою до "християнських цінностей". Присвячуючи три заключні частини інтерв'ю під умовними назвами "Близькі", "Концепція. Атакуючий огляд", "Етика кожного дня", і "Розмову, яка виявилась останньою", аналізу цієї еволюції у контексті переважно західноєвропейської історико-культурної спадщини, він окремо зупинився в

узивку "Роман з містом" першій з них саме на розгляді своїх "києворуських" студій. Ураховуючи досить сконденсований, порівняно з масивом його інтерв'ю газеті "День", виклад їх підсумків, зокрема майже повне оминання в розмові з Т. Чайкою власної культурфілософської візії українських націо- та культуротворення від Ренесансу до Романтизму, ми вдаємось до їх висвітлення на основі звернення до всіх згаданих вище інтерв'ю С. Кримського. Показово, що в них окреслено еволюцію його погляду на місце і роль України як "батьківщини індоєвропейських народів" і зони формування "великої християнської православної культури" в історії людства, зокрема на поточному її етапі епохи "ультрамоделерних квантових технологій" та розвитку "індустрії конструювання буття".

Осмислюючи більш ніж десятирічний важкий шлях повернення України до "людської цивілізації" у контексті її поточної "антропологічної кризи" – кризи "людських якостей", "самої людини", зумовленої тим, що в ХХ ст. відбулось "більше революцій у сфері культури, техніки, ніж за всю історію людства", він визнав найважливіше значення в ХХІ ст. "проблеми культури" як "засобу і способу виходу з кризи". Наголошуючи, що народження України як складової європейської цивілізації, – це передусім виховання "вільної, культурно-освіченої особистості", С. Кримський протиставив "надмірному посиленню політичного фактора в сучасному житті" потребу в заснованій на культурі "духовності". Оцінюючи й аналізуючи сучасну Україну як дуже специфічний полісистемний соціум, що виник і постав "на перехресті багатьох доріг", – від Київської Русі як "корабля, що крейсував між багатьма культурами", до України ХІХ ст., поділеної між Європою, євразійським простором і азійським деспотизмом, С. Кримський визнав важливу роль Київської Русі в утворенні відмінної від західноєвропейської нової – "греко-слов'янської православної цивілізації". Осмислюючи у своїх інтерв'ю газеті "День" феномен Київської Русі як "кордонної цивілізації" "на березі великого степового океану", яка "почала виробляти новий, греко-слов'янський, тип європейської культури", він звернув окрему увагу на давньоукраїнську писемність – київське літописання ("Повість времінних літ"), агіографію ("Життя Св. Володимира", "Печерський патерик"), ораторсько-проповідницьку прозу ("Слово про Закон і Благодать"), князівсько-дружинницький епос ("Слово про Ігорів похід"), пам'ятки правової думки ("Руська Правда") тощо, як на показові приклади професійно-культурного вияву архетипів української культури як "наскрізних структур" її історії.

Убачаючи свідчення на користь суб'єктності Київської Русі в згаданій цивілізації у тому, що "в літописі Нестора та "Слові про Закон і Благодать" Іларіона" "руси́нів" названо "новим народом, історично покликаним завершити утвердження християнства в світі", і підкреслюючи, що "загальна історична концепція" цього літопису зумовлювала те, що Київська Русь об'єднувалася, С. Кримський проілюстрував на прикладах "Слова про Ігорів похід", "Руської Правди" і "Печерського патерика" архетипні, на його думку, для української культури засновки: "індивідуальна свобода" – "свобода як гідність", "етична цінність особистості" та "сонячний промінь", або "світло" як "божественний початок". Зараховуючи до переліку цих архетипів "принцип еквівалентності Старого й Нового Заповіту" і визнаючи, що "сама на істинах Старого Заповіту ґрунтувалася вся історична концепція славнозвісного Нестора-літописця", він підкреслив, що "книжники Київської Русі" у своїх літописах оцінювали справи та вчинки осіб князівської влади в образах Старого Заповіту. Наголошуючи, що Київ – це "Боже Місто",

що "так само вічне, як Рим або Афіни", одне з тих найрідкісніших міст, що сформувались під знаком апостольського пророцтва, і узалежнюючи власне бачення Києва як "Другого Єрусалима" від визнання його за таке ще в "Житті Св. Володимира", головного персонажа якого було "схарактеризовано як другого Мойсея", С. Кримський висвітлює як в інтерв'ю газети "День", так і Т. Чайці свою концепцію походження Києва на основі проведення аналогії між іменами легендарних братів-засновників міста Кия, Щека, Хорива і "позначеної біблійними метафорами" "топографії історичних пагорбів, на яких виник Київ".

Ставлячи наголос, у контексті дослідження цієї проблеми і в багатьох своїх інтерв'ю газети "День", і в діалогах з Т. Чайкою, на значенні в її розгляді сакральної символіки давньоукраїнської архітектури Київської Русі, зокрема проводячи паралель між Золотими Брамами Києва та Єрусалима, крізь другу з яких "до Вічного Міста в'їхав Христос", він звернув основну увагу в розкритті цієї його візії на символіку Собору Св. Софії у Києві як головної пам'ятки церковного зодчества Київської Русі, що прямо відсилає до Єрусалиму. Визнаючи, що семантика середньовічного Києва "задана богородичним циклом", бо всі основні його храми "пов'язані з Богородицею", С. Кримський визначив образ Оранти-Богородиці як такий, що сягає старозаповітного прообразу "тримання" рук перед Богом" Мойсеєм символ Матері Божої, яка є Храмом для Премудрості Божої – Ісуса Христа, і наголосив, що в Соборі Св. Софії в Києві відображено архетипну для української культури "ідею онтологічного оптимізму". Досить докладно розкриваючи в переважній більшості згаданих вище інтерв'ю власне бачення втілення цього й інших архетипів у архітектоніці споруди собору та в системі його монументально-декоративних розписів – від символіки бань і всієї хрестово-купольної композиції споруди як "моделі світу" до головного образу Оранти з уміщенням над нею "позначенням Києва як другого Єрусалима" з сорок п'ятого псалма старозаповітної "Книги псалмів", – С. Кримський провів крізь свої культурфілософські роздуми червоною ниткою тезу про "Софію" як центр Києва – "розумної Ойкумени", як "альтернативи" "хаосу Степу".

Убачаючи унікальність ідейно-художньої концепції Собору Св. Софії в Києві в "поєднанні античних та християнських ідей", – у засвоєнні розробленої античною цивілізацією "концепції софійності світу", тобто розгляду світу як "тексту божественних значень" чи "мудрості буття" в її сполученні з ідеєю "онтологічного оптимізму" та апокатастасису саме як "благосного повернення людства до богоданої чистоти ще за земного життя", він визнав князівський Київ за "земну ікону небесного Єрусалима" та наголосив на провідній ролі "кримської Візантії" у ретрансляванні в Київську Русь "впливу християнства і християнської архітектури". Визнаючи Київ, у якому прожив більш ніж шість десятиріч, – від сталінської епохи до незалежної України, за "цілком незвичний регіон Землі", – "точку особливої історичної активності", місто, що проросло з верхньопалеолітичних поселень, С. Кримський розкрив Т. Чайці практику своїх багатолітніх блукань містом – "подорожування по перетинах різних часів у ньому" як "переключення" на "платонівську реальність" епох історії Києва від язичницької крізь князівську і барокову до сучасності. Переосмислюючи розвинуту в собі за ці роки загальнопсихологічну закономірність "зчитування" "інформації минулих часів" під час піших "систематичних довгих подорожей" Києвом та визнаючи "особливу залежність" від нього як свого "особистого міста", яке дає йому "можливість жити духовно і естетично", С. Кримський звернув увагу на

"видіння" образів "київських бань" християнських церков із власних снів як таких, що викликають у нього стан творчості "пси-груп".

Виходячи з визнання Г. Федотовим Києва за третю – "духовну" – "руську столицю", наприклад наголошуючи, що в Києво-Могилянській (згодом Київській Духовній) академії у XVII – на початку XX ст. "виховували духовних людей", він провів червоною ниткою крізь інтерв'ю газети "День" образ цього вищого навчального закладу, високо оцінений В. Горським як власна "золота мрія", як "фортеця української духовності" ранньомодерного часу. Не раз оцінюючи її як уособлення "програми П. Могили" із "синтезу західної та східної культури" – його "культурної реформи як шляху до національного відродження" по епосі Руїни, С. Кримський зауважив, що поруч із козащиною – "вирішальною силою захисту гетьманської державності", існує саме "духовний табір українських братств з їх академічним центром у Києві" як "культурний фактор", який "затверджував греко-слов'янську православну цивілізацію". Розглядаючи образи П. Могили і передусім Г. Сковороди як знакові для "європейського культурного синтезу" в Україні XVII–XVIII ст., він високо оцінив другого з них як діяча вітчизняної культури, який одним із перших у новоевропейській цивілізації "утвердив феномен мудрості", заступлений після античних часів "усеохопним проектом розсудливо-механічного тлумачення всього суцього". Указуючи на втілення ним у життя власного вчення як "дня філософської мудрості" з його ідеєю "софійного початку життя в його просвітленості надією та гармонією", С. Кримський визнав Г. Сковороду, а за його посередництва і нас, за нащадків та спадкоємців багатовікової традиції "духовної мудрості" Київської Русі.

**Висновок.** С. Кримський та В. Горський як чільні представники засадничої для становлення Київської філософської школи генерації філософів-шістдесятників УРСР та постаті-символи розвитку з 80-х років XX ст. вітчизняних академічних студій з історії філософії і культури Київської Русі висвітлили в ініційованих в незалежній Україні власних усних спогадах – автобіографічних реконструкціях, зокрема в проєкті "Усні історії філософів" їхньої колеги Т. Чайки, особливу роль у своїх життєвих творчості "києворуської" тематики їхніх більш ніж тридцятирічних наукових пошуків. Одні з найбільш провідних теоретиків та практиків "гуманітарного повороту" у філософській думці УРСР, які еволюціонували від марксистсько-ленінського і загалом просвітницького погляду на вітчизняну, передусім середньовічну, філософську спадщину до увиразнення специфіки філософської думки Київської Русі як, на думку М. Ткачук, своєрідного типу середньовічного антропологізму, С. Кримський і В. Горський разом виявили її особливості як "морально-філософсько-теологічного синкретизму". Виходячи із системного переосмислення давньоукраїнських християнських письменства, образотворчого мистецтва і архітектури Київської Русі, вони визнали цей етап за висхідний у історії українських філософії та культури. Визнаючи визначальне значення етичних засад і моральнісних ідеалів "києворуського" "любомудрія" у власних науковому та особистісному розвитку, С. Кримський і В. Горський спільно наголосили на їхній потенційно важливій культуротворчій ролі як "інваріантних цінностей" у соціокультурному поступі України в умовах її кризового входження до мультикультурно-глобалізованого світу.

#### Список використаної літератури

1. Вдовина О. Філософська думка Київської Русі очима українських радянських дослідників / Олена Вдовина // Філософська думка. – 2013. – № 1. – С. 48–56.

2. Вдовиченко Г. В. Сучасна культурологія перед викликом глобальних проблем // Культурологія : підручник / Г. В. Вдовиченко та ін.; за ред. А. Є. Конверського. – Харків : Фоліо, 2013. – С. 777–863.
3. Вілен Горський: дотики, смисли, споглядання : зб. наук. праць / за ред. М. Л. Ткачук ; упор. М. Л. Ткачук, Л. Д. Архипова. – Київ : Аграр Медіа Груп, 2011. – 387 с.
4. Головаха Є. Суб'єктивний погляд на українську філософію (Розмова із Ксенією Зборовською, Аміною Ххелуфі та Всеволодом Хоомою) / Євген Головаха // *Sententiae*. – 2017. – № 1 (XXXVI). – С. 173–214.
5. Голубович І. Усна історія філософії та усна історія філософів у соціокультурному та інтелектуальному контекстах / Інна Голубович // *Філософська думка*. – 2019. – № 6. – С. 105–114.
6. Горак А. Сорок сороков / Анна Горак. – Київ : Стило, 2009. – 365 с.
7. Горський В. Я прожил счастливую жизнь (Цикл інтерв'ю Т. А. Чайки) / В. С. Горський, Т. А. Чайка. – К. : Издательский дом Дмитрия Бураго, 2014. – 176 с.
8. Горський В. Біобібліографічний покажчик / Вілен Сергійович Горський ; уклад. Т. О. Патрушева ; авт. вступ. ст. М. Л. Ткачук. – К. : Вид. дім "KM Academia", 2000. – 32 с.
9. Горський В. Дещо про історію з історією філософії (суб'єктивні міркування з приводу ювілею) / Вілен Горський // *Філософська думка*. – 1998. – № 4. – С. 23–41.
10. Горський В. "Під сигнатурою Софії" / Вілен Горський // *Дух і Літера*. – 2006. – № 15–16. – С. 169–171.
11. Громов М. Н. Идейные течения древнерусской мысли / М. Н. Громов, В. В. Мильков. – СПб. : РХГИ, 2001.
12. Йосипенко С. Історія філософії України як галузь наукового дослідження і академічна дисципліна в 1950-х – 2000 роках / Сергій Йосипенко, Олена Вдовина, Микола Симчич // *Sententiae*. – 2011. – № 2 (XXV). – С. 108–119.
13. Йосипенко С. Відділ історії філософії України: від філософів Давньої України до сьогоднішнього / Сергій Йосипенко // *Філософська думка*. – 2016. – № 6. – С. 34–37.
14. Йосипенко С. Усна історія філософії: письмовий формат. Круглий стіл "Філософської думки" / Сергій Йосипенко, Ксенія Зборовська // *Філософська думка*. – 2019. – № 4. – С. 6–52.
15. Кашуба М. "Філософія – це квітка, яка розцвітає на тлі епохи" (Розмова з Павлом Бартуськом, Володимиром Олінкевичем і Олесею Смолінською) / Марія Кашуба // *Sententiae*. – 2017. – № 2 (XXXVI). – С. 154–170.
16. Конверський А. Філософська думка у Київському університеті / А. С. Конверський, І. В. Бичко, І. В. Огородник. – К. : Центр навчальної літератури, 2005. – 336 с.
17. Кримський С. Біобібліографічний покажчик (до 80-ліття з дня народження) / Сергій Борисович Кримський ; уклад. О. Лукашук, Л. Мелішкевич ; авт. вступ. ст. П. Йолон. – К. : Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України, 2010. – 36 с.
18. Кримський С. Про софіїність, правду, смисли людського буття : зб. наук.-публіцист. і філос. ст. / Сергій Кримський. – К. : Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України, 2010. – 464 с.
19. Кримський С. Б. Сергей Крымский: Наш разговор длиною в жизнь (Цикл інтерв'ю Т. А. Чайки) / С. Б. Кримський, Т. А. Чайка. – К. : Издательский дом Дмитрия Бураго, 2012. – 436 с.
20. Ххелуфі А. Науковий семінар студентського товариства усної історії філософії / Аміна Ххелуфі // *Sententiae*. – 2019. – № 2 (XXXVIII). – С. 215–218.
21. Лютій Т. Сенсожиттєвий універсум Сергія Кримського / Тарас Лютій // *Філософська думка*. – 2016. – № 6. – С. 122–129.
22. Никитенко Н. Древнейшие граффити Софии Киевской и время её создания / Надежда Никитенко, Вячеслав Корниенко. – К. : Інститут української археографії і історичного вивчення ім. М. С. Грушевського, 2012. – 232 с.
23. Стратій Я. Українська філософія на зламі епох (Розмова зі Ксенією Зборовською, Геннадієм Зінченком і Софією Дмитренко) / Ярослава Стратій // *Sententiae*. – 2018. – № 1 (XXXVII). – С. 183–217.
24. Табачковський В. У пошуках невтраченого часу (Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників) / Віталій Табачковський. – К. : ПАРАПАН, 2002. – 300 с.
25. Ткачук М. Інститут філософії в інтелектуальній біографії Вілена Горського / Марина Ткачук // *Філософська думка*. – 2016. – № 6. – С. 113–121.
26. Целік Т. До питання про історію української філософії (Вілен Горський як методолог історико-філософської медієвістики в Україні) / Тетяна Целік // *Sententiae*. – 2014. – Vol. XXX, Issue I. – С. 154–165.
27. Чайка Т. Дотор. Презентація проекту "Усні історії філософів" / Тетяна Чайка // *Філософська думка*. – 2009. – № 3. – С. 140–145.
28. Шинкарук В. "Хрущовська відлига" і нові тенденції в дослідженнях Інституту філософії АН України в 1960-х роках / Володимир Шинкарук // *Філософська думка*. – 1998. – № 4–6. – С. 5–22.
29. Vdovychenko Heorhii. Personal Dimensions of the Kyiv Philosophical School and its Images through the Voices of Memory / Heorhii Vdovychenko // *Future Human Image*. – 2020. – Volume 14. – P. 90–101. <https://doi.org/10.29202/fhi/14/11>
30. Vdovychenko Heorhii. Socio-Political Image of the Kyiv Philosophical School: from Internal Resistance to Open Attitude / Heorhii Vdovychenko // *Ukrainian Policymaker*. – 2020. – Volume 7. – P. 83–96. <https://doi.org/10.29202/up/7/10>

## References

1. Vdovyna O. (2013). *Filosofska dymka Kyjivskojji Rusi ukrajinskych radyanskych doslidnykiv* [Philosophical Thought of Kyevan Rus through the Eyes of Ukrainian Soviet Researchers]. *Filosofska Dumka*, 1, 48 – 56.
2. Vdovychenko, H. V. (2013). Rozdyl 6. Sychasna kulturologia pered vyklykom globalnych problem / *Kulturologia: pidrychnyk dlya studenty vyshchych navchalnych zakladyv* [Chapter 6. Modern culturology before the challenge of global problems. Culturology: Textbook for higher education / ed. by A. Konverskyj], Kharkiv, Folio.
3. Vilen Gorskyi: dotyky, smysly, spoglyadyannya: zbirnyk naukovykh prats [Vilen Horskyy: touches, meanings, contemplations: collection of scientific works (2011)], Kyiv, Agrar Media Group.
4. Golovakha, Y. (2017). Subyektivnyi poglyad na ukrainsky filosofiju (Rozмова z Ksenijeju Zborovskojju, Aminojju Khelufi ta Vsevolodom Khomaju) [Subjective view of Ukrainian philosophy (Conversation with Xenija Zborovska, Amina Khelufi and Vsevolod Khoma)]. *Sententiae*, 1 (XXXVI), 173–214.
5. Golybovych, I. (2019). Usna istorija filosofii ta usna istorija filosofiv y socioculturnomy ta intelektualnomy kontekstach [Oral History of Philosophy and Oral History of Philosophers in Socio-cultural and Intellectual Contexts], *Filosofska Dumka*, no 6. P. 105–114.
6. Horak, H. (2009). *Sorok sorokov* [Forty forties]. Kyiv, Stylos.
7. Horskyy, V. (2014). *Jya prozhyt shchaslyvyyu zhizn (Tsykl intervju Tatjany Chayki)* [I lived a happy life (T. A. Chayka Interview Cycle)]. Kyiv, Izdatelskyy dom Dmytrija Byrago.
8. Horskyy, Vilen Serhiyovych. *Biobibliografichni pokazhchyk (2000)* [Horskyy, Vilen Serhiyovych. Biobibliographic Index. Compiled by T. Patrusheva; Intro. by M. Tkachuk. (2000)]. Kyiv, Vydavnychi Dim "KM Academia".
9. Horskyy, V. (1998). *Deshcho pro istoriju z istorijeju filosofii (sybektivnyi mirkyvannya z pryvody juvileju)* [Something About History with the History of Philosophy (Subjective Reasoning about the Anniversary)]. *Philosophical Thought*, 4-6, 23 – 41.
10. Horskyy, V. (2006). "Pid sygnatroyj Sofii" ["Under the Signature of Sophia"], *Dukh i Litera*, 15–16, 169–171.
11. Gromov, M., Milkov V. (2001) *Ideynye techeniya drevnerusskoj mysli* [Ideological Currents of the Old Russian Thought], Sankt-Peterburg, RHGI.
12. Yosypenko, S., Vdovyna, O., Symych, M. (2011). *Istorija filosofii Ukrainy jak galyz naukovogo doslydzhennja i kademychna dystsyplina v 1950–2000 rokach* [History of Ukrainian Philosophy as a Sphere of Research and Academic Discipline in 1950–2000], *Sententiae*, 2 (XXV), 108 – 119.
13. Yosypenko, S. (2016). *Vidil istoriji filosofiji Ukrainy: vid filosofiv davnyoji Ukrainy do syogodennja* [Department of History of Philosophy of Ukraine: from ancient Ukraine to modern philosophers], *Filosofska Dumka*, 6, 34–37.
14. Yosypenko, S., Zborovska, X. (2019). *Usna istorija filosofiji: pysmovyi format* [Oral history of philosophy: written format], *Filosofska Dumka*, 4, 6–52.
15. Kashuba, M. (2017). "Filosofija – tse kvitka, jaka rozcvitaje na tli epochy" (Rozмова z Pavlom Bartusykom, Volodymyrom Olynkevychem i Oleseju Smolinskoju) ["Philosophy is a flower blooming against a background of an epoch" (Conversation with Pavlo Bartusiak, Volodymyr Olinkevych and Olesia Smolinska)], *Sententiae*, 2 (XXXVI), 154–170.
16. Konverskyi, A., Bychko, I., Ohorodnyk, I. (2005). *Filosofska dumka v Kijevskomy universyteti* (Philosophical Thought at Kiev University: History and Modernity. Kyiv, Tsentr navchalnoji literatury.
17. Krymskyi, Serhii Borysovych. *Biobibliografichni pokazhchyk (2000)* [Krymskyi, Serhii Borysovych. Biobibliographic Index, compiled by O. Lukashuk, L. Melishkevych. Intro. By P. Yolon (2010)]. Kyiv, H.S. Skovoroda Institute of Philosophy.
18. Krymskyi, S. (2010). *Pro sofiijnist, pravdy, smysly lyjdsogo byttja: Zbirnyk naukovo-publytsystychnych i filosofskych statej* [About Sophianic, Truth, Meanings of Human Existence: Collection of Scientific and Journalistic and Philosophical Articles], Kyiv, H. S. Skovoroda Institute of Philosophy.
19. Krymskyi, S. (2012). *Serhey Krymskyi: Nash razgovor dlinoju v zhyzn (Tsykl intervju Tatjany Chayki)* [Our conversation as long as life itself (T. A. Chayka Interview Cycle)]. Kyiv, Izdatelskyy dom Dmytrija Byrago.
20. Khelufi, A. (2019). Naukovyj seminar studentskogo tovarystva usnoj istoriji filosofiji (Scientific Seminar of the Student Society of Oral History of Philosophy), *Sententiae*, 2 (XXXVIII), 215–218.
21. Lyuty, T. (2016). *Sensozhytєvyy universym Serhija Krymskogo* [Sense-Vital Universum of Serhii Krymskyi], *Filosofska Dumka*, 6, 122–129.
22. Nikitenko N., Kornienko V. (2012). *Drevnejshje graffiti Sofii Kijevskoy i vremja jejyo sozhdannya* [The Oldest Graffiti of St. Sophia of Kiev and the Time of its Creation]. Kiev, M. S. Hrushevsky Institute of Ukrainian Archeography and Source Study.
23. Stratii, Y. (2018). *Ukrajinska filosofija na zlami epoch (Rozмова z Ksenijeju Zborovskojju, Gennadijem Zinchenkom i Sofijeju Dmytrenko)* [Ukrainian Philosophy on the Fracture of Epoch (Conversation with Ksenia Zborovska, Gennady Zinchenko and Sophia Dmitrenko)], *Sententiae*, 1 (XXXVII), 183–217.
24. Tabachkovskyy, V. (2002). *V poshykach nevrachenogo chasy (Narysy pro tvorchy spadschyny ukrajinskych filosofiv-shistdyatsytnykyv)* [In Search of Non-Wasted Time. Essays on the Creative Heritage of the Ukrainian Philosophers of the Sixties]. Kyiv: Vydavnytstvo PARAPAN.
25. Tkachuk, M. (2016). *Instytet Filosofiji v intelektualniy biografii Vilena Horskogo* [Institute of Philosophy in Vilen Horskyy's Intellectual Biography]. *Filosofska Dumka*, 6, 113–121.

26. Tselik, T. (2014). *Do pytannya pro istoriju ukrainskoyi filosofii (Vilen Horskyy yak metodolog istoriko-filosofskoyi medievistyky v Ukraini)* [On the History of Ukrainian Philosophy (Vilen Horskyy as Methodologist of Historical and Philosophical Medievalism in Ukraine)]. *Sententiae*, 1 (XXX), 154-165.

27. Chayka, T. (2009). *Dotork. Prezentaciya proekty "Usni istoriji filosofiv"* [The Touching. The Presentation of the Project "The Philosophers' Oral Histories"]. *Filosofska Dumka*, 3, 140 – 145.

28. Shynkaruk, V. (1998). *"Khryshchovs'ka vidlyga" I nivi tendentsii v doslidjenniyach Instytutu Filosofii Akademiji nauk Ukrainy v 1960-h rokah* ["Khrushchev Thaw" and New Trends in Research of the Institute of Philo-

osophy of the Academy of Sciences of Ukraine in the 1960s.]. *Filosofska Dumka*, 4-6, 5-22.

29. Vdovychenko, H. (2020). Personal Dimensions of the Kyiv Philosophical School and its Images through the Voices of Memory. *Future Human Image*, Volume 14, 90-101. <https://doi.org/10.29202/fhi/14/11>

30. Vdovychenko, H. (2020). Socio-Political Image of the Kyiv Philosophical School: from Internal Resistance to Open Attitude. *Ukrainian Policymaker*, Volume 7, 83-96. <https://doi.org/10.29202/up/7/10>

Надійшла до редколегії 05.03.21

Г. В. Вдовиченко, д-р филос. наук, ст. науч. сотр.

Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина

### ИСТОРИЯ КИЕВСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ШКОЛЫ В УСТНЫХ ВОСПОМИНАНИЯХ ЕЁ ТВОРЦОВ: ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРЫ КИЕВСКОЙ РУСИ

*Посвящено академическим исследованиям творцов Киевской философской школы С. Крымского и В. Горского по истории философской мысли и культуры Киевской Руси как важной странице возрождения в Институте философии им. Г. Сковороды АН УССР в конце 50-х – 80-х годов XX в. прерванных сталинизмом исследований по истории философии Украины. Возобновленные уже в начале эпохи хрущёвской "оттепели" поколением философов-шестидесятников УССР, главным образом именно в упомянутом институте, они, в частности, работы С. Крымского и В. Горского 80-х годов XX – начала XXI в., стали в независимой Украине объектом внимания их авторов в рамках пилотных новаторских проектов по устной истории философии.*

*Иницированные Т. Чайкой в проекте "Устные истории философов" автобиографические реконструкции С. Крымского и В. Горского, как и более чем десятилетний массив интервью первого всеукраинской газете "День", стали важными альтернативными источниками уже постсоветского – неподцензурного – реконструирования становления истории философии Украины как академической дисциплины в XX в. Осмысляя в автобиографическом ключе собственные более чем тридцатилетние "киеворусские" студии в качестве их ведущих инициаторов в Киевской философской школе, а именно – раскрывая оригинальные видения "философской культуры" Киевской Руси в свете высокой оценки её "духовных светочей" как воплощений христианских добродетелей (В. Горский), "софийности" украинской культуры со времён Киевской Руси как субъекта "греко-славянского типа европейской культуры" (С. Крымский), – они вместе акцентировали внимание на исключительной роли в своём научном и личностном развитии этических основ и нравственных идеалов этого этапа древнеукраинской культуры как важного источника и образца социокультурного развития Украины.*

**Ключевые слова:** история философии Украины, философия Киевской Руси, Киевская философская школа, Институт философии им. Г. Сковороды АН УССР, "Устные истории философов", Т. Чайка, П. Копнин, В. Шинкарук, С. Крымский, В. Горский.

Heorhii Vdovychenko, Advanced Doctor in Philosophical Sciences, Senior Researcher,

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

### HISTORY OF THE KYIV PHILOSOPHICAL SCHOOL IN THE ORAL RECOLLECTIONS OF ITS CREATORS: STUDIES IN THE HISTORY OF PHILOSOPHY AND CULTURE OF KYIVAN RUS

*The article deals with the academic research of the founders of the Kyiv philosophical school S. Krymskyi and V. Horskyy on the history of philosophical thought and culture of the Kyivan Rus as an important page of revival in the H. S. Skovoroda Institute of Philosophy in the late 1950s – 1980s of interrupted by the Stalinist regime studies on the history of philosophy of Ukraine. These studies, in particular the ones of S. Krymskyi and V. Horskyy in the 1980s – 2000s, were resumed at the beginning of the Khrushchev "thaw" era by the generation of philosophers of the sixties of the Ukrainian SSR and became the object of attention of their authors in independent Ukraine in the pilot innovative projects on the oral history of philosophy. The autobiographical reconstructions of S. Krymskyi and V. Horskyy initiated by T. Chaika in the project "The Philosophers' Oral Histories", as well as more than ten years of interviews of the first of them to the all-ukrainian newspaper "Day", became important alternative sources of post-Soviet – uncensored, historical and philosophical reproduction of the formation of the history of philosophy of Ukraine as an academic discipline in the 20<sup>th</sup> century.*

*Both of them interpreted there in an autobiographical way their own more than thirty years of "Kyivan Rus" studies as their two leading initiators in the Kyiv philosophical school. They revealed their original visions of the "philosophical culture" of Kyivan Rus in the light of the high appreciation of its "spiritual luminaries" as embodiments of Christian virtues (V. Horskyy) and "Sophianess" of Ukrainian culture since the times of Kyivan Rus as a subject of "European culture of the Greco-Slavic type" (S. Krymskyi). They jointly emphasized the exceptional role in their scholar and personal development of ethical principles and moral ideals of this stage of ancient Ukrainian culture as an important source and model of socio-cultural progress of Ukraine.*

**Key words:** the history of philosophy of Ukraine, philosophy of the Kyivan Rus, Kyiv philosophical school, H. S. Skovoroda Institute of Philosophy of the Academy of Sciences of the Ukrainian SSR, "The Philosophers' Oral Histories", T. Chayka, P. Kopnin, V. Shynkaruk, S. Krymskyi, V. Horskyy.

УДК 101.1:001:62

DOI: 10.17721/sophia.2021.17.6

І. П. Гудима, д-р філос. наук, проф.

Маріупольський державний університет, Маріуполь, Україна

ORCID: 0000-0002-6053-216X

e-mail: igorgudyma67@gmail.com

### ВИПАДКОВІСТЬ У СИСТЕМІ НАУКОВОГО ЗНАННЯ: СВІТОГЛЯДНИЙ ТА МЕТОДОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТИ

*Дослідницька увага зосереджена на сучасних інтерпретаціях явища випадковості та узагальненні результатів вивчення науковцями нелінійних процесів самоорганізації складних систем. Автор також намагається виявити сутнісне у витлумаченні статистичних закономірностей та, зрештою, довести, що останні презентують більш фундаментальний аспект реальності, аніж динамічні закони. Тематизація статті, вибір і застосування її теоретико-методологічних підходів обумовлені самим предметом думки і характером поставлених завдань. Узагальнені результати студіювання теми дають підстави для певного висновку – новий стиль наукового мислення, предметом якого є нелінійні процеси самоорганізації речовини, та метафізичні рефлексії з приводу змісту поняття "випадковість" у природознавстві дозволяють по-новому усвідомити природу навколишнього світу та його здатність до самоорганізації загалом та різних рівнях власного буття, що зумовлене його(світу) внутрішніми силами та властивостями.*

**Ключові слова:** наука, випадковість, закономірність, причинність, недетермінізм, флуктуація.

**Постановка проблеми.** Якісна зміна стану сучасної науки нині прямо пов'язана зі знаковими відкриттями в галузі фізики високих енергій та синергетики. Наявні

напрями науки обидва базуються на новому природничо-науковому розумінні нелінійних динамік самоорганізації складних систем. Перехід науки в нову фазу влас-



ного розвитку можна вважати воістину епохальним, позаяк на зміну традиційним лінійним (детерміністським) оцінкам взаємозв'язку й взаємообумовленості явищ і процесів дійсності, що безроздільно домінували в Європейській культурі з часу її виникнення, поступово надходить нове, більш глибоке розуміння природи реальності. Воно і в названій вище природничо-науковій, а також і в гуманітарній традиції тісно пов'язано із суттєвим переосмисленням феномену випадковості. Таке переусвідомлення традиційних уявлень, понять, концепцій має наслідком перехід до нової нелінійної парадигми мислення, змістом світоглядної орієнтації якої стало мінливе існування в його сталості та змінах.

У постнекласичній науці розпочинається радикальний перегляд методологічних засад природознавства, що зрештою спрямовується на зміщення акцентів в онтологічних принципах із сутності до існування. Формування нового стилю мислення та нової наукової картини світу [2, с. 500] дозволило більш глибоко збагнути саму природу реальності та наблизитися до розуміння нових, раніше невідомих рівнів структурної організації матерії. Слід зазначити, що у філософії виникнення та оформлення такого ґатунку ідей спонтанності розвитку матерії відбулось значно раніше, воно своїм корінням сягає ідей Епікура про мимовільне відхилення атомів. Однак живучість традиції загалом і, у суб'єктивному плані, сила інерції людського мислення зокрема, змушували окремих дослідників надто обачно здійснювати рецепцію нових ідей. Воліючи зберегти інтелектуальну репутабельність власної позиції, вони значущість власних студій прямо пов'язували з ідеями універсальності динамічних законів.

Отже, постала необхідність надати належну філософську оцінку новому стану розвитку науки та його теоретичному виправданню й обґрунтуванню, а також звернути увагу на тлумачення низки явищ, процесів, параметрів змінюваності речовини, яке має важливе значення для розкриття теми. З огляду на це **метою статті є** узагальнення змісту тих досліджень, які об'єднані навколо окресленого кола питань, а також порівняння і зіставлення сучасного стану розвитку природознавства з його попереднім етапом та оцінка останнього з нових методологічних позицій. Основним же **завданням** є з'ясування особливостей розуміння феномену випадковості в науці та філософська оцінка самого предмета цього мислення.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Поміж праць, які виступили важливими теоретичними джерелами та дозволили визначитись щодо тих пізнавальних прийомів та принципів організації дослідження, які сприяли би ефективному й адекватному вивченню значеної наукової проблеми, слід виокремити численні дослідження та публікації закордонних і вітчизняних учених і мислителів: І. Пригожина, І. Стенгерс, Л. Кузнецова, І. Добронравової, М. Можейка та інших.

**Виклад основного матеріалу.** У сучасному світі наука все менше нагадує архів беззаперечних істин, а стрімко перетворюється на мугутне знаряддя досягнення навколишньої дійсності, її явищ і процесів у всіх їхніх взаємозв'язках та взаємозалежностях. Вона постійно переоцінює факти, виявляє нові параметри змінюваності явищ, здійснює перевірки дослідів, висуває нові гіпотези, а згодом верифікує або ж, навпаки, спростовує їх. У прагненні збагнути природу реальності, зазірнути за грань відомого, людство у свій час відкрило для себе ймовірнісний світ – дивовижну царину законів і властивостей, що анітрохи не пояснювалися положеннями панівної до цього класичної механіки. Нові природничо-наукові дослідження показали фізичну реальність більш

складною, гнучкішою та значно багатограннішою, аніж це видавалося через призму застарілої наукової парадигми, змістом світоглядної орієнтації якої були строго детерміновані закономірності світобудови. Філософські ж рефлексії з приводу нового рівня розуміння об'єктивної реальності сприяли звільненню свідомості дослідників від тих методологічних штампів, що мали своїми засновками ідеї механістичного світорозуміння.

Відомо, що філософські концептуалізації детермінізму постулюють наявність об'єктивного взаємозв'язку й взаємообумовленості речей, явищ і процесів світу, до того ж причинність постає в них лише і тільки як момент всезагальної взаємозалежності. Шерегу об'єктивно наявних взаємозв'язків явищ дійсності не притаманна причинна обумовленість (скажімо, не спричиненими, у звичайному розумінні цього терміна, є відношення симетрії, функціонування елементів в системах тощо). Зміщення фокусу уваги в межах синергетичної парадигми на феномен нестабільності й випадковості в перебігу процесів світу спричинило закладання підвалин нового нелінійного стилю мислення та, відповідно, артикуляцію положень нелінійного детермінізму в основних дисциплінарних практиках – науці, філософії та релігії. Зміна онтологічних філософських ідей щодо характеру вихідної номології (фундаментальної закономірності світобудови) та перегляд традиційних поглядів на односторонність зв'язків та відношень у природі загалом заздячувало розвитку нерівноважної термодинаміки та запровадженню у науковій студії статистичних прийомів і операцій дослідження. Для переусвідомлення місця випадковості в перебігу процесів об'єктивного світу велику роль відіграла поява квантової механіки, де основною темою наукової зацікавленості була ймовірнісна (випадкова) поведінка мікрооб'єктів.

Абсолютизація динамічних законів, скажімо, у період становлення й розвитку класичної науки, які описують поведінку ізольованих й ідеалізованих об'єктів, продукувала положення механістичного детермінізму, де Всесвіт зіставлявся з годинниковим механізмом, дію якого можна цілком збагнути, звернувшись до законів динаміки Ньютона. Натомість вивчення випадковості у квантових процесах показало, що передбачення наукою набувають не достовірного, а тільки ймовірнісного характеру. Такий стан речей зумовлений функціонуванням низки випадкових чинників, яка існує в статистичних множинах, наприклад у масових заходах. Коли ж кинути ще більш ретроспективний погляд на минуле, то виявиться, що нівелювання ймовірності системно аргументувалося в міркуваннях видатного вченого П'єра Лапласа, у його уявленнях про жорстку однолінійно спрямовану дію динамічних законів. У системі його суджень причина необхідно зумовлює наслідок, а відтак майбутній стан об'єкта можна знати достеменно. Проте відомо, що людське пізнання в принципі не може охопити всю сукупність наявних явищ та процесів, в їхніх взаємозв'язках і взаємовідношеннях, а людина не в змозі осягнути всі ланцюжки каузальних зв'язків, підстав і наслідків, а відтак, думалося в той час, вона вимушена вводити поняття випадковості та ймовірності як міри власного незнання. Далі, механістична методологія класичної фізики, де абсолютизувалася необхідність та одночасно гранично применшувалася випадковість, у світлі нових наукових відкриттів осуджувалася науковцями за її надмірне спрощення, майже карикатурне відображення об'єктивної реальності [4, с. 16]. Ця реальність з часом виявилася більш багатоплановою й різноманітною, до того ж різноманітною настільки, що на одних рівнях цієї реальності виявляються закони, кардинально інші, аніж на інших. Принцип невизначено-

сті Вернера Гейзенберга, згідно з яким неможливо напевно визначити величину обох парних характеристик квантової системи, прямо вказував на новий рівень взаємозалежності характеристик елементів мікросвіту. Феномен квантової заплутаності (квантового зв'язку) Поля Дірака, шанувальника ідей Вернера Гейзенберга, відкривав нові аспекти реальності; зокрема, ішлося про ті дві системи, що взаємодіють між собою деякий час і після віддалення однієї з них від іншої, вони продовжують існувати, взаємодіючи між собою, як нове унікальне утворення – те, що відбувається з однією, продовжує миттєво впливати на іншу, долаючи будь яку відстань.

З часом виявлення фізичної природи процесів самоорганізації в світі загалом та в його окремих елементах змусило дослідників звернути пильну увагу на біфуркаційні моделі розвитку [3, с. 681]. У них, як відомо, вихідне середовище, що підпадає під лінійні рівняння, за умов зміни значення ключового параметра (температури, тиску) може позбутися стану стабільності. Характер взаємодії між його (середовища) елементами стає настільки інтенсивним, що саме середовище стає нелінійним. Нелінійна характеристика взаємодії елементів середовища породжує в вузлах біфуркації кілька варіантів розвитку. Одне з рівномірнісних рішень реалізується завдяки флуктуації, яка і визначає випадковий вибір, що зумовлює існування нової макроструктури. А отже, природа світу показала науковому мисленню новий, більш складний рівень власної організації, який, на переконання І. Пригожина, може бути глибоко осягнений з позицій "фізики становлення". Коли для епохи класичної і некласичної науки характерними були методологічні засади "фізики буття", з її онтологізацією незмінної субстанції як сутності й єдиної основи буття, то постнекласична наука, зосередившись на інших – квантових або релятивістських реальностях, здійснила концептуальну перебудову в науці шляхом переходу від усвідомлення сутності як незмінної – до динамічної стійкості в розумінні матеріальних взаємодій.

Феномен нестабільності породжує проблему, яка очікує на своє з'ясування і в сфері академічної науки, і в царині гуманітарної традиції, – проблему прогнозування. Знання вихідних станів системи, де впродовж процесів самоорганізації діє чинник випадкової флуктуації, не передбачає високої ймовірності умовиводів прогностичного ґатунку щодо майбутніх станів системи загалом, позаяк тут на авансцену виходить "його величність випадок", яким в нерівноважних станах системи не можна нехтувати, оскільки співвідношення між випадковістю й необхідністю, між флуктуаціями та детерміністськими алгоритмами, інше, аніж в стаціонарному середовищі. Поблизу вузлів біфуркації безроздільно панують мікрофлуктуації або випадковості, тоді як у віддалених від них позиціях існує детерміністський стан речей. Для дослідження в межах синергетики об'єктів, випадковість не менш вагома, аніж необхідність, коли "значущість флуктуації і сама ситуація вибору об'єктивно обґрунтовані, а випадковість виявляється доповненням необхідності" [1, с. 106].

Світоглядна цінність такого стибу узагальнень нині виражена через те, що об'єктивність необхідності завжди була беззаперечною, тоді як об'єктивність випадковості подекуди не знаходила визнання. Оцінка випадковості як чинника заповнення прогалів власного незнання сягає ще студій Демокрита. Схожі витлумачення з незначними, несуттєвими доповненнями надавалися в працях філософів і природознавців – Б. Спінози, П. Гольбаха, Х. Вольфа, Ж. Ламарка та інших. Позірні підстави для міркувань, де заперечувалася об'єктивність випадковості, виникали на ґрунті банальної підмі-

ни понять – коли подекуди необхідність неправомірно ототожнювалася з причинністю, а позаяк у дійсності все спричинено, то в ній наявна лише і тільки необхідність, а отже, випадковості немає, не існує.

Концепції нерівноважної термодинаміки й теорії самоорганізації нелінійного середовища спричинили парадигмальні зрушення в сучасному природознавстві. Широке застосування статистичних прийомів дослідження відкрило нові, більш складно організовані рівні реальності, дозволило побачити випадковість як самостійний чинник, необхідну складову самоорганізації матеріального світу. У процесі становлення нелінійного середовища необхідність торує свій шлях через шерех випадковостей, коли автономна самоорганізація речовини, досягнення нею більшої упорядкованості постає з хаотичних станів, у кінцевому підсумку зменшуючи ентропію. Новий, не зашорений наявними схемами, погляд на об'єктивну реальність, дозволяв побачити в її основі всезагальний світовий взаємозв'язок, що утворюється з різних форм детермінації, котрі різняться між собою як за структурою, так і за зовнішніми проявами. Виявлялося, що дивовижно різноманітні світу, його гнучкість, зумовлені єдністю автономності та залежності, порядку й хаосу, що порядок як такий, постійний процес становлення нового відбуваються через хаос [5]. Низка таких ідей, піднесена на рівень світоглядних узагальнень, повному концептуалізувала історичний поступ людства, його культурний прогрес, свободу, як неможливі в суворому упорядкованій системі координат, поза чинником випадковості та поза постійними змінами ймовірностей.

Нині ж упродовж дебатування проблеми ймовірності неодмінно, як важлива компонента, постає питання співвіднесеності ймовірнісних та динамічних законів; до того ж головна мета такого стибу обговорень проблеми здебільшого зосереджується на виявленні їх (законів) незведеної одна до одної специфіки та з'ясуванні особливостей їхнього взаємозв'язку. У своїх крайніх пагонах витлумачення питання зводилися до дилеми – чи можуть бути ймовірнісні закони редуковані (зведені) до динамічних, чи це – неможливо? Теоретичне виправдання й обґрунтування першої позиції неодмінно моделювало ситуацію, де ймовірнісні закони гублять власну специфіку та не можуть розглядатися науковим співтовариством як фундаментальні закони дійсності; це, власне, і відбувалося в умовах безроздільного панування механістичної наукової парадигми, коли випадковість оцінювалася як наслідок недосконалості пізнавальних можливостей суб'єкта. З поступом науки, особливо зі становленням квантової механіки такі погляди поволі поступалися місцем переконанню, що фундаментальні рівні буття виявляють себе через ймовірнісні закони, а суворі детермінації є лише їх граничним спрощенням чи, у найкращому разі, ідеалізацією. Ретельно проведені дослідження, спостереження та експерименти показали, що різноманітна дійсність виявляє себе в якісно відмінних типах детермінації явищ, а отже, зведення ймовірнісних законів до однієї спрямованості законів суворі детермінації – неправомірне й увіч безпідставне; до того ж було достеменно доведено об'єктивну основу таких законів, що виявляють особливу форму детермінації явищ, якісно відмінну від суворого детермінізму.

**Висновки.** З огляду на викладене слід визнати, що академічна наука та культура загалом нині переживають ситуацію переходу від універсалізації динамічних законів до переосмислення їх лише як моменту пізнання навколишнього світу, з необхідністю осягнення суттєвого статистичних законів та потребою пізнавального опанування випадковістю, як істотною части-

ною реальності, що разом надають більш довшу картину навколишньої дійсності.

Глобальні наукові перспективи опрацювання цієї теми загалом та в її системотворчих елементах убачаються у необхідності подальшого продовження тих студій, що постали як філософсько-методологічна рефлексія наукового вивчення динамічного світу, що здатен до самоорганізації на різних рівнях власного існування та водночас у нерозривному зв'язку із цим, – у потребі осмислення випадковості як невід'ємного атрибуту фізичної реальності. Адже з'ясування філософського змісту нелінійного мислення спрямоване не тільки на виявлення місця та ролі останнього в сучасній методології науки, воно також передбачає власне філософську оцінку процесів становлення наукового пізнання. Студії такого ґатунку дозволять збагнути закони глобального нелінійного світу в його взаємозв'язках і параметрах змінюваності та розвинути евристичні можливості ефективної орієнтації у цьому світі.

#### Список використаної літератури

1. Добронравова І. С. Синергетика: становление нелинейного мышления / И. С. Добронравова. – К. : Либидь, 1990. – 152 с.

І. П. Гудыма, д-р филос. наук, проф.

Мариупольский государственный университет, Мариуполь, Украина

#### СЛУЧАЙНОСТЬ В СИСТЕМЕ НАУЧНОГО ЗНАНИЯ: МИРОВОЗРЕНЧЕСКИЙ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ.

*Исследовательское внимание сосредоточено на современных интерпретациях явления случайности и обобщении результатов изучения учеными нелинейных процессов самоорганизации сложных систем. Также сделана попытка выявить сущностное в толковании статистических закономерностей и, наконец, доказать, что последние представляют более фундаментальный аспект реальности, чем динамические законы. Тематизация статьи, выбор и применение ее теоретико-методологических подходов обусловлены самим предметом мысли и характером поставленных задач. Обобщенные результаты изучения темы дают основания для следующего вывода: новый стиль научного мышления, предметом которого являются нелинейные процессы самоорганизации вещества, и метафизические рефлексии по поводу содержания понятия "случайность" в естествознании позволяют по-новому осознать природу окружающего мира и его способность к самоорганизации в целом и на различных уровнях собственного бытия, что обусловлено его (мира) внутренними силами и свойствами.*

**Ключевые слова:** наука, случайность, закономерность, причинность, недетерминизм, флуктуация.

Igor Gudyma, Advanced Doctor in Philosophical Sciences, Prof.

Mariupol State University, Mariupol, Ukraine

#### ACCIDENT IN THE SYSTEM OF SCIENTIFIC KNOWLEDGE: IDEOLOGICAL AND METHODOLOGICAL ASPECTS

*In the article the author's attention is focused on modern scientific interpretations of the phenomenon of chance. The author also focused on the generalization of the results of research by scientists of nonlinear processes of self-organization of complex systems. The main goal of the article is to study the phenomenon of the so-called "nonlinear thinking" in science. Of particular interest was the philosophical assessment of the very subject of this thinking. The author tried to reveal the essence in the interpretation of statistical laws. He also sought to prove that these patterns represent a more fundamental aspect of reality than the laws of dynamics. The choice of the topic of the article, the application of its theoretical and methodological approaches is determined by the very subject of thought and the nature of the tasks.*

*So it turned out that many dynamical systems – physical, chemical, biological – fall under nonlinear dynamic equations. Here they are quite predictable. However, they become unpredictable if they appear at the macro level. After all, individual systems are considered "normal" and function according to deterministic laws only up to a certain time. This is the period between situations of bifurcation. Here their "behavior" can be fully predicted. However, in their own development, they can come to certain extreme changes. To overcome them further, two variants of the quality state appear. Each of them can happen first. This happens when an object passes through so-called tipping points. It is impossible to predict which variant will achieve ontological legitimation. The object experiences microwaves between the two physical alternatives for some time. But with an increase in the value of the key parameter of one of the alternatives, further complication of the state occurs. This process is a sequential bifurcation, similar to the alternation of two existing states. It is characterized by periods of instability. In this case, it is impossible to predict the state of development of the object. Here, as you know, "His Majesty the case" enters the scene. The case in such systems cannot be neglected. After all, here the relationship between necessity and chance, between fluctuations and deterministic algorithms, is different than in a stationary environment. Not far from the bifurcation nodes, micro-fluctuations or chances reign supreme. Whereas in the distance there is a deterministic order of things.*

*Even more effective is the study of the phenomenon of non-determinism in relation to the space-time models of the behavior of systems. Through scientific research, it has been reliably established that at the bifurcation points of such a medium, successive microchanges reach large values. Their scale is sometimes compared to the system itself. Here the system changes due to fluctuations, up to the appearance of a new quality.*

*A deep understanding of the significance of the new style of scientific thinking is closely related to a radical revision of the idea of self-organization of matter in nature. This ability to change has previously been studied only in the framework of macroscopic statistical equilibrium states. This is a new style of scientific thinking and a new picture of the world. They are related to the study of nonlinear and unbalanced open systems. All this demonstrates a non-trivial understanding of matter itself and its ability to self-organize. Matter takes on new forms of existence. Their appearance is due to their own internal forces and properties of matter itself. The worldview generalizations of such discoveries are important here. After all, they allow you to see the world more clearly, which is self-organizing as a single whole and is at different levels of its existence.*

*The generalized results of studying the topic give grounds to draw the following conclusion. The subject of the new style of scientific thinking is the nonlinear processes of self-organization of matter. This style of thinking, as well as the discoveries of nonlinear natural science, allow us to understand the nature of the surrounding world in a new way. Namely – the ability of a substance to self-organize as a whole and at various levels of its own being. This is due to the internal forces and properties of this world. However, to fully understand the nature of this world, it is necessary to comprehend randomness. After all, it is precisely chance that is an essential part of reality. That is, randomness is that part of reality that gives a more perfect picture of the surrounding world.*

**Keywords:** science, randomness, regularity, causality, non-determinism, fluctuation.

2. Кузнецова Л. Ф. Научная картина мира / Л. Ф. Кузнецова // Всемирная энциклопедия. Философия XX век / гл. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов. – М. : АСТ ; Минск : Харвест, Современный литератор, 2002. – С. 499–500.

3. Можейко М. А. Синергетика / М. А. Можейко // Всемирная энциклопедия: Философия XX век / гл. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов. – М. : АСТ ; Минск : Харвест, Современный литератор, 2002. – С. 677–687.

4. Пригожин И. От существующего к возникающему / И. Пригожин. – М. : Наука, 1985. – 328 с.

5. Пригожин И. Порядок из хаоса: новый диалог человека с природой / И. Пригожин, И. Стенгерс. – М. : Прогресс, 1986. – 432 с.

#### References

1. Dobronravova, I. S. *Sinergetika: stanovlenie nelinejnogo myshleniya* (Synergetics: the formation of non-linear thinking). K., Libid', 1990. 152 s.

2. Kuznecova, L. F. *Nauchnaya kartina mira* (Scientific picture of the world). *Vsemirnaya enciklopediya*. Moskva, AST, Minsk, Harvest, Sovremennyy literator, 2002. S. 499–500.

3. Mozhejko, M. A. *Sinergetika* (Synergetics). *Vsemirnaya enciklopediya*. M., AST, Minsk, Harvest, Sovremennyy literator, 2002. S. 677–687.

4. Prigozhin I. *Ot suschestvuyuschego k voznikayuschemu* (From existing to emerging). M., Nauka, 1985. 328 s.

5. Prigozhin I., Stengers I. *Poryadok iz haosa: novyy dialog cheloveka s prirodoj* (Order out of chaos: a new dialogue between man and nature). M., Progress, 1986. 432 s.

Надійшла до редколегії 01.02.21

М. Г. Довгань, канд. філос. наук, доц.  
Львівський національний університет імені Івана Франка, Львів, Україна  
ORCID: 0000-0001-5267-5737  
e-mail: mariyakokhanovska@gmail.com

## АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ВИМІР ЕКОНОМІКИ В УЧЕННІ КАРОЛЯ ВОЙТИЛИ

*Здійснено системний аналіз поглядів Кароля Войтили на становлення людини в контексті розвитку економіки. Виявлено, що Кароль Войтила розглядає розвиток економіки через призму моральних пріоритетів сучасної людини; зосереджується на аналізі економічної сфери суспільства з огляду на дотримання прав та реалізації свобод людини, а також можливості розвитку її моральності. Зважаючи на неналежне трактування людини в сучасних економічних системах, оскільки її використовують як знаряддя, а не мету, мислитель наголошує на потребі економічних трансформацій. Визначено, що без права приватної власності неможливі автономність і розвиток особи; усе, створене Богом, становить цінність і породжує моральний обов'язок перед суб'єктом, яким є особа. Вивчено основні небезпеки у сфері економіки, через які втрачається розуміння цінності людини. Формування нової всевітньої економічної системи, ґрунтованої на принципах справедливості й рівності, Кароль Войтила вважає розв'язком проблеми належного місця людини в економічних системах.*

**Ключові слова:** економіка, людина, моральність, праця, розвиток, свобода, цінність.

**Вступ.** Належне користування наявними благами, місце людини у сфері економіки – проблеми, що постійно супроводжують розвиток людства. Та якщо, за словами Кароля Войтили, у минулому вирішальним чинником виробництва була земля, а згодом капітал, то новизною сьогодення він називає вирішальну роль людини – її знань, проникливості. Неправильне бачення місця людини в економічній системі, що полягає в абсолютизації виробництва та споживання, глибоко закорінене в соціокультурній сфері. Недотримання етичних і релігійних норм перешкоджає становленню особи, а людину обмежує виключно до творення товарів та послуг. Тому Кароль Войтила говорить про існування не лише економічної бідності, але й культурної та духовної. Аналіз відповідності економічних систем сприятиме виявленню основних причин зовнішнього впливу на формування людини, що дозволяє говорити про неї як про "буття випадкове". Розгляд праці та економічних трансформацій, здійснений Каролем Войтилою, дозволить виявити основні проблеми людського буття, глибше проаналізувати моральну проблематику сучасності.

**Мета дослідження:** на основі системного вивчення філософсько-богословської спадщини Кароля Войтили **виявити основу його вчення щодо антропологічної проблематики в економічній сфері.**

**Аналіз джерел.** Аналіз філософсько-богословської спадщини Кароля Войтили дозволяє систематизувати його погляди на антропологічну проблематику у сфері економіки. Зокрема, моральний вимір людської трансцендентності глибоко аналізується у працях Кароля Войтили в багатоманітні її аспекти. Зокрема, в енциклопедії "Бог багатий милосердям" [4] Кароль Войтила пише про необхідність справедливості, милосердя та любові, розкриває їх значення для особи. В енциклопедії "Сяйво правди" [8] вивчає взаємозв'язок моральності та суспільно-політичного життя народу; акцентує на важливості здійснення вибору відповідно до моральних норм, вписаних у серцях людей, а також на важливості сумління; аналізує значення добра та зла в індивідуальному та суспільному вимірах людського буття.

Суспільний вимір буття людини аналізується Каролем Войтилою з огляду на можливість становлення особи. Зокрема, доцільно звернути увагу на енциклопедію "Відкупитель людини" [6]. У ній йдеться про порушення прав людини як загрозу для її існування, про неадекватний розвиток політики та економіки, автор наголошує на домінуванні техніки над етикою, переважанні "мати" над "бути".

В енциклопедії "Сотий рік" [3] Кароль Войтила порівнює соціальну проблематику часів папи Лева XIII із сучасною. Мислитель пропонує нове прочитання соціально-економічних викликів сучасності, при цьому розкриває питання приватної власності, аналізує права та завдання робітників. У праці "Революція духу. Суспільна доктрина Церкви у баченні кардинала Кароля Войтили" [16] аналізуються проблеми справедливості та власності.

В енциклопедії "Займаючись працею" [5] праця виступає ключовим питанням соціальної проблематики. Кароль Войтила розглядає працю як джерело прав людини. Акцентуючи на завданні людини панувати над усім створеним, підкреслює потребу підходу, гідного людини. В енциклопедії "Турбота про соціальне питання" [7], наголошуючи на новизні енциклопедії папи Павла VI "Розвиток народів" ("Populorum progressio", 1967), виокремлює основні соціальні проблеми людства та пропонує шляхи їх розв'язання.

**Аналіз досліджень і публікацій.** Польські та американські дослідники філософсько-богословської спадщини Кароля Войтили зосередили суттєву увагу на дослідженні його вчення щодо економіки, науково-технічного розвитку, морально-етичної проблематики. Зокрема, В. Мислек (W. Mysłek) особливу увагу приділяє вивченню моральних проблем людини, викликаних глобалізацією, а також взаємодії економічно-розвинених держав із країнами третього світу, підкреслюючи потребу відповідальності людини [13]. Й. Купний пропонує нарис моделі Кароля Войтили щодо економічного життя, наголошуючи, що вона виходить із людської гідності та протиставляє цінність людини економічним структурам [11]. Подібно і Т. Ланган (T. Langan) на основі аналізу енциклопедії "Займаючись працею", акцентує на проблемі місця людини у сучасній економіці, а також на деґуманізації праці [12].

М. Новак (M. Novak) аргументує актуальність для сьогодення думок Кароля Войтили стосовно бачення людини як суб'єкта праці, потреби належного забезпечення умов та оплати праці, гідного відпочинку, дотримання прав людини в економічній сфері суспільства [14]. Серед статей, включених у книгу "Сотий рік. Текст і коментарі" слід виокремити дослідження "Ното consumens у світлі моральних та суспільних цінностей". У ній автор розкриває важливу для нас проблему використання благ, призначення людини, її покликання, а також екологічну, моральну та культурну кризу у баченні Кароля Войтили [10].

Серед статей збірника "Суперечка про людину – суперечка про майбутнє світу..." [15] виокремимо таких авторів: М. Махінек (M. Machinek) аналізує питання суспільних відносин у сучасному світі через призму вчення Кароля Войтили про алієнацію; К. Єжина (K. Jezyna) вивчає питання перетворення світу людиною відповідно до Божого Закону. Ці дослідження присвячені вузькій проблематиці і можуть бути продовжені в контексті завдань, поставлених у нашому дослідженні. Загалом же у статтях цього збірника досліджується антропологічна основа соціального вчення Католицької Церкви. Поруються питання прав людини, цінності життя, морального порядку сучасного світу. Провідною лінією є відстеження впливу людини на формування системи цінностей та навколишнє середовище. Дослідження праці є важливим питанням з огляду на компаративний аналіз антропологічної проблематики в навчанні папи Івана XXIII, папи Павла VI та Кароля Войтили в період його понтифікату.

Серед українських дослідників, які вивчали соціальне вчення Кароля Войтили, відзначимо наукові праці Л. Пітуса та А. Пашука. Л. Пітусь аналізує трактування праці та власності в соціальному вченні сучасного католицизму [2]. У контексті її дослідження робимо висновки, що міркування мислителя щодо економічних питань через призму моральних цінностей відповідають загальній тенденції у працях католицьких богословів. Аналіз поглядів Кароля Войтили на свободу, здійснений А. Пашуком **на основі** енцикліки "Сотий рік", **виявляє** тісний зв'язок свободи людини з культурною ситуацією доби, із соціально-політичними та духовними трансформаціями [1]. На основі досліджень А. Пашука можемо стверджувати, що аналіз Каролем Войтилою свободи в цій енцикліці значною мірою пов'язаний із економічною сферою суспільства, виявляє взаємозв'язок людини та Бога, духовного становлення людини та співвідноситься із правдою.

**Виклад основного матеріалу.** Економічний розвиток відображає рівень моральності суспільства. Підпорядкування людини економіці Кароль Войтила називає неправильним з огляду на моральні цінності. Вважаючи недоречним розгляд формування культури як наслідку впливу різних систем виробництва, Кароль Войтила вказує на вирішальну роль людини у формуванні суспільства, а тому – творенні умов для самоздійснення. Зокрема, жодну з історичних чи культурних обставин він не вважає виправданням соціальної нерівності, яка існує. Вони лише зменшують моральну відповідальність конкретного покоління людей.

Кожен вид діяльності треба організувати таким чином, щоб людина мала змогу розвиватись, оскільки у праці Кароль Войтила вбачає засіб, за допомогою якого людина може стати кращою. Працю він розглядає як свідчення людської гідності та влади, показник цінності людини в суспільстві. У правильно сформованій економічній системі він убачає джерело не лише духовного зростання людини, удосконалення її умінь та отримання засобів для існування, а й прогрес суспільства. Тому спосіб організації праці висвітлюється у його спадщині як джерело розв'язання або зростання проблем, якщо йдеться про самоздійснення особи.

Неможливість реалізації прав та свобод людини у сфері економіки – основні питання, на яких акцентує Кароль Войтила. У сучасну епоху зростає інструменталістське сприйняття людини, вона оцінюється через критерій продуктивності. Сучасне виробництво зосереджується не на забезпеченні основними та гідними людиною засобами для життя, а пропонує споживацький стиль життя. Споживацтво, притаманне промислово

розвиненим країнам, розглядається у працях Кароля Войтили як характерна риса сьогодення, що є джерелом диспропорцій між народами.

Усе наявне вимагає дотримання певного ставлення. Інша особа, за словами Кароля Войтили, ніколи не повинна розглядатись як об'єкт дій. Тому важливим є створення відповідних умов на робочому місці, щоб працівники не відчували себе знаряддям досягнення мети іншої особи. Кожне підприємство він розглядає як спільноту осіб, що реалізує власні інтереси та служить суспільству. Уникнення відчуття використання людини можливе, за словами мислителя, завдяки трактуванню завдань як спільного добра працівника та працедавця, що є актуальною проблемою організації діяльності в сучасних економічних системах, свідченням моральності.

Пріоритетною для мислителя була гідність людини, а не засоби виробництва та капітал, а отже, – етичні цінності превалювали над технічними досягненнями. Праця, яка перетворює світ, а не людину, для Кароля Войтили має меншу цінність. Завдяки праці мислитель бачить можливість розвитку людини, реалізації її природи та покликання стати особистістю, але водночас наголошує на пануванні людини не над природою, а над іншими людьми. Кароль Войтила стверджує, що праця часто поневолює людину, однак її завдання – надавати можливість особистісного розвитку. Вона є свідченням людської гідності та влади, особотворчим чинником та моментом виявлення особи. Тому завдяки їй людина повинна стати удосконалюватись. Для цього людина повинна стати головним критерієм економічного розвитку, а як ні, то, окрім економічної бідності, існуватиме й культурна та духовна.

Праця як джерело творення матеріальних та духовних благ містить, за словами Кароля Войтили, небезпеку утвердження невластивих пріоритетів. Зауважимо, що йдеться передусім про питання кількості та якості благ. Мислитель правомірно називає прагнення до покращення рівня життя людини, однак для визначення потреб та способів їх задоволення пропонує вважати критерієм природу людини. Саме ж розрізнення справжніх і штучних благ, що необхідне для становлення зрілої особистості, є можливим через розгляд наявного стану економіки та культури загалом через призму моральних норм.

Лише таке виробництво та накопичення, за якого "мати" дозволяє "більше бути" отримує в Кароля Войтили позитивну оцінку. Відповідно, людина – буття духовне – повинна розглядатись як міра розвитку економіки. Цивілізацію, яка характеризується виробництвом та споживацтвом, а тому є "цивілізацією речей", а не людей, у якій особа трактується як засіб, Кароль Войтила називає утилітаризмом. У прагненні "мати" заради насолоди мислитель убачає хибне прийняття живої та мертвої природи, мети виробництва. Аналіз місця, яке людина посідає у світобудові, дозволяє вказати на зміст економічної проблеми, що перешкоджає цілісному розвитку людини, незважаючи на те, що вона залежна від ресурсів матеріального світу, однак не повинна бути їх рабом. Відповідь Кароля Войтили на запитання про місце людини у сфері економіки – "ані ринок, ані держава не є метою суспільного життя, оскільки воно само по собі володіє особливою цінністю, якій ринок і держава повинні служити" [3, п. 49], вказує на пріоритет людини. Оскільки людина, за словами Кароля Войтили, подібна до Бога завдяки розуму, вона повинна спрямовувати економічні трансформації на отримання користі. Зауважимо, що йдеться про користь як відповідь на природні потреби людини, базовану на моральних засадах.

Одним із поставлених мислителем акцентів, актуальним для сьогодення, є необхідність допомоги багатими країнами менш розвиненим. У цьому контексті вагомість державного впливу є особливо очевидною. Зростання диспропорцій між розвитком економічних систем різних країн дозволяє нам говорити про ускладнення можливості становлення особи, оскільки в розвинених країнах збільшується споживацтво, а тому матеріалізм перешкоджає належному розвитку моральності, а в бідних країнах людина не здатна задовольнити свої природні потреби. Як вважає Кароль Войтила, багаті країни повинні сприяти входженню менш розвинених країн до спільного економічного ринку, щоб підняти рівень забезпечення життєвих потреб людини. Оскільки "розум здатний пізнати правду" [9, с. 258], людина, за словами Кароля Войтили, повинна керуватись розумінням, що земні блага призначені для всіх і потребують раціонального використання. Їх розподіл має базуватись на прагненні до спільного блага та бути справедливим.

Стрімкий ріст матеріальних благ протягом останнього століття супроводжувався, за словами Кароля Войтили, зменшенням інтересу до духовних цінностей, зокрема до мети існування людини. Збільшення матеріальних благ ставало ціллю людини і тим підпорядковувало її єдиній меті – накопиченню. З ним пов'язане питання власності. Без права приватної власності немислимі автономність і розвиток особи. Відповідно до вчення Кароля Войтили, право приватної власності полягає у використанні "речей цього світу" як предметів та засобів, які людина привласнює відповідно до власної свободи та вказівок розуму.

Проблема, пов'язана з відокремленням праці від власності, веде до байдужості людини щодо свого місця праці. При цьому людина розуміє його лише як дещо необхідне, що не є для неї інтеріоризованою цінністю, а також не трактує свою діяльність як досягнення власного блага. Тому можемо говорити про тісний взаємозв'язок індивідуального та спільного блага у вченні Кароля Войтили, завдяки якому можливе розв'язання пов'язаних із працею проблем самоздійснення особи. Незважаючи на часто песимістичні оцінки моральності сучасної епохи, Кароль Войтила виокремлює також позитивні зміни: зі зростанням розуміння цінності людини він пов'язує вихід із "першої стадії промислової ери", згідно з якою основою суспільної гармонії вважались виключно економічні чинники. Людина розуміється у Кароля Войтили як міра, відповідно до якої слід розвивати всі сфери суспільства.

**Висновки.** Дослідження філософсько-богословської спадщини Кароля Войтили виявляє необхідність пріоритету гідності людини над капіталом, домінування етичних цінностей, базованих на прийнятті людини як основної цінності над технічними досягненнями. Такий підхід, зважаючи на приниження людської гідності, неадекватну оцінку місця людини в сучасному суспільстві, вимагає переосмислення етичних проблем у сфері економіки.

Для розвитку економіки необхідне розв'язання передусім основних проблем людського буття. Організацію та здійснення праці, якими їх бачить Кароль Войтила, можемо охарактеризувати через критерій любові: діяльність як реалізація свободи поза любов'ю є в небезпеці. Надання переваги моральним, духовним, релігійним цінностям дозволяє вирішити основні питання становлення особи в сучасну епоху.

У результаті дослідження виявлено, що економічний розвиток має виходити з розуміння людини як суб'єкта і завдяки цьому приймати людину, зважаючи на її гідність, як найбільшу цінність у суспільних трансформаціях. Тому людину слід розглядати як мету, а не засіб досягнення мети. Досліджено, що відповідно до вчення

Кароля Войтили як жива, так і мертва природа відіграє важливу роль в економічному розвитку людства та потребує поміркованого використання. Однак у філософському дискурсі цьому питанню увага практично не приділяється. Тому подальші дослідження розвитку економіки з акцентом на те, що не лише особи, але й неособові буття з огляду на їхню цінність породжують моральний обов'язок перед суб'єктом, яким є особа, вважаємо перспективними для науки та суспільства загалом.

#### Список використаної літератури

1. Пашук А. Проблема свободи особи в енцикліці "Сотий рік". Цейкв і соціальні проблеми / А. Пашук // Енцикліка "Сотий рік". – Львів, 1993. – С. 55–68.
2. Пітуть Л. Проблеми праці і власності в соціальному вченні сучасного католицизму: етичний аспект / Л. Пітуть // Релігієзнавчі студії : зб. наук. праць. – Львів, 2007. – С. 70–77.
3. Ioannes Paulus PP. CENTESIMUS ANNUS. Encyclical Letter to His Venerable Brother Bishops in the Episcopate, the Priests and Deacons, Families of Men and Women Religious, all the Christian Faithful and to all Men and Women of Good Will on the Hundreth Anniversary of *Rerum Novarum* [Electronic resource] / Ioannes Paulus PP. – Mode of access : [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_01051991\\_centessimus-annus.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centessimus-annus.html)
4. Ioannes Paulus PP. DIVES IN MISERICORDIA [Electronic resource] / Ioannes Paulus PP. – Mode of access : [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_30111980\\_dives-in-misericordia.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30111980_dives-in-misericordia.html)
5. Ioannes Paulus PP. LABOREM EXERCENS. To His Venerable Brothers in the Episcopate, to the Priests, to the Religious Families, to the sons and daughters of the Church and to all Men and Women of good will on Human Work on the ninetieth anniversary of *Rerum Novarum* [Electronic resource] / Ioannes Paulus PP. – Mode of access : [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_14091981\\_laborem-exercens.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html)
6. Ioannes Paulus PP. II. REDEMPTOR HOMINIS. To His Venerable Brothers in the Episcopate, the Priests, the Religious Families, the sons and daughters of the Church and to all Men and Women of Good Will at the Beginning of His Papal Ministry [Electronic resource] / Ioannes Paulus PP. – Mode of access : [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_04031979\\_redeemptor-hominis.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redeemptor-hominis.html)
7. Ioannes Paulus PP. SOLLICITUDO REI SOCIALIS. To the Bishops, Priests, Religious Families, sons and daughters of the Church and all people of good will for the twentieth anniversary of *Populorum Progressio* [Electronic resource] / Ioannes Paulus PP. – Mode of access : [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_30121987\\_sollicitudo-rei-socialis.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html)
8. Ioannes Paulus PP. VERITATIS SPLENDOR [Electronic resource] / Ioannes Paulus PP. – Mode of access : [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_06081993\\_veritatis-splendor.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html)
9. Jan Paweł II. Prawda decyduje o wolności nauki. Do przedstawicieli Uniwersytetu, Fryburg, 13 czerwca 1984 / Jan Paweł II // *Wiara i kultura* : dokumenty, przemówienia, homilie / wybór tekstów i oprac. red. M. Radwan et al. – Rzym ; Lublin : Red. Wydaw. KUL, 1988. – S. 257–262.
10. Kampka F. Homo consumens w świecie wartości moralnych i społecznych. Centesimus Annus / Tekst i komentarze F. Kampka, C. Ritter. – Lublin : Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1998. – S. 309–324.
11. Kupny J. Godność człowieka a wymogi życia gospodarczego: przeciwieństwo czy komplementarność? *Jan Paweł II promotorem godności człowieka* : praca zbiorowa / J. Kupny ; pod red. Adama Bałabucha. – Świdnica : Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Świdnickiej ; Wrocław : Papieski Wydział Teologiczny, 2007. – S. 97–101.
12. Langan T. The Pope's Teaching on Work and the Present World Situation. *Servo veritatis* : materiały sesji naukowej poświęconej myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II / T. Langan ; pod red. W. Stróżewskiego. – Kraków : Nakł. Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1988. – S. 165–178.
13. Mysłek W. Jan Paweł II wobec kwestii społecznej / W. Mysłek. – Warszawa : Wyższa Szkoła Pedagogiczna TWP, 2008. – 270 s.
14. Przewodnik po encyklikach : myśląc z Janem Pawłem II / komentarze M. Zięba ; rozmawiał Paweł Kozacki ; Jarosław Kupczak et al. – Poznań : W Drodze, 2003. – 320 s.
15. Spór o człowieka – spór o przyszłość świata. Od bł. Jana XXIII do Jana Pawła II / red. J. Nagórny, J. Gocko. – Lublin ; Kraków : Poligrafia Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego, 2004. – 240 s.
16. *Wojtyła K. Rewolucja ducha: doktryna społeczna Kościoła widziana oczyma kard. Karola Wojtyły / K. Wojtyła.* – Warszawa : Centrum Myśli Jana Pawła II, Instytucja Kultury m.st. Warszawy, Stowarzyszenie Kulturalna "Frona", 2007. – 163 s.

## References

1. Pashuk A. *Problema svobody osoby v encyklici "Sotyj rik". Cerkva i socialjni problemy* (The problem of personal freedom in the encyclical "Hundredth year". Church and social problems) *Encyklika "Sotyj rik"*. Ljviv, 1993. S. 55–68.
2. Pitusj L. *Problemy praci i vlasnosti v socialnomu vchenni suchasnogho katolicyzmu: etychnyj aspekt* (Problems of labor and property in the social teachings of modern Catholicism: an ethical aspect). *Religijeznavchi studiji : zb. nauk. pracj.* Ljviv, 2007. S. 70–77.
3. Ioannes Paulus PP. CENTESIMUS ANNUS. Encyclical Letter to His Venerable Brother Bishops in the Episcopate, the Priests and Deacons, Families of Men and Women Religious, all the Christian Faithful and to all Men and Women of Good Will on the Hundredth Anniversary of *Rerum Novarum*, available at: [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_01051991\\_centesimus-annus.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html)
4. Ioannes Paulus PP. DIVES IN MISERICORDIA, available at: [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_30111980\\_dives-in-misericordia.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30111980_dives-in-misericordia.html)
5. Ioannes Paulus PP. LABOREM EXERCENS. To His Venerable Brothers in the Episcopate, to the Priests, to the Religious Families, to the sons and daughters of the Church and to all Men and Women of good will on Human Work on the ninetieth anniversary of *Rerum Novarum*, available at: [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_14091981\\_laborem-exercens.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html)
6. Ioannes Paulus PP. II. REDEMPTOR HOMINIS. To His Venerable Brothers in the Episcopate, to the Priests, to the Religious Families, to the sons and daughters of the Church and to all Men and Women of Good Will at the Beginning of His Papal Ministry, available at: [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_04031979\\_redemptor-hominis.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html)
7. Ioannes Paulus PP. SOLLICITUDO REI SOCIALIS. To the Bishops, Priests, Religious Families, sons and daughters of the Church and all people of good will for the twentieth anniversary of *Populorum Progressio*, available at: [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_30121987\\_sollicitudo-rei-socialis.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html)
8. Ioannes Paulus PP. VERITATIS SPLENDOR, available at: [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_06081993\\_veritatis-splendor.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html)
9. Jan Paweł II. Prawda decyduje o wolności nauki. Do przedstawicieli Uniwersytetu, Fryburg, 13 czerwca 1984. *Wiara i kultura: dokumenty, przemówienia, homilie*. Rzym, Lublin, Red. Wydaw. KUL, 1988. S. 257–262.
10. Kampka, F. Ritter, C. Homo consumens w świecie wartości moralnych i społecznych. *Centesimus Annus: Tekst i komentarze*. Lublin, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1998. S. 309-324.
11. Kupny J. Godność człowieka a wymogi życia gospodarczego: przeciwieństwo czy komplementarność? *Jan Paweł II promotorem godności człowieka*. Świdnica, Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Świdnickiej, Wrocław, Papieski Wydział Teologiczny, 2007. S. 97-101.
12. Langan T. The Pope's Teaching on Work and the Present World Situation. *Servo veritatis : materiały sesji naukowej poświęconej myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II*. Kraków, Nakł. Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1988. S. 165-178.
13. Mysłek W. Jan Paweł II wobec kwestii społecznej. Warszawa, Wyższa Szkoła Pedagogiczna TWP, 2008. 270 s.
14. Przewodnik po encyklikach: myśląc z Janem Pawłem II. Poznań, W Drodze, 2003. 320 s.
15. Spór o człowieka – spór o przyszłość świata. Od bł. Jana XXIII do Jana Pawła II. Lublin, Kraków, Poligrafia Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego, 2004. 240 s.
16. Wojtyła K. Rewolucja ducha: doktryna społeczna Kościoła widziana oczyma kard. Karola Wojtyły. Warszawa, Centrum Myśli Jana Pawła II, Instytucja Kultury m.st. Warszawy. Stowarzyszenie Kulturalna "Frona", 2007. 163 s.

Надійшла до редколегії 07.02.21

М. Г. Довгань, кандидат филос. наук, доц.

Львовский национальный университет имени Ивана Франко, Львов, Украина

#### АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ЭКОНОМИКИ В УЧЕНИИ КАРОЛЯ ВОЙТЫЛЫ

Осуществлен системный анализ взглядов Кароля Войтылы на становление человека в контексте развития экономики. Установлено, что Кароль Войтыла рассматривает развитие экономики сквозь призму нравственных приоритетов современного человека; сосредоточивается на анализе экономической сферы общества с учетом соблюдения прав и реализации свобод человека, а также возможности развития его нравственности. Несмотря на ненадлежащее понимание человека в современных экономических системах, поскольку его используют как орудие, а не цель, мыслитель подчеркивает необходимость экономических трансформаций. Установлено, что без права частной собственности немислимы автономность и развитие личности; всё, сотворённое Богом, представляет ценность и порождает моральный долг перед субъектом, каким является человек. Изучены основные опасности в сфере экономики, из-за которых теряется понимание ценности человека. Формирование новой всемирной экономической системы, основанной на принципах справедливости и равенства, Кароль Войтыла считает ответом на проблему надлежащего места человека в экономических системах.

Ключевые слова: экономика, человек, нравственность, труд, развитие, свобода, ценность.

Maria Dovhan, PhD of Philosophical Science, Assoc. Prof.  
Ivan Franko National University of Lviv, Lviv, Ukraine

#### ANTHROPOLOGICAL DIMENSION OF ECONOMIC IN KAROL WOJTYLA'S TEACHINGS

The research provides a systematic analysis of Karol Wojtyla's views on human development in the context of economic development. Karol Wojtyla focuses on the analysis of the economic sphere of society in view of the observance of human rights and the realization of human freedoms, as well as the possibility of developing one's morality.

It is substantiated that the current state of the economy leads to a single dimension of a human being, the crisis of identity and the degradation of human values. Given the misinterpretation of a human being in modern economic systems, where it is used as a tool, not an aim, the thinker emphasizes the need for economic transformation.

It is established that Karol Wojtyla regards the development of the economy through the prism of the moral priorities of a modern human being. He connects human self-destruction with modern transformations of the scientific and technical sphere, and explains the emergence of nihilism through the crisis of rationality.

The paper seeks to analyze the main dangers in the field of economics, due to which the understanding of human value is lost. Simultaneously, it considers the recommendations of Karol Wojtyla on changing this state of affairs. The thinker emphasizes the dignity of every person, because the recognition of a person as the highest value is not only the existence of laws and norms in the state which would guarantee a decent life in the socio-economic sphere, but also meeting national, cultural and spiritual needs.

Without the right of private property, according to him, an autonomy and development of a person are inconceivable. Karol Wojtyla considers the formation of a new world economic system based on the principles of justice and equality to be the answer to the problem of a proper place of a human being in economic systems. In contrast to profit as a regulator of the economy, the thinker raises the importance of a human factor in economic development, emphasizes the key role of orderly and creative human labor and its components, namely initiative and entrepreneurship. The lack of knowledge and skills are viewed as reasons which do not allow getting out of poverty.

It has been established that, according to Karol Wojtyla, impersonal being is a value and a moral obligation to the subject who is a person.

Keywords: economy, human being, morality, work, development, freedom, value.

УДК 7.072.2

DOI: 10.17721/sophia.2021.17.8

О. А. Заруцька, канд. філос. наук, асист.  
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна  
ORCID: 0000-0003-2024-4662  
e-mail: o.a.zarutska@ukr.net

## ФЕМІНІСТСЬКЕ МИСТЕЦТВОЗНАВСТВО ГРІЗЕЛЬДИ ПОЛЛОК ЯК ВИКЛИК МИСТЕЦТВУ МИНУЛОГО

*Розглядається теоретичний доробок однієї із фундаторів та провідних фігур сучасного феміністського мистецтвознавства Грізельди Поллок. Представляючи дослідників, ідеї яких формувалися під впливом радикальної культурної та суспільної революції у 1960-х – 1970-х роках, вона належить до другого покоління у феміністичній мистецтвознавчій критиці. Вказується на еклектичність методологічної позиції Г. Поллок, яка поєднує низку напрямів, пов'язаних своєю "радикальністю" щодо класичних напрямів мистецтвознавчої та суспільної думки. Зокрема, це марксизм, постструктуралізм Р. Барта та М. Фуко, фрейдистський психоаналіз тощо. Методологічний еклектизм Г. Поллок дозволяє припустити, що провідною у її творчості є ідеологічна установка, а не дослідницька позиція. Хоча теоретичні розробки Г. Поллок формально ґрунтуються на конкретних біографічних та мистецтвознавчих дослідженнях художників минулого, методологічна еклектика не дозволяє охарактеризувати їх як наукові або послідовно логічні у своїй побудові. Концепція Г. Поллок спирається на трактування жіночого або чоловічого початку в творчості митця як гендерної категорії, яка є визначеною панівними у суспільстві соціальними ролями і стереотипами. Г. Поллок використовує поняття "буржуазності" щодо культури маскулінного суспільства минулого, здійснює спроби розвинути концепцію "смерті автора" Р. Барта у трактуванні соціально визначеної постаті художника (на прикладі В. Ван Гога), досить довільно використовує апарат фрейдистського психоаналізу для прочитання ("деконструкції") художніх творів, зокрема, картин В. Ван Гога та А. де Тулуз-Лотрека. Грізельда Поллок перетворює феміністську мистецтвознавчу критику на ідеологічну платформу, насамперед це стосується розвитку спектра ідейно-теоретичних течій, які об'єднані своєю радикальністю і опозиційністю, та класичного мистецтва й ідейних основ сучасної цивілізації загалом.*

**Ключові слова:** Грізельда Поллок, феміністичне мистецтвознавство, феміністична критика мистецтва.

**Постановка проблеми.** Грізельда Поллок є однією із найбільш титулованих і визнаних осіб у сучасному академічному мистецтвознавстві. Її роботи, які належать до феміністичного напрямку в мистецтвознавчій критиці, нині формують провідний академічний напрям у дослідженнях мистецтва та культури. Його вплив на сучасну теорію мистецтва є надзвичайно великим. Розвиток її ідей пережив еволюцію від маргінального і радикального напрямку до мейнстріму протягом останньої половини століття і є актуальним прикладом для аналізу своїх ідейних, методологічних і теоретичних засад.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Теоретичному доробку Г. Поллок присвячена велика кількість публікацій, які стосуються розвитку сучасного мистецтвознавства і його феміністичної критики. Це ґрунтовні дослідження Т. Гумі-Петерсон та П. Метьюс, К.-Е. Барцман, В. Хорн та А. Тобін; критичний огляд Т. Квіглі; ціла низка рецензій і критичних відгуків на її окремі публікації. Фактично жодна ґрунтовна публікація, яка стосується проблеми розвитку феміністичного мистецтвознавства, не може обминути праці цієї дослідниці.

**Мета статті.** Метою статті є аналіз теоретичного доробку Г. Поллок як представниці феміністського мистецтвознавства, визначення його ідейних, методологічних і концептуальних засад.

**Виклад основного матеріалу.** Грізельда Поллок за своїм походженням належить до вельми мультикультурного середовища. Будучи народженою у єврейській родині у Південній Африці, вона зростала в Канаді, маючи досвід життя у її англомовній та франкофонній частині. У 1967–1970 рр. вона навчалася у Оксфордському університеті, отримавши ступінь бакалавра в Новітній історії. Надалі вона продовжила навчання у пресвітному Кортландському інституті мистецтв Лондонського університету, отримавши ступінь магістра із Європейського мистецтва. Її докторське дослідження, захищене в 1980 р., було присвячене доволі академічній тематиці, а саме – сучасним трактуванням творчості Ван Гога в контексті голландського живопису. Г. Поллок викладала в Редінгському та Манчестерському університетах; від 1977 р. вона пов'язана із Університетом Лідса, де отримала звання професора історії мистецтва і фі-

льмографії та персональну кафедру соціальної і критичної історії мистецтва, що в британських університетах є знаком визнання академічних заслуг. Зрештою, вона є директором Центру культурного аналізу, теорії та історії університету Лідса. У 2019 р. їй було надано, разом із Д. Люксембург, звання почесного доктора від Кортландського інституту мистецтв та від Естонської академії мистецтв, що також мало слугувати визнанням її "видатного внеску у теорію образотворчого мистецтва" [5].

Формування Г. Поллок як дослідниці припало на рубіж 1960-х – 1970-х років, які справді заслуговують на визначення бурхливих. У цей час відбувається революція в європейській культурі, яка має багато аспектів, серед яких піднесення феміністського руху, виникнення постструктуралістської філософії та зростання популярності радикальних лівих рухів. Повною мірою ці тенденції захопили і теорію мистецтва, де одним із найактивніших їх представників виступила Г. Поллок, яка сама охарактеризувала себе як "продукт руху інтелектуальних пригод та політичного пробудження" тих років [14, XIII]. Характеризуючи ті часи, Г. Поллок пише, що її знання набуті у 1970-ті роки, були результатом праці "груп читання та колективів, сформованих у радикальній традиції робітничих груп самопомогі та підвищення феміністичної свідомості. Ми створили групи для читання і вивчення Маркса, Лакана та Фуко. Ми ходили на конференції, організовані кіноваристами, щоб примиритися з психоаналізом. Ми читаємо журнали, як "Screen", "New Left Review" та "Red Rag". Поєднання колективної самопомогі та інтелектуальної мішанини переживало коло активістів та інтелектуалів, які шукали засобів для усунення безладдя між тим, що офіційно пропонувалося як знання – чи то мистецтво, історія чи суспільство – і тим, що нам потрібно було, щоб бути здатними розуміти, зважаючи на кризу, яку ми переживали" [15, с. 17]. Однією з таких груп був Жіночий колектив історії мистецтв (The Women's Art History Collective), заснований у 1973 році в Лондоні Деніс Кейл, Пат Кан, Тіною Кін, Розсією Паркер, Грізельдою Поллок, Ален Страуссберг, Лізою Тікнер та Енн де Вінтер – відомими згодом діячами феміністського руху, художницями, дослідницями і теоретиками мистецтва [7, с. 78].



Вихідним пунктом її творчості, як і переломним пунктом у розвиткові феміністичного мистецтвознавства загалом, вважають статтю Ліди Нохлін "Чому немає великих жінок митців?", надруковану у 1971 р. у збірнику "Жінка у сексистському суспільстві: дослідження могутності та безсилля" [9]. Стаття мала великий резонанс і стала джерелом для низки тез, щодо яких розгорталася наступна мистецтвознавча дискусія. Л. Нохлін висловлює принципове судження, за яким мистецтво не є результатом автономної діяльності обдарованої особистості, його зміст визначається соціальною структурою і соціальною ситуацією, а отже, наявною системою соціальних інституцій. У суспільстві минулих епох ці інституції визначають митця як чоловічу особистість, що призводить до систематичного применшення мистецького внеску жінок. Як продовження цієї тематики виходить ціла серія академічних досліджень, які присвячувалися знехтуванню та невизнанню жінок-митцям. У 1976 р. Л. Нохлін та А. Сазерленд видали фундаментальний каталог жінок-митців, який охоплював постаті за період 1550–1950 рр. [6].

Деякі з таких праць належать і Г. Поллок. У 1980 р. вона видає ґрунтовну роботу, присвячену французькій художниці-імпресіоністці Мері Кассат (1844–1926) [16], до творчості якої буде звертатися неодноразово у своїх працях. Щодо М. Кассат дослідниця розвиває інноваційне, феміністичне представлення різних стадій жіночого життя. Вона аналізує унікальну якість жіночих фігур, змінюючи ставлення глядача до художнього образу. М. Кассат виразно підкреслює їхні інтелектуальні та рефлексивні здібності, роблячи їх більше суб'єктами твору, ніж об'єктами, якими виступали жінки в межах "маскулінної" культури. Особливої уваги Г. Поллок приділяє композиціям жінки та дитини на картинах М. Кассат, відзначаючи поєднання мотиву "становлення" та "буття" жінки. Проводиться думка, що жінкою радше становляться, аніж народжуються, знаходячи в цьому вияв штучного процесу навчання бути жінкою, що є частиною континууму "сімох віків жінки". Зрештою, успіх М. Кассат вона вбачає в загальній стильовій фемінності імпресіонізму, до того ж фемінність виявляється не статевою, а класовою ознакою. Вишуканість, ніжність, нервовість відповідали витонченим смакам вищого суспільства, обумовлюючи стильову аристократичність імпресіонізму. Надалі Г. Поллок досліджувала творчість німецької художниці Шарлотти Саломон (1917–1943) [13], сучасних фотохудожниць Х. Вілке та Б. Еттингер (у співавторстві) [3; 21], низки представників імпресіонізму.

Стаття Л. Нохлін була рубіжною і ще в одному сенсі. Як зазначають Т. Гума-Петерсон та П. Метьюс, вона слугувала поділом між феміністичним мистецтвознавством першого та другого покоління [4, с. 338]. Представниці першого покоління мистецтвознавчого фемінізму прагнули дослідити нове вираження жіночої сексуальності в мистецтві, відкинути ідеалізацію образу жінки, яким він був репрезентований у мистецтві минулого, крізь чоловічу точку зору. Ставилось завдання, вироблення жіночоцентричного мистецтва, яке стало б активним та комфортним, для вираження жіночого розуміння тілесності. Постулювалося, що жінки замкнені в патріархальній системі соціальних відносин та не мають відповідної мови для художнього самовираження, окрім тієї, яка була вироблена чоловічоорієнтованим художнім мистецтвом. Отже, жіноче мистецтво має виробити власні сенси, "деколонізувавши" жіноче тіло та пов'язати із ним табу [20, с. 238–239].

Друге покоління дослідниць у феміністичному мистецтвознавстві пропонує більш радикальний ідеологіч-

ний і методологічний порядок. Ставилися під питання самі "визначені чоловіками" поняття про величність та досягнення у мистецтві. Задля уникнення "жіночого" повтору патріархальної моделі "білого чоловіка" в образі митця, заперечувалася придатність чоловічого стандарту до оцінки досягнень жінок у мистецтві. Вони відмовляються від питань жіночої сексуальності та жіночої чуттєвості на користь гендерного розуміння рольових відмінностей людської поведінки. Концепція визволення "колонізованого" та "відчуженого" жіночого тіла в чоловічій культурі для них уже не є актуальною. Замість цього використовується апарат постструктуралістської філософії для деконструкції гендерних ролей у мистецтві [4, с. 338]. Ця тенденція становить основний зміст феміністичної критики мистецтва із 1970-х років та в її становленні визначну роль відіграють праці Г. Поллок.

У своїй резонансній роботі "Старі коханки: жінки, мистецтво та ідеологія" (1981 р.), написаній у співавторстві із Р. Паркер, британським психологом, істориком мистецтва та ідеологією феміністського руху, постають питання про саму оцінку "величч" митця як про ідеологічну практику, яка є залежною від соціальних відносин та соціальних стереотипів, що домінують у суспільстві. Робота є відповіддю на фундаментальне запитання Л. Нохлін про соціальні механізми, які запобігали появі великих жінок-художниць. Авторки вважають, що ставлення жінок до пов'язаних із мистецтвом соціальних структур було іншим, ніж ставлення митців-чоловіків. Роблячи висновок із дослідження мистецтва жінок-художників минулого, вони кажуть про систематичну недооцінку їхнього творчого внеску в суспільстві, яке було побудоване на ворожих щодо жінок соціальних стереотипах. Їхня творчість відкидалася, а твори обмовлялися та піддавалися викривленню оцінкам.

У цій роботі Г. Поллок переходить від дослідження біографії і творчості жінок-митців до аналізу "відносин між жінками, мистецтвом та ідеологією" [11, с. 132–133]. З позиції методології, підхід Г. Поллок та її співавторки можна визначити як деконструкцію образу жінки-митця, що розглядається крізь призму соціального міфу, пов'язаного зі сприйняттям жіночої творчості у суспільстві [4, с. 329]. У цьому він є близьким як до сруктуралістської течії у тогочасній філософії, так і до марксистів, адже мистецтво підкреслено розглядалося як вид суспільного виробництва. Центральним поняттям тут є жіночість як ознака, типова для всіх художніх творів жінки-митця. А втім, авторки намагаються продемонструвати, що жіночість є соціально визначеним і соціально конструйованим терміном. Ознаки "жіночості" у творі, як це розумілося суспільством, – витонченість, делікатність, декоративність, – є приводом вважати її неспівнісним із мейнстрімом (чоловічим) мистецтвом та вважати маргінальним [11, с. 10]. Жіноче мистецтво вбудовувалося у мейнстрім, певним чином маніпулюючи тими стилями і жанрами, які домінували в поточний період. Наприклад, Артемізія Джентілескі надавала "жіночості" класичним біблійним ситуаціям у своїх картинах, а Камері Розальбі використовувала пастелі, перетворюючи їх на визнаний засіб художньої творчості.

В есе "Бачення, голос і сила. Феміністська історія мистецтва та марксизм" (1983 р.) Г. Поллок визначає структурну роль, яку відіграють жінки в мистецькому розвитку, що відбувається, незважаючи на їх виключення із панівного мистецького канону [17, с. 25–69]. Творчість та геніальність присвоюються чоловічому як соціальному конструкту, жіночне трактується як протилежність маскулінності – необхідна протилежність щодо визнаного чоловічого привілею мистецтва. Г. Поллок заперечує оцінку критику мистецтва, яка є інструмен-

том пригнічення і зневаги до жіночої творчості. Вона розвиває дослідження історичних форм пояснення художньої продукції жінки, зосереджуючись на індивідуальних жіночих стратегіях та практиках щодо впливу на очікувану аудиторію. Також Г. Поллок досліджує саме виробництво гендерної різниці в мистецтві, визначаючи засоби, за допомогою яких глядачі ідентифікують гендерну суб'єктивність, яка, власне, і виробляється у культурі і через культуру.

Г. Поллок доводить адаптацію марксистських форм аналізу в історії феміністичної мистецтва, зміщуючи фокус істориків мистецтва з описових історій на аналіз мистецтва в його історичному контексті, щоб показати, як на виробництво продукції впливає ідеологія та як вона виражає ідеологічні припущення [18, с. 7–8].

Дослідниця заявляє, що фемінізм призвів до зміни парадигми в історії мистецтв, яка розкриває попередню історію мистецтва як маскуліністичний дискурс і реконцептуалізує мистецтво як соціальну практику. У своїх нарисах вона використовує марксистські та психоаналітичні дискурси для аналізу та деконструкції соціальної побудови жіночості та жінки в художніх уявленнях [17, с. 124]. Г. Поллок не відмовляється від своєї марксистської дослідницької програми і надалі. Окреслюючи динаміку розвитку категорії жіночого в мистецтві останніх століть, вона постулює, що вона є "історією консолідації, тобто буржуазних суспільних відносин та їх панівних ідеологічних форм, які нам потрібно аналізувати та підірвати. Отже, взаємозв'язок марксизму та фемінізму в історії мистецтва не може бути грубим. Це має бути плідним набігом марксизму на його пояснювальні інструменти, на аналіз діяльності буржуазного суспільства та його ідеологій з метою виявлення конкретних конфігурацій буржуазної жіночості та форм містифікації, які маскують реальність соціальних та сексуальних антагонізмів. Заперечують жіноче бачення та позбавляють їх також і влади" [18, с. 9].

Дослідження Г. Поллок щодо гендерної побудови пов'язувало її мистецько-історичний підхід з усе більш радикальними міждисциплінарними методологіями Р. Паркер та вимагали повного демонтажу наявної історії мистецтва, яку вони вважали побудованою на упереджених та апіорних ідеях, щодо натуралістського і біологічного розуміння природи жіночості, яке, утім, мало б бути історичним і соціологічним [2, с. 60]. Уже в цій праці Г. Поллок зміщується до гендерної позиції в аналізі природи "чоловічого" та "жіночого" мистецтва та "чоловічої" та "жіночої" художньої творчості, що перебувала в його основі, чому слугували і елементи використовуваної нею марксистської парадигми. Лише соціальні обставини визначають специфіку жіночої та чоловічої творчості – ця теза обґрунтовується прикладами М. Кассат та Б. Морісо, життя і мистецтво яких було "структуровано" суспільно визначеним розумінням статевих ролей і відмінностей [10, с. 109]. Можна погодитися із думкою М. Джеймса, який характеризував підхід Г. Поллок як феміністичний марксизм, що поверхово адаптує риторичу деконструктивізму [8, с. 342].

Культурне виробництво характеризується як "місце представлення", з якого конструюються соціальні сенси, а автор є лише "ознакою" ідеології, сформульованою расою, класом та гендером [19, с. 407]. Концепція Г. Поллок, таким чином, виступає мистецтвознавчою версією відомої тези філософії постструктуралізму про "смерть автора".

Стаття Г. Поллок "Агенція та Авангард: Думки про авторство та історію шляхом Ван Гога" (1989 р.) розпочинається епіграфом із праці Р. Барта "Смерть автора" [12, с. 5] та являє собою намагання розв'язати пробле-

му творчості видатного постімпресіоніста через тези Р. Барта та роботи "Що є автор?" М. Фуко. Розглядаючи статтю, Т. Квіглі вказує на суперечності, які виникають через намагання Г. Поллок поєднати цілу низку радикальних методологічних підходів. Предметом дослідження Г. Поллок була класична щодо мистецтвознавства тема творчості Ван Гога, якому вона присвятила свої ранні доробки, і яке потребувало досить структурного історико-мистецтвознавчого аналізу. Утім, питання, яке вирішує Г. Поллок, є розуміння ролі, яку відіграє ім'я художника та "сумнівності" статусу авторства. Г. Поллок "намагається узгодити свою критику семіотичного та постструктуралістичного, психоаналітичної теорії суб'єктивності та культурного виробництва, з її прихильністю до культурного матеріалізму та теорії мистецтва Реймонда Вільямса як соціальної практики" [19, с. 407]. Конструкція автора є поєднанням соціально структурованих характеристик раси, класу та гендера.

Застосовуючи схеми Барта та Фуко до Ван Гога, Г. Поллок конструює поняття "Ван Гог" як конфігурацію можливих суб'єктивностей, визначених соціальним порядком – діалектичною грою мови, суб'єктивності та соціальної організації. "Ван Гог" трактуватиметься на двох рівнях: як симптоматика історичної системи (мови), визначеної в голландському та паризькому авангарді 1880-х років, та як конкретна артикуляція мови в межах цієї системи [19, с. 410]. Г. Поллок проводить "археологію" (у поняттях філософії М. Фуко), щодо реконструкції мережі соціальних форм, практик і текстів, з яких формується мистецьке поняття "Ван Гог", і поєднує її із психоаналітичною характеристикою його розвитку.

Надалі Г. Поллок поглиблює свій аналіз творчості постімпресіоністів, усе глибше застосовуючи техніки й методи психоаналізу. Прикладом деконструкції художнього твору, заснованої на психоаналізі, є її робота "Розходження канону: феміністичне бажання та написання історій мистецтва" (1999), де розглядається творчість і твори низки визначних імпресіоністів. Зокрема, вона аналізує творчість В. Ван Гога і А. Тулуз-Лотрека як виявлення модерністського міфу про чоловіче, певну "фалічну майстерність". У начерку "маскулінного художника" Ван Гога "Селянка, що копає" (1885) вона вбачає в її масштабних, обрізаних обрамленнях і задньому куті огляду сліди "архаїчного, материнського тіла". У художньому образі представлена присутність амбівалентності любові та ненависті, що є виразним знаком неповної репресії у термінах З. Фрейда. Але трактування мотивації митця як емпатичного торжества або садистичного приниження жіночого тіла вона вважає спрощеним, зазначаючи, що "материнське тіло може таким чином звільнитись від своєї функції як фантазії цілісності... та її неминучої нижньої сторони як зневіреного жаху... щоб функціонувати як складна ознака амбівалентного процесу людської суб'єктивності" [14, с. 49, 60]. Фантазії, засновані на "неповній репресії" Г. Поллок знаходить і у зробленому А. Тулуз-Лотреком зображенні Джейн Авріль, танцівниці кан-кану (1893). Зображення може бути пов'язаним із несвідомими фантазіями художника щодо неоднозначно зливої чоловічої та жіночої сексуальності, одягненого в тартан батька, із провокаційно зведеними та одягненими в панчохи ногами, як це зафіксовано на сімейній фотографії [14, с. 72].

Головне зло чоловічої фалоцентричної культури вона вбачає в тому, що жінка залишається всього лише об'єктом. Бути об'єктом означає займати нижчу ступінь в ієрархії цивілізації, бути об'єктом означає бути предметом маніпуляції з боку активного, "діяльного", творчого суб'єкта. Об'єкт, природа виступають в цій концепції як сирий матеріал, з якого творець робить те, що він

замислив. До того ж з даного йому природного матеріалу він творить щось зовсім інше, що вже не є природним, а має ознаки його діяльності.

**Висновки та перспективи подальших досліджень.** Грізельда Поллок є знаковою представницею покоління дослідників, яке формувалося в умовах та під безпосереднім впливом ідей радикальної революції у культурі та суспільстві 1960-х – 1970-х років. Вона належить до так званого другого покоління у феміністичній мистецтвознавчій критиці, будучи однією із її фундаторів та провідних фігур.

Методологічна позиція Г. Поллок є еклектичною, включаючи низку напрямів, пов'язаних своєю "радикальністю" щодо класичних напрямів мистецтвознавчої та суспільної думки: це марксизм; постструктуралізм Р. Барта та М. Фуко; фрейдистський психоаналіз тощо. Методологічний еклектизм Г. Поллок дозволяє припустити, що провідною в її творчості є її ідеологічна установка, а не дослідницька позиція. Теоретичні побудови Г. Поллок формально спираються на конкретні біографічні і мистецтвознавчі дослідження художників минулого, але методологічна еклектика не дозволяє охарактеризувати їх як наукові або послідовно логічні у своїй побудові.

За змістом концепція Г. Поллок спирається на трактуванні жіночого та чоловічого початку у творчості митця як гендерної категорії, визначеної соціальними ролями і стереотипами, що панували в суспільстві. Г. Поллок використовує поняття "буржуазності" щодо культури маскулінного суспільства минулого, здійснює спроби розвинути концепцію "смерті автора" Р. Барта у трактуванні соціально визначеної постаті художника (на прикладі В. Ван Гога), досить довільно використовує апарат фрейдистського психоаналізу для прочитання ("деконструкції") художніх творів, зокрема, картин В. Ван Гога та А. де Тулуз-Лотрека.

Г. Поллок перетворює феміністську мистецтвознавчу критику на ідеологічну платформу, насамперед це стосується розвитку спектра ідейно-теоретичних течій, які об'єднані своїм радикалізмом і опозиційністю та класичного мистецтва й ідейних основ сучасної цивілізації загалом.

#### Список використаної літератури

1. Арсланов В. Г. История западного искусствознания XX века : учебное пособие для вузов / В. Г. Арсланов. – М. : Академический проект, 2003. – 768 с.
2. Alloway L. Old mistresses: women, art and ideology by Rozsika Parker, Griselda Pollock / L. Alloway // *Woman's Art Journal*. – 1982. – Vol. 3, No 2. – P. 60–61.
3. Ettinger B. Art as compassion / B. Ettinger. – Brussels : ASA publishers, 2011. – 241 p.
4. Gouma-Peterson T. The feminist critique of art history / T. Gouma-Peterson // *The Art Bulletin*. – 1987. – Vol. 69, No 3. – P. 326–357.
5. Griselda Pollock and Daniella Luxembourg awarded honours by the Courtauld Institute of art [Electronic resource] // *The Courtauld*. – 22.01.2019. – Mode of access: <https://courtauld.ac.uk/griselda-pollock-and-daniella-luxembourg-awarded-honours-by-the-courtauld-institute-of-art>.
6. Harris A. S. Women artists 1550–1950 / A. S. Harris. – Los Angeles County Museum of art : Random House, 1976–368 p.
7. Horne V. An unfinished revolution in art historiography, or how to write a feminist art history / V. Horne // *Feminist Review*. – 2014. – No 107. – P. 75–83.
8. James M. Avant-Gardes and Partisans / M. James ; Reviewed by Fred Orton, Griselda Pollock // *The Burlington Magazine*. – 1998. – Vol. 140, No 1142. – P. 342–342.

9. Nochlin L. Why Are There No Great Women Artists? / L. Nochlin // *Woman in sexist society; studies in power and powerlessness*. Basic Books. – New York, 1971. – P. 344–366.

10. Osborne C. Old mistresses: women, art and ideology by Rozsika Parker, Griselda Pollock / C. Osborne // *Woman's Art Journal*. – 1982. – No 12. – P. 108–110.

11. Parker R. Old mistresses: women, art and ideology / R. Parker // *Pantheon Books*. – New York, 1981. – No XXI. – P. 184.

12. Pollock G. Agency and the Avant-Garde: thoughts on authorship and History by Way of Van Gogh / G. Pollock // *Routledge*. – New York, 1989. – No XV. – 315 p.

13. Pollock G. Charlotte Salomon and the theatre of memory / G. Pollock. – New Haven : Yale University Press, 2018. – 542 p.

14. Pollock G. Differencing the canon : feminist desire and the writing of art's histories / G. Pollock // *Routledge*. – New York, 1999. – No XVIII. – 345 p.

15. Pollock G. Generations & geographies in the visual arts : feminist readings / G. Pollock // *Routledge*. – New York, 1996. – No XX. – 300 p.

16. Pollock G. Mary Cassatt / G. Pollock. – New York, 1980. – 119 p.

17. Pollock G. Vision and difference : femininity, feminism, and histories of art / G. Pollock // *Routledge*. – New York, 1988. – 239 p.

18. Pollock G. Women, art, and ideology: questions for feminist art historians / G. Pollock // *Women's Studies*. – 1987. – Vol. 15, No 1/2. – P. 2–9.

19. Quigley T. R. Shooting at the father's corpse: the feminist art historian as producer / T. R. Quigley // *The Journal of aesthetics and art criticism*. – 1994. – Vol. 52, No 4. – P. 407–413.

20. Tickner L. The body politic: female sexuality & women artists since 1970 / L. Tickner // *Art History*. – 1978. – Vol. 1, No 2. – P. 236–251.

21. Wilke H. Sculpture 1960-80s: works from the Hannah Wilke Collection & Archive / H. Wilke. – London : Alison Jacques Gallery, 2014. – 87 p.

#### References

1. Arslanov, V.G. Istorija zapadnogo iskusstvovoznania XX veka (History of Western art history of the XX century). Moskva, Akademicheskij proekt, 2003. 768 p.
2. Alloway, L. Old mistresses: women, art and ideology by Rozsika Parker, Griselda Pollock. *Woman's Art Journal*. 1982. Vol. 3, No 2. P. 60-61.
3. Ettinger, B. Art as compassion. Brussels: ASA publishers, 2011. 241 p.
4. Gouma-Peterson T. The feminist critique of art history. *The Art Bulletin*. 1987, Vol. 69, No 3. P. 326-357.
5. Griselda Pollock and Daniella Luxembourg awarded honours by the Courtauld Institute of art. *The Courtauld*, 22.01.2019, available at: <https://courtauld.ac.uk/griselda-pollock-and-daniella-luxembourg-awarded-honours-by-the-courtauld-institute-of-art>.
6. Harris, A. S. Women artists 1550–1950. Los Angeles County Museum of art, Random House, 1976. 368 p.
7. Horne, V. An unfinished revolution in art historiography, or how to write a feminist art history. *Feminist Review*. 2014. No 107. P. 75-83.
8. James M. Avant-Gardes and Partisans. *The Burlington Magazine*. 1998. Vol. 140, No 1142. P. 342–342.
9. Nochlin L. Why Are There No Great Women Artists? *Woman in sexist society; studies in power and powerlessness*. Basic Books. New York, 1971. P. 344–366.
10. Osborne C. Old mistresses: women, art and ideology by Rozsika Parker, Griselda Pollock. *Woman's Art Journal*. 1982, No 12. P. 108-110.
11. Parker R. Old mistresses: women, art and ideology. *Pantheon Books*. New York, 1981, No XXI. P. 184.
12. Pollock G. Agency and the Avant-Garde: thoughts on authorship and History by Way of Van Gogh. *Routledge*. New York, 1989. No. XV. 315 p.
13. Pollock G. Charlotte Salomon and the theatre of memory – New Haven, Yale University Press, 2018. 542 p.
14. Pollock G. Differencing the canon : feminist desire and the writing of art's histories. *Routledge*. 1999, No XVIII. 345 p.
15. Pollock G. Generations & geographies in the visual arts : feminist readings. *Routledge*. New York, 1996, No XX. 300 p.
16. Pollock G. Mary Cassatt. New York, 1980. 119 p.
17. Pollock G. Vision and difference : femininity, feminism, and histories of art. *Routledge*. New York, 1988. 239 p.
18. Pollock G. Women, art, and ideology: questions for feminist art historians. *Women's Studies*. 1987, Vol. 15, No 1/2. P. 2–9.
19. Quigley T. R. Shooting at the father's corpse: the feminist art historian as producer. *The Journal of aesthetics and art criticism*. 1994, Vol. 52, No 4. P. 407–413.
20. Tickner L. The body politic: female sexuality & women artists since 1970. *Art History*. 1978, Vol. 1, No 2. P. 236–251.
21. Wilke H. Sculpture 1960-80s: works from the Hannah Wilke Collection & Archive. London, Alison Jacques Gallery, 2014. 87 p.

Надійшла до редколегії 24.02.21

Е. А. Заруцкая, канд. филос. наук, ассист.

Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина

#### ФЕМИНИСТСКОЕ ИСКУССТВОВЕДЕНИЕ ГРИЗЕЛЬДЫ ПОЛЛОК КАК ВЫЗОВ ИСКУССТВУ ПРОШЛОГО

Рассматривается теоретическое наследие одной из основательниц и ведущих фигур современного феминистского искусствоведения Гризельды Поллок. Указывается на эклектичность методологической позиции Г. Поллок, которая сочетает ряд направлений, связанных своей "радикальностью" относительно классического искусствоведения, и относительно общественного мнения. В частности, это марксизм, постструктурализм Р. Барта и М. Фуко, фрейдистский психоанализ и др. Методологический эклектизм

Г. Поллок дозволяє передположити, що ведучей в її творчестві є ідеологічна установка, а не дослідницька позиція. Концепція Г. Поллок ґрунтується на трактуванні жіночого або чоловічого початку в творчестві художника як гендерних категорій, а також домінуючих в суспільстві соціальних ролях і стереотипах.

Ключевые слова: Гримальда Поллок, феміністическе искусствоведение, феміністическая критика искусства.

Olena Zarytska, PhD of Philosophical Sciences, Assist.  
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

#### FEMINIST ART GRIZELDY POLLOCK AS A CHALLENGE TO THE ART OF THE PAST

The theoretical work of one of the founders and leading figures of modern feminist art Griselda Pollock is considered. Representing researchers whose ideas were shaped by the radical cultural and social revolution of the 1960s and 1970s, she belongs to the second generation of feminist art criticism. The author points to the eclectic methodological position of G. Pollock, which combines a number of areas associated with its "radicalism" in relation to the classical areas of art history and social thought. In particular, it is Marxism, poststructuralism of R. Bar and M. Foucault, Freudian psychoanalysis etc. Methodological eclecticism G. Pollock suggests that the leading in her work is her ideological attitude, rather than research position. Although G. Pollock's theoretical constructions are formally based on specific biographical and art studies of artists of the past, methodological eclecticism does not allow to characterize them as scientific or at least consistently logical in their construction. The author concludes that substantively, the concept of G. Pollock is based on the interpretation of female (and male) principles in the artist's work as a gender category, defined by the prevailing social roles and stereotypes in society. G. Pollock uses the concept of "bourgeoisie" in relation to the culture of the masculine society of the past; attempts to develop the concept of "death of the author" by R. Bar in the interpretation of the socially determined figure of the artist (on the example of W. Van Gogh); quite arbitrarily uses the apparatus of Freudian psychoanalysis to read ("deconstruct") works of art, in particular, paintings by W. Van Gogh and A. de Toulouse-Lautrec. Thus, G. Pollock turns feminist art criticism into an ideological platform for the development of a range of ideological and theoretical currents, united by their radicalism and opposition to classical art and the ideological foundations of modern civilization as a whole.

Keywords: Griselda Pollock, feminist art history, feminist critique of art.

УДК 32.019.51

DOI: 10.17721/sophia.2021.17.9

В. Ю. Омельченко, канд. філос. наук, асист.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ORCID: 0000-0001-7589-7834

e-mail: victoria.007.omelchenko@gmail.com

### ДО ПИТАННЯ ПРО СУЧАСНІ МІФИ. ПОЛІТИЧНИЙ МІФ ЯК ПРИКЛАДНА МІФОЛОГІЯ

Присвячено дослідженню поняття "міфу" та виявленню сутнісних ознак "політичного міфу", з'ясуванню та проясненню питання, чим є "політичний міф" сьогодення, якою мовою він говорить, до чого апелює. Доведено, що "політичний міф" є комунікативною системою, яка деформує реальність. Встановлено, що кожен "політичний міф" має свій строк придатності і межі своєї інтерпретації. Підтверджено, що "політичний міф" є одним із найефективніших інструментів для задоволення таких політичних цілей, як досягнення влади та її легітимація. Завдяки дослідженню специфічних ознак "політичного міфу" вдалося виявити, що політичний дискурс є ірраціональним, а політичні промови апелюють до аргументу чуттєвого, а не раціонального. "Політичний міф" моделює свою "картину світу", яка є спрощеною, самозрозумілою, самоочевидною. Обґрунтовано, що здатність критичного судження, уміння працювати з інформацією та якісна аналітика з вуст незаангажованих ЗМІ та експертного середовища, хоч і не є панацеєю, але все ж таки частково нівелює "силу" "політичного міфу". Окрім цього, виявлено роль і значення таких понять, як "політична магія" та "політичний спектакль" у контексті "політичної міфології" як прикладної міфології.

Ключові слова: міф, політичний міф, політехнології, електорат, політичні цілі, "теорія змови", "політична магія", "політичний спектакль".

"Благо цілого вимагає саможертвності окремого",  
Ф. Ніцше

Ніщо так не приваблює людей, як жага до влади, саме "воля до влади" (Ф. Ніцше) продукує застосування перевірених часом і емпіричним досвідом інструментів політехнологій, одним із яких є політичний міф. Політичний міф реанімує наші первісні почуття, апелює до інстинктів, деформує реальність.

Проблема міфу є досить масштабною і вивчається з різних позицій і за посередництва різних методологій. Розмаїття аспектів міфу розглядається у сферах генеалогії міфу, релігійнознавства, психоаналізу, медіа, реклами, піару, маркетингу тощо. У межах цієї статті нас цікавить сутність міфу в її сучасному контексті прочитання. Об'єктом нашої розвідки є поняття міфу взагалі, а предметом – сутнісні ознаки політичного міфу.

Як теоретичною основою та джерелознавчим фундаментом ми послуговуватимось роботами О. Лосєва [8], А. Цуладзе [13], Г. Лебона [5], Е. Касіра [4], М. Едельмана (Murray Edelman) [16], Г. Тюдора (Henry Tudor) [17], Р. Барта [2] та ін. У вітчизняному контексті вивчення політичного міфу розглядається у таких аспектах, як політичний інструмент і політична

реальність (Ю. Шайгородський [14]), як знаряддя впливу на електоральні вподобання (Д. Мадрига [9]), як засіб впливу на індивідуальну та масову свідомість (О. Березовська-Чміль та Т. Черниш [3], С. Матвієнків та В. Штерн [10]) поряд із вивченням ролі міфу в контексті відродження національної свідомості українського народу (Ю. Левенець [6]).

Відповідно, досліджуючи цю тему, ми будемо рухатись від "загального до конкретного" (мовою Г. Гегеля), від поняття "міфу" взагалі до поняття "політичного міфу" зокрема. Розпочнемо з подолання передсудів, згідно з якими визначення "міфу" трактують як загадкову оповідь первісних людей, а сам "міф" розглядається як такий, що передусім науковому сприйняттю світу. На противагу такому визначенню, ми пропонуємо визначати "міф" як спосіб пояснення світу, а "політичний міф" – як штучно створену "реальність", обумовлену жагою до влади, що досягається засобом впливу на масову свідомість.

Звернемося до альфи і омеги дослідження міфології, а саме – дослідження О. Лосєва (1893–1988), філософа, перекладача, історика, філолога, автора таких робіт, як "Філософія імені", "Діалектика художньої форми", "Історія античної естетики" та "Діалектика міфу", яку ми й осмислюємо в межах цього дослідження. Оле-

ксії Лосєв застерігає нас від упередженого сприйняття міфу як вигадки, ілюзії, фантазії, яка властива виключно первісній людині. Такий "обмежений" і "спрощений" погляд на міф зумовлений тим, що ми схильні оцінювати його з позиції науки. Пригадаємо, Н. Гудмен мовив про небезпеку "заангажованого ока", яке є упередженням на предметі свого дослідження, що перешкоджає на шляху до досягнення "розуміння" (у сенсі герменевтики). Таким чином, О. Лосєв і застерігає нас від такого легковажного сприйняття міфу "заангажованими очима".

За О. Лосєвим, міф не є вигадкою, а є самою дійсністю, "категорією думки і життя", відповідно, міф позбавлений усього довільного і вигаданого. Крім того, міф не є хаотичним і ілюзорним, він має свою лаконічну структуру і є логічним, себто є "діалектично необхідною категорією свідомості і буття взагалі" [8]. Тобто міф не є ані ідеальним буттям, ані вигаданим, а є смисловим буттям. Міф нічого не вигадує, а є комунікативною практикою сприйняття, інтерпретації та пояснення довколишнього світу. Відповідно, О. Лосєв констатує, що міф не є примітивно-науковою химерою, а є "живим суб'єкт-об'єктом взаємообміном, що містить свою власну, позанаукову істинність, правдивість, закономірність і структуру", тобто міф – це завжди історія про реальне, живе і безпосереднє [8]. Такими є риси міфу, за О. Лосєвим.

У свою чергу, Р. Барт (1915–1980), філософ, теоретик семіотики, науки про знаки і символи) також досліджує міфи, але розглядає їх з погляду семіології. Якими ж є риси міфу, за Р. Бартом? Міф – це:

- по-перше, комунікативна система;
- по-друге, міфи нічого не приховують, не є істиною або хобою, навпаки, вони спотворюють та деформують реальність;
- по-третє, міфи мають свій строк придатності, це означає, що архаїчні міфи можуть бути і є, але вічних міфів немає;
- по-четверте, міф містить дві семіологічні системи: мову – об'єкт та метамову;
- по-п'яте, міф має смисл, форму і значення. Міф одночасно позначає, повідомляє, переконує, приписує;
- по-шосте, міф має імперативний та спонукальний характер, він апелює до конкретного реципієнта [2].

Такими є риси міфу за Р. Бартом. Також дослідник наголошує на необхідності врахування особливостей прочитання та розшифрування міфів. Отже, є три способи прочитання міфу. Перший з них є буквальним, тобто таким, що фокусується на формі міфу. Другий передбачає вміння розрізнати смисл та форму. Саме такий критичний підхід дозволяє зрозуміти міф і побачити його "слабкі місця". Третій спосіб є споживацьким, тобто некритичним, що передбачає його сприйняття у єдності смислу і форми, що створює ефект подвійного впливу міфу і характеризує споживацьке, некритичне сприйняття [2]. Таке споживацьке та "сліпе" сприйняття міфу відповідає меті його створення. З заявлених Р. Бартом трьох способів "прочитання" міфу лише два перших способи є рефлексивними та аналітичними і дозволяють як виявляти, так і руйнувати міфи. Р. Барт пропонує до нашої уваги "прочитання" міфу в таких контекстах сучасності, як реклама, маркетинг, ЗМІ, які тиражують інформацію і здатні до маніпуляцій. Ознайомившись із таким трактуванням міфів у концепції Р. Барта, ми дійшли таких попередніх висновків. Р. Барт, на відміну від О. Лосєва, досліджує не архаїчні, а сучасні міфи. Ті міфи, які штучно створюються, мають свою мету і термін призначення. Це міфи, які покликані привертати увагу, сприяти збільшенню продажів, ті, які є характерними і поширеними для "суспільств споживання". Зокрема, різновид таких сучасних

міфів є у сфері реклами. Оскільки ми попередньо вжили поняття "суспільство споживання", то вважаємо за необхідне згадати Е. Фромма, який написав роботу "Мати чи бути?", в межах якої сформулював два антагоністичні принципи "мати" і "бути", перший з яких позначає споживання, забезпечення виключно матеріальних потреб і запитів та некритичне сприйняття, а другий – якісний показник, що передбачає вміння цінувати необхідне, критично сприймати інформацію та орієнтуватися на внутрішні чесноти та цінності.

Зрештою, Р. Барт переконливо доводить, що "міф" "діє економно, знищує нанівець складність людських вчинків, надає їм простоти сутностей", "міф" створює світ без протиріч. "Міф" спрощує світ, зводить його до простих алгоритмів, а в такому "зручному" світі втрачається звичка послугоуватись здатністю критичного мислення. Міф – це завжди "історія", тобто міф пояснює світ спрощеною мовою. Таким чином, сучасний міф комфортно "почуває" себе у сферах масмедіа, рекламі та політиці. Відповідно до короткострокової мети кожного з таких міфів здійснюється описання світу, створюється ілюзія, такий собі "симулякр" (мовою Ж. Бодріяра), завдяки якому і досягається мета.

Від поняття "міфу" в інтерпретаціях О. Лосєва та Р. Барта перейдемо до визначення сутнісних ознак ще одного різновиду сучасних міфів – "політичного міфу". Ознайомившись з різними підходами до визначення останнього, ми приймаємо як аксіому положення, згідно з яким "політичний міф" створюється в лабораторних умовах для відповідних політичних цілей, якими є боротьба за владу ("воля до влади" Ф. Ніцше), легітимація влади, досягнення політичного домінування. Відповідно, ідеться про міфи, які створюються і використовуються у контексті політичної боротьби.

Одним із перших, хто запропонував використовувати міф як політичний інструмент, був Ж. Сорель (1847–1922), французький філософ і соціолог, який вважав, що "міфи мають створюватись штучно, аби надихати маси" [11]. Ж. Сорель протиставив міф як утопію, так і ідеології. Сутнісною ознакою міфу є орієнтація на теперішнє, а не минуле чи майбутнє. Міф – це теперішнє, це момент "тут і зараз", це монолог, що виголошується з визначеною метою. У свою чергу, Г. Тюдор [17] визначив міф як "ідеологічно марковану оповідь", яка має за мету створити "свій світ", свою "правду" про минуле та теперішнє. Власне, схильність створювати міфи як засіб впливу на інших і є ознакою сучасного світу. Міф – це драматична конструкція, що вступає у боротьбу з реальністю.

О. Сурков у статті "Міф, сила і насилля в філософії Ж. Сореля" [11] підкреслив, що міф – це "сукупність образів, які здатні інстинктивно викликати в людей необхідні почуття для досягнення тих чи інших дій. Міф слід розглядати поряд з утопією і ідеологією. О. Сурков пояснює міф словами Р. Барта, тобто трактує останній як "подвійну семіологічну систему". Міф використовує слова "буденної мови, позбавляючи їх смислу і наділяючи новим, більш функціональним, придатним для політичного використання". Наприклад, К. Леві-Стросс ототожнює міф і політичну ідеологію, "ніщо не нагадує так міфологію, як політична ідеологія" [11]. Для Р. Барта міф – це засіб здійснення ідеології. Міф тримається на вірі, ілюзії, а не раціональних аргументах. Для того, аби міф реалізувався, хтось має підсилити його вірою, повірити в диво, наділити думку емоцією, аби вона звучала помітніше.

Згідно з експертною оцінкою А. Цуладзе [13], "політична міфологія" є прикладною міфологією, яка завжди намагається стати реальністю. Це інтенційна міфологія, тобто така, що спрямована на конкретну групу людей

або адресована конкретному реципієнту. А. Цуладзе виокремлює "технологічні" та "вічні"/архаїчні "міфи". "Технологічні" – це сучасні міфи, які створюються штучно, а "архаїчні" – це міфи, які передаються нам у спадок від попередніх поколінь.

За А. Цуладзе "політичний міф" – це завжди "насилля над реальністю", адже такі міфи спотворюють реальність. Таким екзистенційно трагічним прикладом "насилля міфу над реальністю" є "холодна війна", яка породила викривлене сприйняття реальності в росіян і характеризується небажанням мас миритися із істинним станом подій. Це і є першопричиною появи таких необхідних "перемог", які не завойовуються, а штучно створюються. Тобто призначення таких міфів створити ефект солідарності мас. Відповідно, поширеність таких "політичних міфів" спричинена роботою ЗМІ, які створюють "інформаційні ін'єкції", що тиражують штучні "перемоги" та посилюють їхній "успіх".

А. Цуладзе пояснює таку схильність до штучних "перемог" неготовністю до реальних жертв. А такі "символічні" війни та перемоги досягають своєї мети, поширюючись у ЗМІ і ґрунтуючись на сумнівних даних, а саме – "конспірологічних теоріях" на кшталт "світової антиросійської змови" [11, с. 3]. Така політична "гра" на мапі світу призводить до ізоляції, а неготовність діяти за визначеними правилами світового порядку спричинює заморожений конфлікт. Спочатку це "конфлікт інтерпретацій", а згодом і "конфлікт воєнний" та різного типу гібридні протистояння. Безперечно, така політична стратегія не містить жодних раціональних підвалин, а подекуди і протистоїть "здоровому глузду". Водночас усе має свої першопричини. Чим зумовлений запит саме на такі "політичні міфи"? А. Цуладзе вказує, що глибинні першопричини такого запиту укорінені в ментальному стані суспільної свідомості росіян, які не дозволяють прорватися їм в "осьовий час". До речі, Ю. Шайгородський [14] також вказує на зв'язок менталітету і появи відповідних міфів. А. Цуладзе вважає, що Росії варто покласти край "імперським міфам" і здійснити перехід від осьового до історичного часу [11]. Відповідно, однією з найефективніших міфологічних конструкцій є "теорія змови" (*conspiracy theory*), яка є зручним і перевіреним засобом для досягнення політичних цілей. Схема, за якою будується "теорія змови", проста й ефективна. Вона охоче сприймається, оскільки створює цілісну й несуперечливу картину світу. "Теорія змови" мовить через посередництво "лиходіїв-жертви", протистоїть ворогам, несправедливості, є "миротворчою". Спростувати "теорію змови" раціональними методами майже неможливо, оскільки вона будується на недоведених, а відповідно, неспростованих аксіомах [11, с. 100]. А. Цуладзе вважає, що в сучасному світі міф чувається дуже "затишно", оскільки з приходом "галактики Гутенберга" роль ЗМІ і телеіндустрії набула глобальних масштабів, тобто ЗМІ формують суспільну думку, маніпулюють, розставляючи "хиткі" і "заангажовані" акценти в поданій інформації. Насправді телебачення не передбачає зворотнього зв'язку, воно дає готовий медіа-продукт, який можна лише споживати, але неможливо якісно "перетравити". Як наслідок, це призводить до збільшення лав "сліпих" споживачів "потрібного" медіа-продукту. Відповідно, боротьба за контроль і вплив на медіа є виправданою в політичних перегонах, адже більш сприятливого майданчика для висловлювання своєї "правди" важко віднайти. А. Цуладзе пропонує певну техніку захисту від міфу, яка полягає або в ігноруванні політики взагалі або у спроможності зайняти визначену ідеологічну позицію [11, с. 269]. У будь-якому разі слід завжди зберігати пильність "здорового глузду"

і не втрачати здатність критичного мислення. Це передбачає вміння аналізувати, порівнювати будь-які повідомлення ЗМІ, слід навчитися "читати" і "працювати" з інформацією, відокремлювати факти від їх інтерпретації. Усім ЗМІ властиво драматизувати події, тому слід навчитися скептично ставитися до "сенсацій".

Суть "політичного міфу" полягає в тому, що він завжди адресується конкретній аудиторії, враховує її "слабкі" місця, особливості менталітету. Панівну позицію у "політичному міфі" відіграє стереотип, який набуває своїх гіпербол у різних варіаціях його тиражування. Донести до реципієнта нову інформацію можна шляхом: використання вже наявних стереотипів; шляхом зміни акцентів у смислового повідомленні, яке адресується; створенням нових стереотипів, ще більш емоційно забарвлених, що пробуджують до активних дій [11, с. 5]. Будь-який стереотип формується на узагальненнях. Стереотипи формуються як стихійно, так і штучно. У чому ж полягає різниця між стереотипами і міфами? "Стереотип – це певний ярлик", який клішує, ранжує, який задає тональність, контекст, але в ньому немає розповіді, немає *story*. Тобто стереотип є формою, а міф є змістом, історією. Найбільш ефективним стереотипом є той, що працює з емоціями. Досліджуючи питання міфу, А. Цуладзе доходить висновку, що вся публічна політика будується переважно на емоціях. Можемо пригадати промови найвідоміших політиків і політичних лідерів, більшість яких сконструйована на емоціях і апелює до пробудження необхідних настроїв у електораті. Переважно використовується апеляція до базових людських потреб, страху перед невизначеністю, почуття обов'язку і справедливості, почуття провини. Це є апеляцією, навіть не так до емоцій, як до самих інстинктів, природних нахилів людини. Оскільки "лікувати" суспільство важко і дорого, то "імітація" лікування суспільства є прийнятним варіантом для політиків [11]. Така "імітація" роботи із суспільством є "політичною магією". До речі, Е. Фромм у роботі "Здорове суспільство" пише про "історію хвороби" сучасного суспільства, причину якого вбачає у всеосяжному та неконтрольованому споживанні речей, товарів, людських стосунків. А. Цуладзе переконливо доводить, що "політичний міф" завжди створюється штучно з відповідною політичною метою.

Якими ж є основні знаряддя маніпуляції політичного міфу? З чого складається "тіло" політичного міфу? З механізму "свій – чужий", протистояння "добра – зла", "правди – кривди", "лиходіїв – жертв", "героя – кривдника", "героя – антигероя", "білого – чорного". Міф завжди має свого героя, який кидає виклик і захищає свою "правду". Міф характеризується емоційним переживанням, а не критичним сприйняттям історичного матеріалу. Міф має ірраціональні підвалини та керує емоціями за допомогою стереотипів. Міф створює свою реальність та створює ефект солідарності мас.

Як протистояти "магічному" впливу політичного міфу? Міф нічого не пояснює, а створює ефект дива. Для того щоб захиститися від міфу, слід пам'ятати, що слова не тотожні реальності. Протистояти міфу можна завдяки розвитку критичного мислення засобом широкої просвіти мас, появи незаангажованих ЗМІ, що сприятиме розвитку аналітичного мислення, а не "сліпому" його споживанню. У свою чергу, ми не можемо вимагати від мас неможливого, очевидно, що аналітичне мислення і здатність критичного судження не притаманні масовій свідомості.

Відповідно, міфи були, є і залишаються найефективнішим знаряддям політтехнологів задля досягнення відповідних політичних цілей. Міф дозволяє здійснити розподіл сил на свою користь, досягти перерозподілу

владних повноважень та отримати доступ до нових владних ресурсів. Міф розповідає свою "заангажовану" історію і шукає своїх глядачів. Чому глядачів? Тому що політичний міф є театральним, драматичним за своєю суттю. Пригадаємо Р. Барта [2], який казав, що міф послуговується театальною вимовою, магічною тавтологією і афористичністю. Звідси, він визначає ідеологізацію як "магічний тип поведінки". До речі, Р. Барт вважав, що ліві сили (ті партії, що стоять на ідеалах соціальної рівності, як соціал-демократичні та ліволіберальні партії) недостатньо опанували таке політичне знаряддя, як міф, не навчилися настільки драматично вживатися у роль, будь-які інтенції міфу з вуст лівих сил видаються штучними, в них занадто "відчувається присмак гасла" [2]. Найбільш переконливим міфом є міф, виголошений з вуст людини, яка є поборником ідей справедливості і рівності всіх і кожного. До речі, цю ідею всеосяжної справедливості було досить гостро розкритиковано Г. Лебоном [5]. Г. Лебон (1841–1931) – французький психолог, антрополог, історик, якому належать такі слова: "Людство постійно з розпачем чіпляється за мертві ідеї і мертвих богів", а найкращі представники розуму націй замість говорити "гірку" правду, переконують маси в нісенітницях, однією з яких є ідея рівності. Г. Лебон твердить, що маси підхопили ідею рівності і прийшли до віроломного і досить легковажного висновку про те, що нерівність є наслідком відмінностей у вихованні, що всі люди народжуються розумними і добрими. Відповідно, засобом боротьби проти нерівності є перебудова інституцій, які дозволили б усім формуватися в однакових умовах і мати рівні можливості. До речі, "Психологію народів і мас" було написано Г. Лебоном у 1895 році, а ідея рівності і сьогодні досягається такими самими засобами і виявляється у вигляді уніфікованої системи права, дотриманні прав і свобод людини, забезпеченні соціальних гарантій громадянина. Відповідно, досягається завдяки злагодженій роботі державних інституцій. У цьому аспекті базових принципів і головно соціальних цінностей і функціонують "Amnesty International", "Venice Commission", мета останньої – впровадження демократії через право, що досягається завдяки впровадженню уніфікованої системи міжнародного права засобом таких критеріїв, як приведення регіональних державних інституцій до високих стандартів європейського порядку.

Г. Лебон палко заперечує ідею рівності всіх і кожного і називає такі політичні проекти великою оманю. Відповідно, уніфікованість інституцій і всеосяжність просвіти, які стали панацеєю для здійснення демократичних перетворень, за оцінкою Г. Лебона, є ілюзією з непередбачуваними наслідками. Засобом просвіти й інституцій неможливо втілити ідею рівності. Дослідник переконаний, що такими засобами не можна виправити і змінити подекуди несправедливі закони природи. Останні є незмінними і не переписуються людьми. Г. Лебон вважає, що це є химерою. Єдине джерело важливих змін, які є першопричиною оновлення цивілізації і націй, міститься в ідеях, поняттях, віруваннях [5].

Таким чином, "політичний міф" – це штучно сконструйована в лабораторних умовах історія, що у спрощеній формі пояснює світ, ґрунтуючись на принципах: "герой – антигерой" тощо. У міфі відсутня поліваріантність, немає смислових відтінків, є тільки "біле (своя правда) і чорне", отже, міф – це спроба створити цілісну картину світу обмеженими засобами. Міф завжди підсилює емоціями, схильний до драматизації і театрального дійства. Міф потребує, аби його герой повністю вживався в необхідний образ чи то "героя", чи то "борця" за справедливість. Міф не розповідають, міфом живуть.

Міф – це ілюзія бажаного, це обіцянка кращого без активних дій. Міф створює ілюзію "дива", ілюзію рівності розподілу земних благ і історичних завоювань, міф створює історичну картину одноосібними перемогами, міф почасти фальсифікує історію.

Попередньо ми вже згадували смислову інтенцію, що належить нашому колезі Ю. Шайгородському [14], смисл якої полягає у прямому зв'язку притаманного суспільству менталітету і появи відповідних міфів, тобто йдеться про специфіку прочитання міфу, враховуючи особливості менталітету певної нації. Спробуємо проілюструвати такий специфічний спосіб прочитання міфу у вітчизняних "польових" умовах. Дуже часто з вуст відомих політиків звучить інтенція "Сингапурського дива", що породжує міф швидкого реформування. Звернемо увагу, що в таких голослівних промовах спостерігається пряме ототожнення реформ і дива. Ми як дослідники маємо бути послідовними і вивчати першопричини. Відповідно, будувати свою структуру аргументації на фактах. Тому ми звернулись до першоджерела Лі Куан Ю "Із третього світу – в перший. Історія Сингапуру (1965–2000)" [7], наприкінці якого Лі Куан Ю зізнається, що такий прискорений економічний розвиток і індустріалізацію вдалося втілити в життя завдяки плануванню [7, с. 159]. Це була планова, цілеспрямована державницька політика, а не політика "дива". Сингапур – це приклад оновлення країни завдяки поєднанню "патріотизму, прагматизму і творчої практики над ідеологічними концепціями" [7, с. 5]. Недостатність ресурсів мала компенсуватися перевагою в інтелекті, дисципліні і винахідливості. Такий підхід дозволив досягнути небачених економічних вершин, зокрема, в 1959 р., коли Лі Куан Ю став прем'єр-міністром держави, ВВП на душу населення становило всього 400 дол., а вже в 1990 р. ВВП сягнуло позначки у 12200 дол., а в 1999 р. ВВП становило вже 22 тис. дол. Сьогодні Сингапур є лідером у галузі високих технологій у південно-східній Азії і центром науки. Починався такий шлях із політичних цілей, а саме: досягнення міжнародного визнання незалежності Сингапуру, організації оборонного комплексу держави і нарощення "м'язів" економіки. Від проблеми створення робочих місць, розвитку дрібного і малого підприємництва в ім'я виживання Сингапур пройшов шлях до індустріалізації, створення промисловості і виборів статусу мекки високих технологій. Цього вдалося досягти завдяки сприятливому інвестиційному клімату та приходу американських транснаціональних компаній [7, с. 138]. Плацдармом таких змін був людський капітал і "чесний і компетентний уряд" [7, с. 141]. Уряд створював інфраструктуру, виділяв кошти для розвитку промисловості, мінімізував фіскальне навантаження, розробив систему спеціальних сертифікатів, що давали право строком на п'ять років бути звільненим від фіскальних відрахувань. Із країни сировинного приросту Сингапур здійснив перехід до високотехнологічного виробництва (наприклад, ліків). На момент 1997 р. в Сингапурі працювало понад 200 американських компаній [7, с. 154].

Таким чином, розумна макроекономічна політика поряд зі сприятливими умовами для приватного підприємництва, а також амбітна мета провести індустріалізацію і досягти рівня високотехнологічного виробництва аж ніяк не були "дивом", а стали наслідком титанічної, цілеспрямованої і планової діяльності усієї країни. Міф, навпаки, ніколи не говорить відверто про механізм виконання конкретних завдань, міф не говорить правду про те, що треба багато працювати, він заспокоює і обіцяє диво-ефект уже завтра. Він робить людей пасивними у процесах мислення, але активними учасниками у вирі чужих інтересів, міф завжди маніпулює.

Це підводить нас до питання, чи втілилися ідеали Просвітництва про всеосяжність людського розуму в дійсність. Є різні погляди на це питання. Наприклад, Е. Касіер [4] вважає, що дійсність характеризується лише номінальним встановленням раціональних структур. Поява політичних і соціальних структур не тотожна зникненню міфологічної структури сприйняття. Політика – це "динамічна рівновага", у політиці все доволі змінне і відносне, але єдино принциповим і незмінним у політиці є "воля до влади" (Ф. Ніцше): "Міф завжди поруч із нами і очікує свого часу" [4, с. 580]. За оцінкою Е. Касієра, міфи не виникають стихійно, а лише цілеспрямовано, вони є штучними утвореннями [4, с. 581]. Е. Касієр, так само як і Р. Барт, ключову роль у міфі відводить мові, тоніше, слову, яке має два рівня використання. Слово може мати як семантичний, так і магічний вплив, причому магічний завжди домінує над семантичною функцією слова [4, с. 582]. Е. Касієр наводить дуже цікавий приклад такого "жонглювання" поняттями, зокрема два німецьких слова, які є однокореневими, але містять суттєвий смисловий акцент, який видозмінює контекст їх сприйняття. Є слово "Siegfriede" (мир через перемогу Німеччини) та "Siegerfriede" (мир, умови якого будуть диктуватися ворогами Німеччини). "Люди, які створили ці слова, були справжніми майстрами мистецтва політичної пропаганди" [4, с. 583].

Таким чином, Е. Касієр, А. Цуладзе, Р. Барт вважають, що міф неможливо зруйнувати засобом раціональних аргументів, міф приймається на віру, підсилюється емоційною драматизацією, відповідно, його не можна спростовувати за допомогою силогізмів. Роль філософії полягає у тому, що вона "дозволяє нам зрозуміти супротивника. Щоби перемогти ворога, ми маємо знати його – це є одним із принципів правильної стратегії" [4, с. 586]. Єдине, проти чого застерігає Е. Касієр – це від легковажного ставлення до міфів, "зрозуміти міф означає зрозуміти не лише його слабкі місця, але й усвідомити його силу", силу його впливу. Відповідно, сприймати міфи як абсурдні і комічні є великою оманю.

Такий скепсис щодо раціональності зберігають М. Едельман [16] і О. Аузан [1]. Найбільш репрезентативною сферою ірраціонального і є політика. Зокрема, М. Едельман стверджує, що кількість інформації не тотожна її якісному сприйняттю, раціональних фактів у політиці немає. Тобто М. Едельман, як і більшість науковців, стверджує, що ми – люди – лише номінально вважаємо, що все в житті відбувається згідно з раціональністю і логічною послідовністю [16]. Близькими є і погляди О. Аузана, який проголошує, що Просвітницьке уявлення про необмеженість раціональних людських здатностей спростовується життєвим досвідом кожного з нас. Насправді ми маємо справу з обмеженою раціональністю, "людина проти раціональності" [1, с. 10]. Порядок тримається на правилах і інституціях. М. Едельман стверджує, що політика є політичним спектаклем, ми маємо справу з заангажованими інтерпретаціями, що обумовлені політичними інтересами і ідеологіями. Головна книга М. Едельмана називається "Конструкція політичного спектаклю" [16], у ній ідеться про амбівалентність політичних новин, політичну мову і політичну реальність, політичне видовище як тактику і містифікацію [16].

Ураховуючи той факт, що гасло Просвітництва, сформульоване І. Кантом, "Sapere aude!" (з лат. "май мужність послуговувати власним розумом"), що знаменував собою непохитну віру в силу людського розуму, є досить відносним. І. Кант досить метафорично називав неготовність послуговувати власним розумом "неповноліттям", у сучасному світі люди схильні

користуватись або прагматичним розрахунком і адаптуватися, або зберігати режим "економії мислення", що призводить до самовільної відмови послуговувати власним розумом. Якщо є стільки "зручних" інтерпретацій, навіщо докладати зусиль, щоб думати? Саме міф і дає таку спрощену "картину світу", де все є самоочевидним і не потребує ані доведення, ані спростувань і приймається на віру. Лінощі розуму, споживацьке ставлення до себе і світу, неготовність прийняти не лише блага свободи, але й відповідальність призвели до стійкого ефекту маніпуляцій у політиці. Як наслідок, "ярмарок обіцянок" призводить до "інфляції реальних справ".

Безперечно, міф не просто деформує реальність, а намагається досягнути своїх цілей засобом впливу на масову свідомість, що пов'язано з навіюванням. Відповідно, для того, аби більш ефективно конструювати міфи, слід ознайомитись з основами психоаналізу, постулатом якого є безсвідоме, яке формує нашу реальність. Зокрема, В. Щербakov [15], досліджуючи питання міфу в психоаналізі, стверджує, що міф для З. Фрейда був підґрунтям вивчення латентних механізмів культурної поведінки людини. Міф є джерелом вивчення як індивідуальної психіки, так і вказує на "історію хвороби" людини соціальної. Міф завжди є амбівалентним, сконструйованим з "добра і зла", "любові і ненависті", "страждань і насолоди", "доступності і заборони" [15]. Міф є інструментом самопізнання людини, міф веде історію від формування генетичної пам'яті до появи людини культурної. В історичній перспективі міфу З. Фрейд знаходить структурні компоненти в контекстах: долі (Ананке), інцесту (Едіп), любові (Ерос), смерті (Ізіда і Танатос), нарцисизму (Нарцис), самопізнання (Аполон) [15]. Міф – це "ключ" до вивчення "історії хвороби" людини, у тому числі патологій, він приховує глибинні причини тих чи інших похідних дій людини "соціального світу". У психіатрії є два способи прочитання досвіду минулого, перший з яких – гіпнотичний, а другий – психоаналітичний, З. Фрейд іменує перший з них "косметичним", а другий – "хірургічним" [12]. Власне, політичний міф – це "декорація" життя, яке не є самим життям. Прочитання міфу вимагає застосування таких "хірургічних" методів, як аналітичний підхід та сміливість критичного мислення.

Ураховуючи те, що ми живемо в постінформаційну добу і маємо доступ до різних джерел інформації, чисельних даних і фактів, які дозволяють сформувати свою, обґрунтовану точку зору, це сприяє зменшенню терміну придатності політичних міфів. Водночас у межах цього дослідження нам вдалося проілюструвати, наскільки актуальною й ефективною є міфологічна конструкція і в яких сферах вона працює. Політичний міф не апелює до розуму, лише до емоцій, до інстинктів, до базових потреб людини. Кожен із таких сучасних міфів створюється з конкретною метою, міфи завжди пояснюють світ, спрощуючи його, міфи втішають і причаровують "магічним ефектом", вони покликані роз'єднувати або, навпаки створювати ефект солідарності мас. "Воля до влади" і є тією ключовою метою створення сучасних міфів, яка виправдовує усі засоби її досягнення. Найефективнішим серед яких і є міф.

#### Список використаної літератури

1. Аузан А. Экономика всего. Как институты определяют нашу жизнь / А. Аузан. – М.: "Манн, Иванов и Фербер", 2014. – 160 с.
2. Барт Р. Миф сегодня [Электронный ресурс] / Р. Барт // Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М.: "Прогресс", "Универс", 1994. – С. 72–130. – Режим доступа: [http://lib.ru/CULTURE/BART/barthes.txt\\_with-big-pictures.html](http://lib.ru/CULTURE/BART/barthes.txt_with-big-pictures.html).
3. Березовська-Чміль О. Б. Вплив політичних міфів на формування індивідуальної свідомості / О. Б. Березовська-Чміль, Т. В. Черниш // Наук. вісн. Рівн. гум. ун-ту. – 2013. – Вип. № 11.



4. Кассирер Э. Техника современных политических мифов / Э. Кассирер // Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. – 1990. – № 2. – С. 58–65.
5. Лебон Г. Психология народов и масс [Электронный ресурс] / Г. Лебон. – СПб., 1995. – Режим доступа : <http://lib.ru/POLITOLOG/LEBON/psihologia.txt>.
6. Левенец Ю. Роль национального мифу у відродженні національної свідомості українського народу / Ю. Левенец // Нова політика. – 2001. – № 2. – С. 50–54.
7. Ли Куан Ю. Из третьего мира – в первый. История Сингапура (1965–2000) / Ю. Ли Куан. – М. : "Манн, Иванов и Фербер", 2015. – 576 с.
8. Лосев А. Дialeктика мифа [Электронный ресурс] / А. Лосев. – М. : "Правда", 1990. – Режим доступа : <http://www.psylib.org.ua/books/losew03/index.htm>.
9. Мадрыга Д. О. Політичний миф: сутність та особливості впливу на електоральний вибір / Д. О. Мадрыга // Гілея: наук. вісн. : зб. наук. пр. – 2004. – Вип. 42 (№ 12). – С. 601–606.
10. Матвієнкіє С. Вплив політичних мифів на свідомість молоді в сучасній Україні / С. Матвієнкіє, В. Штерн // Вісн. Львів. ун-ту. Серія філос.-політолог. студії. – 2014. – Вип. № 5. – С. 72–78.
11. Сурков А. Миф, сила и насилие в философии Ж. Сореля [Электронный ресурс] / А. Сурков. – М., 2013. – Режим доступа : <http://www.runivers.ru/philosophy/logosphere/471679/>.
12. Фрейд З. Введение в психоанализ : лекции / З. Фрейд. – СПб., 1917.
13. Цуладзе А. Политическая мифология [Электронный ресурс] / З. Фрейд. – М. : ЭКСМО, 2003. – 383 с. – Режим доступа : <http://docslide.us/documents/-54683c79b4af9f3a6d8b4b4d.html>.
14. Шайгородський Ю. Політичний миф як інструмент дослідження політики / Ю. Шайгородський // Сучасна українська політика. – 2010. – Вип. № 21. – С. 32–38.
15. Щербаків В. Миф в психоанализе : Сборник в честь 90-летия профессора М. И. Шахновича [Электронный ресурс] / В. Щербаків. – СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2001. Серия "Мыслители", 8. Мислы мифа: мифология в истории и культуре. Вып. 8. – Режим доступа : <http://anthropology.ru/ru/text/shcherbakov-vp/mif-v-psihoanalize>.
16. Edelman M. Constructing the Political Spectacle / M. Edelman. – Chicago : University of Chicago Press, 1988. – 142 p.
17. Tudor H. Political Myth (Key Concepts in Political Science) / H. Tudor. – London, 1973. – 160 p.

#### References:

1. Auzan, A. Ekonomika vsego. *Kak instituty opredelyajut nashu jyzn* (The economy of everything. How Institutions Define Our Lives). M., "Mann, Ivanov i Ferber", 2014. 160 s.
2. Bart, R. *Mif segodnya* (Myth today). *Izbrannye raboty. Semiotika. Poetika*. M., "Progress", "Univers", 1994. S. 72–130, available at: [http://lib.ru/CULTURE/BART/barthes.txt\\_with-big-pictures.html](http://lib.ru/CULTURE/BART/barthes.txt_with-big-pictures.html).

3. Berezovska-Chmil, O.B., Chernish, T.V. *Vplyv politichnykh mifiv na formuvannya individualnoji svydomosti* (The influence of political myths on the formation of individual consciousness) // *Naukovij visnyk Rivnenskogo derzavnogo humanitarnogo universytetu*. 2013, Vyp. № 11.
4. Kassirer, E. *Tekhnika sroemennykh politicheskikh mifov* (Technique of modern political myths). *Vestnik MGU. Seriya 7, Filosofiya*. 1990, № 2. P. 58–65.
5. Lebon G. *Psychologia narodov i mass* (Psychology of peoples and masses). – SPb. 1995. available at: <http://lib.ru/POLITOLOG/LEBON/psihologia.txt>.
6. Levenets, Y. *Role nazionalnogo mifu u vidrodzennij nationalnoji svydomosti ukraïnskogo narodu* (The role of national myth in the revival of the national consciousness of the Ukrainian people). *Nova politika*. 2001, № 2. S. 50–54.
7. Li Kuan, Yu. *Iz tretyego myra – v pervij. Istoriya Singapura (1965–2000)* (From the third world to the first. History of Singapore (1965–2000)). M., "Mann, Ivanov i Ferber", 2015. 576 s.
8. Losev, A. *Dialektyka mifa* (Dialectic of myth). M., "Pravda", 1990. available at: <http://www.psylib.org.ua/books/losew03/index.htm>.
9. Madryga, D.O. *Polytychnij mif: sutnyist ta osoblyvosti vplyvu na ektoralni vybyr* (Political myth: the essence and features of influencing electoral choice). *Gileya: nauk. visn. : zb. nauk. pr.* 2004, Vip. 42 (№ 12). C. 601–606.
10. Matvienkiv, S., Schtern, V. *Vplyv politychnykh mifiv na svydomyst molodi v suchasnij Ukraini* (The influence of political myths on the minds of young people in modern Ukraine) *Vysnyk Lvivskogo universytetu. Seria filos.-politolog. studij*. Vyp. № 5., 2014. S. 72–78.
11. Surkov A. *Mif, syla i nasylye v filosofiji J. Sorelya* (Myth, power and violence in philosophy). M., 2013, available at: <http://www.runivers.ru/philosophy/logosphere/471679/>.
12. Freyd Z. *Vvedeniye v psychoanaliz* (Introduction to psychoanalysis: lectures). SPb., 1917.
13. Zuladze, A. *Polytycheskaja mifologiya* (Political mythology). M., "EKSMO". 2003. 383 s.
14. Shajgorodskiy, Y. *Polytychnyj mif yak instrument doslidzennya polityky* (Political myth as a tool for policy research). *Suchasna ukrainska polityka*. 2010, Vyp. № 21. S. 32–38.
15. Scherbakov, V. *Mif v psychoanalize* (Myth in psychoanalysis). SPb., Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshchestvo, 2001. *Seriya "Myslyteli", Smysly mifa: mifologia v istoriji i culture*. 2001, Vyp. 8, available at: <http://anthropology.ru/ru/text/shcherbakov-vp/mif-v-psihoanalize>.
16. Edelman, M. *Constructing the Political Spectacle*. Chicago, University of Chicago Press, 1988. 142 p.
17. Tudor, H. *Political Myth (Key Concepts in Political Science)*. London, 1973. 160 p.

Надійшла до редколегії 15.03.21

V. Ю. Омельченко, канд. филос. наук, ассист.

Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина

### К ВОПРОСУ О СОВРЕМЕННЫХ МИФАХ. "ПОЛИТИЧЕСКИЙ МИФ" КАК ПРИКЛАДНАЯ МИФОЛОГИЯ

Посвящено исследованию понятия "мифа" и выявлению существенных признаков понятия "политического мифа", осмыслению вопроса, чем является "политический миф" сегодня, на каком языке он говорит, к чему апеллирует. В рамках данного исследования доказано, что "политический миф" является коммуникативной системой, которая деформирует реальность. Установлено, что каждый "политический миф" имеет свой срок годности и пределы своей интерпретации. Подтверждено, что "политический миф" является одним из самых эффективных инструментов для реализации таких политических целей, как достижение власти и её легитимация. Благодаря исследованию специфических признаков "политического мифа" удалось установить, что политический дискурс является иррациональным, а политические речи апеллируют к аргументу чувственного, а не рационального начала. "Политический миф" моделирует свою "картину мира", которая является упрощенной и самоочевидной. Обосновано, что способность критического суждения, умение работать с информацией и качественная аналитика, работа незаангажированных СМИ и экспертной среды, хотя и не являются панацеей, но все же частично нивелируют "силу" влияния "политического мифа". Особое внимание в данном исследовании посвящено таким понятиям, как "политическая магия" и "политический спектакль" в контексте "политической мифологии" как прикладной мифологии.

Ключевые слова: миф, политический миф, политехнологии, электорат, политические цели, "теория заговора", "политическая магия", "политический спектакль".

Victoria Omelchenko, PhD of Philosophical Science, Assist.  
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

### ON THE QUESTION OF MODERN MYTHS. POLITICAL MYTH AS APPLIED MYTHOLOGY

In this article, the author argues that philosophy is a "methodology" of understanding. Hermeneutics is the theory and methodology of interpretation especially the interpretation philosophical texts. H.-G. Gadamer asserted that methodical contemplation is opposite to experience and reflection. We can reach the truth only by understanding or mastering our experience. According to H.-G. Gadamer, our understanding is not fixed but rather is changing and always indicating new perspectives. The most important thing is to unfold the nature of individual understanding. Hermeneutics is not just "art", but the methodology of "understanding." Accordingly, philosophy is the methodology of understanding and interpretation. Philosophy is a science with its own subject and object. Legal laws are not absolute, therefore they should be interpreted. It is the task of philosophy. Philosophy speaks the language of concepts and evidence. Concepts should be specific, clear, defined. Philosophical work is the formulation of concepts. On the basis of such understanding of philosophy, we will now study the question of "political myth".

Scientific exploration is devoted to the study of the concept of "myth" and identifying the essential features of the "political myth". What is "political myth" of modernity? What language is he speaking? What appealed? In this intelligence proved that "political myth" is a communication system that distorts reality. It is established that every "political myth" has its own shelf life and the boundaries of its interpretation. It is confirmed that "political myth" is one of the most effective tools to meet political goals, such as achievement of power and its legitimation. It is proved that political discourse is irrational, and political speeches appeal to the argument of sensuous, not rational. "Political myth" models own "world picture", which is a simplified, taken for granted, self-evident. It is proved that the ability of critical judgment, ability to work with information and quali-

tative analysis from the mouth of the unbiased media and the expert environment, though not a panacea, but partially negate the "force," "political myth". Myth has an irrational basis, and controls the emotions with the help of stereotypes. The myth creates its own reality and creates the effect of solidarity of the masses. The essence of "political myth" is that he always addressed to specific audiences, takes into account the peculiarities of mentality. A dominant position in the "political myth" plays a stereotype. Any stereotype is formed on the generalizations. What is the difference between the stereotypes and myths? "A stereotype is a label", which is the context, but it there is no story. That is, the stereotype is a form, and the myth is content history. In addition, in this exploration of the role and value of such concepts as "political magic" and "political spectacle" in the context of "political mythology" as applied mythology.

**Keywords:** myth, political myth, political strategies, constituency, political aims, "conspiracy theory", "political magic", "political spectacle".

UDC 141.319.8

DOI: 10.17721/sophia.2021.17.10

Vitalii Turenko, PhD, Research Assist.  
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine  
ORCID: 0000-0003-0572-9119  
e-mail: vitali\_turenko@ukr.net

Vasyl Semykras, PhD, Assoc. Prof.  
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine  
ORCID: 0000-0002-5125-5172  
e-mail: semvv@ukr.net

## PHILOSOPHICAL LEGACY OF V. G. TABACHKOVSKYI: HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL RECONSTRUCTION

*Purpose of this article is consists in the complex researche of the many-sidedness of the philosophical legacy of the famous Ukrainian philosopher of the second half of the XXth century, one of the founders of philosophical anthropology in Ukraine – Vitalii Tabachkovskiy (1944–2006). The theoretical and methodological basis of the study is historical and philosophical reconstruction. A number of concepts and conclusions were applied, which take place in the context of the scientific works of Ukriani-an authors on this issue. The author reveals the transformation of Vitalii Tabachkovsky's scientific research during the Soviet period and revealed the specificity and its significance of legacy in the context of Ukrainian philosophical thought of the second half of the twentieth century. Revealed that at the intersection of the 60s and 70s. The twentieth century in the center of attention of V. Tabachkovsky was the problem of the relationship between personal and impersonal, as a result of which her thorough research was the first that critically interpreted the key philosophical and anthropological problems of French personalism. It was revealed that, on the basis of the then official philosophy, the practice phenomenon occupied a significant place, which became a key subject of research for Vitalii Tabachkovsky in the 1970s and until the mid-1980s. The peculiarity of his explication was that the practice was not only epistemological content (in the spirit of the ideology of Marxism-Leninism), but also related to the inner world of man. It was found that in the era of Perestroika and with the proclamation of independence of Ukraine, the scientific interests of V. Tabachkovsky focused on understanding the human perception of the world, alienation, as well as essential and existential in human nature. The practical significance of the study lies in the possibility and necessity of using its results in the context of complex and systematic studies of the history of Ukrainian philosophy in the Soviet period.*

**Keywords:** philosophical thought of the Soviet Ukraine, Vitalii Tabachkovskiy, philosophical anthropology, practice.

### Introduction

Research of the legacy of Ukrainian philosophers of the second half of the twentieth century is still a poorly developed topic. The urgency of comprehensive studies of the key representatives of this period in the history of Ukrainian philosophy is due to a number of reasons, namely: a biased view of the Ukrainian philosophy of the Soviet period, the predominance of an essayistic, memoiristic character of the works of researchers on this period. Thus, the expediency of a comprehensive and systematic of the scientific legacy of Ukrainian thinkers of the second half of the twentieth century appears, among which of them Vitalii G. Tabachkovskiy is one of the leading figure.

### Sources

Scientific inquiries devoted to the personality of V. Tabachkovskiy and the main problems, which he studied were presented by the articles of Y. Andros [1], A. and I. Bychko [2], S. Vilchinska [3], A. Danylyuk [5], V. Daren-sky [6], V. Ryzhko [9]. At the same time, special attention should be paid to the work of A. Zaluzhna [7], which analysis the peculiarity of the exploration by the domestic Soviet philosophers of the spiritual and moral issues of a person in the conditions of the dialectical materialism's paradigm.

However, we can say that at present in the scientific literature there are no systematic studies devoted to V. Tabachkovskiy, which would show the transformation of

his research interests, as well as the specifics of his philosophical legacy during the Soviet period.

### Methodology

The theoretical and methodological basis of the study is historical and philosophical reconstruction. A number of concepts and conclusions were applied, which take place in the context of the scientific works of Ukriani-an authors on this issue.

### Results

Intellectual area was inherent to philosophical thought "late Soviet Marxism" 60 – 90 years of the twentieth century, which showed the presence of two philosophies:

- as legalized, the official philosophy for the humanitarians of the party nomenclature, fully orientated to the state party ideology;
- the philosophy of the sixties, as the "shadow", which, in the framework of the absoluteization of the Marxist-Leninist doctrine, ensured the preservation and renewal of professional philosophy, which grew into the philosophical schools of E. Ilyenkov and A. Zinoviev, P. Kopnin and V. Shynkaruk [7; 20].

Vitaliyi Tabachkovskiy (1944–2006) is a Ukrainian philosopher, who began his scientific career in 1968 and was associated own his life with the NAS H. S. Skovoroda Institute of Philosophy.

The Department of Philosophical Anthropology, which named from 1968 until 1991 as Department of Dialectical Materialism, when he worked all life, from the outset was oriented V. Shynkaruk's understanding the problem of human, its being and ontological foundations of its existence, its value and ideological orientations.

This involved the study of philosophical knowledge, primarily in terms of its specificity as a form of self-determination of man in the world.

He began his scientific work on the critical analysis of the problem of the correlation of personality and transpersonal in the philosophy of French personalism, to which he devoted his PhD-thesis (1971) [11]. Although in it he has already shown his interest in existential-personalistic anthropology, but it was written as a historical and philosophical work, which details the key representatives of French personalism in the context of the problem of personal and individual.

Obviously, that this PhD-thesis had an impact on the transformation of the research interests of the Ukrainian philosopher. An indication of this is the edition of such monographs as "The Crisis of Bourgeois Rationalism and the Problem of the Human Person" (1974). In this book is analysed of the interpretations of the specifics of the social regulators of the person's activity in the European philosophy. The author examines how French personalism and existentialism are trying to overcome the limitations of classical rationalism by means of the idealistic "existentialization" of the mind, which seemed to be the main such regulator. The book shows that the interpretation of history as depersonalizing the process leads to a religious interpretation of the person's life. The social conditionality and methodological flaws of European philosophical concepts are revealed and the author shows the significance of the Marxist principle of socio-historical practice for solving the problem of social regulators of human activity [10, p. 2].

At the same time, his active research on the phenomenon of practice began. Of course this is not an accident. Y. Melkov writes on this following: "The topics of practice as the foundation on which both ontology and epistemology are based is another important distinguishing feature of the Kiev philosophy of the Marxist tradition – as well as consideration of the human world in their development, dialectical contradictions and unity. According to O. Yatsenko, "Marx found in practice a cell where material and ideal, objective and subjective are in inseparable unity", and therefore this "cell" turns out to be the most important subject of the study of human life, thinking and being, spiritual and material. The principle of practical creative activity of a person is to be not only a central but also unifying point of research in the most diverse fields of philosophical thought. This, it explains the flowering, in the Soviet philosophy of the 1960s in general, and in the Kiev school, in particular, along with the world-view thematics and the sphere of philosophical anthropology, the studies of the problems of philosophy and methodology of science" [8, p. 45].

Therefore, Tabachkovskiy published a separate monograph "Criticism of Idealist Interpretations of Practice" [17], chapters in the monographs "Bourgeois Concepts of Culture: the Crisis of Methodology" [16], "Actual methodological issues of modern science" [15].

Thus, in particular, in the chapter of the last monographie "The principle of the unity of theory and practice in the development of scientific knowledge", the Ukrainian philosopher summing up the general outcome of the consideration of the problem of the connection of theory and practice in the development of knowledge. He noted that first of all the feature of this connection that the practical conditionality of knowledge manifests itself in various forms. Prac-

tice understood not only as the opposite of the theory but also as the fundamental principle of considering all the scientific and theoretical problems through the prism of their humanistic content allows us to realize the connection of theoretical knowledge with all the variety of ways of mastering the human's being, and reveals the essence of knowledge as a phenomenon of culture, to prove any particular epistemological issue to her connection with the worldwide and socio-cultural foundations of human existence" [15, p. 70–71].

S. Grabovskiy emphasizes for this "V. Tabachkovskiy's studies of the phenomenon of practice has proven its extremely difficult character, which in principle was not given to reduction in the direction of material production or revolutionary activity. According for him, practice acted as the creation of man with all the range of its internal and external contradictions. During the 1980s, it was V. Tabachkovskiy who worked a further transformation of ideological issues – in the direction of post-Marxist philosophical anthropology, in its classical and post-classical forms" [4, p. 123].

As we can see, practice in his studies does not appear to be a purely materialistic phenomenon, in the spirit of Marxist-Leninist philosophy, but in an existential context. As a result, his Postdoc-theses "Practice and Spiritual Development of the World" (1980) appears [14]. In that work we can see the opinion of the Ukrainian thinker that practice is not only an epistemological concept, but a phenomenon that is not only confined to the material world perception and world, but also reflects the transcendental, spiritual aspects of human existence.

Therefore, in this context it should be notes that in the investigates Kievan philosophical school (which representative is V. Tabachkovskiy) is possibility to follow up worldview – anthropological and theoretical and cultural studies trends that are much have broken monopoly active paradigm and are manifested in the following philosophical provisions:

- statement anthropological problem, her nature, worldview and role in the development activities. After all, man was determined not only as a social class subject, as well as being able to create own world, it socio-cultural and spiritual forms. He does not just create own world, but also is over it, because he asks for him goals, forms ideals, exercises moral value regulation;
- appeal to the human's internal world, his sensory-emotional sphere of spirituality (spiritual trinity faith, hope and love in the close connection with the essential forces of man – mind, feelings and will), an reflexive analysis of the concepts "experience" and "lifeworld" stipulated significant renewal the Soviet philosophical discourse in the context updating phenomenon personality and spiritual and moral status of the human being;
- disclosure of aspects human being, whiches concerning the meaning of life and the meaning of activity; it helps to creative character of activity, comprehension human life and opportunity to construct a "semantic net of phenomenons" and "semantic world", whiches affirmation semantic the plane the world in him semantic diversity, where meaning is not reduced to objective certainty of things but assumes individual awareness and understanding knowledge, based personal experience of person;
- realization in the worldview aspect the philosophical analysis of culture, which will understaning her ontological aspect as a universal phenomenon, essentially and fully related to human beingp. Along with that culture at all diversity filling human meanings and values representations in relation to a person appears as objective prefer-

ence "requiring from persone discipline of the ability to self-restraint" [7, p. 27–28].

At the same time, it should be noted that as a scientific employee of the Department of Dialectical materialism, Vitalii Tabachkovskyy's scientific works as his colleagues in the 80's of the twentieth century. the last century were characterized by consolidation, deepening and development of important areas of philosophical and anthropological knowledge and cognition, its philosophical and value-orientation aspects, which proceeded under the conditions of a limited source base (as in the previous decade), but were already marked by a stable, worked out philosophical and anthropological reflection.

In this decade (except, of course, articles), a number of collective monographs were published by etited V. Tabachkovsyyi, based on the results of the planned themes:

- Essays on the philosophy of L. Feuerbach (1982).
- Dialectics of activity and culture (1983).
- Human – Existence – History (1986).
- Heuristic functions of ideological consciousness (1989).
- Formation of the world-view culture of youth (1990).

In this context, S. Vilchinska notes that researchers of Soviet philosophy often write that Soviet Marxism at the time of totalitarianism (and post-totalitarianism) is a kind of religion (ideology), and therefore it is necessary to treat her not as a philosophy. Taking active part in the worldview and anthropological reorientation of Marxist theory, VG Tabachkovskyyi was able to prove that this is not quite the case. Subject field of philosophical anthropology, in his deep conviction, created that verbal space, in which only a true philosophical thought can move. Therefore, the philosophical culture of the Ukrainian SSR should not be reduced to "official dogmatics" of Marxism-Leninism. Historical and philosophical study of the evolution of anthropological ideas by V. G. Tabachkovskyyi influenced the destiny of the country's culture in a decisive way, since it was the embodiment of the "philosophy", which was not needed by the authorities, desacralized. In this direction, philosophical and epistemological reorientation was carried out in Kyiv in the 1960's. However, V. Tabachkovskyyi belonged to the generation of scientists who managed to bring the humanization of Marxist theory to the final stage and to adopt new principles in the reading of problems, in particular, this concerns a new branch of philosophical science – anthropology – was introducing her concepts, principles, assessments, conceptualization techniques in Ukraine, and so on [3, p. 108].

In November 1991, the name of the department was brought in line with what he really for more than 20 years was engaged. The department of Dialectic Materialism became known as the Department of Philosophical Anthropology. Work on planned researches themes, based on a substantially expanded source base at the time, was focused on the elaboration of the fundamentals of the current vision of philosophical and anthropological issues. This is on the one hand. And on the other hand, it allowed a new understanding of the spiritual situation of the nowadays, Ukrainian realities in the difficult conditions of the development of the Ukraine and the formation of civil society in Ukraine.

Accordingly, the following researchears interests of V. Tabachkovskyyi have centered on there philosophical problems:

- 1) alienation;
- 2) human world attitude;
- 3) essential and existential in human being.

Let's consider the specifics and features of explication of each of them in more detail.

The peculiarity of understanding the notion of alienation by V. Tabachkovskyyi is the rejection of the classical Marxist understanding of it. He considers him not in the social, but in the personal aspect, in particular, denationalization, depersonalization, world-view confusion, loss of leading ideological orientations of personal attitude and freedom. Again, before a person raises the question of choosing its further fate, a principle of interacting with the world, the restoration of the key orientations of world perception and worldview.

The most significant in its consequences is the alienation of a person of its generic nature, one of the prerequisites which manifests itself in the loss of the creative nature of human that contradict the essence of man as a creative-active being. Another reason for the alienation of the generic entity is the loss in mental activity of such an important sign as integrity that makes it impossible for a person to become a universal, versatile personality. Another prerequisite for alienation from a person of his generic nature is the alienation of the individual from culture, that is, from the accumulated human experience of social relations. As an option, the solution to this problem V. Tabachkovskyyi proposed is the idea of appropriating vital activity and understanding of the world [18, p. 68].

At the same time, talking about the problem of Tabachkovskyyi's understanding of human world-attitude, the monograph "Human world attitude: reality or problem" (1993) became the central work here. In this book is disclosing of ambivalence, the intrinsic contradictions of the human world-attitude. It is shown that such contradictions are represented by the reincarnated forms of world-attitude. However, these forms always contain layers of non-reincarnated content, which ensures the natural history of self-development of man and the means of practical and spiritual understanding of the world.

According to V. Tabachkovskyyi, finding out the problem of world-attitude helps to show the mutual determination of its two levels: objective-impersonal and subjective-personal, to trace the cross-transference of these levels, which has still been given insufficient attention. There is also the opportunity to overcome the linear interpretation of the process of self-development of man, the subordinate approach to different levels of self-organization of existence [12, p. 2].

The problem of explication of human world-attitude became for Ukrainian philosopher a link with understanding the essential and existential in personality.

Y. Andros emphasises on this: "One of the central topics of the Vitalii research" is the analysis of the conflict of the essence and existence of human, the essential and existential. He considers the well-known classical philosophical metanarratives: hyperactism, panlogism, reductionism, that is, the reduction of the essential definitions of a person to a one-dimensional one and, on the basis of this analysis, introduces the fundamental principles of the approaches of non-classical philosophizing. First of all, it is said that each of the analyzed substantive definitions of a person – and somewhere around fifty – is correct in itself, but reflects only one of these 50 facets of human nature, human nature, the summation to which each of them can not give panoramas of human nature as a whole. What is the conclusion? The result is fully refusing from the understanding person only as an adult (but not old), physically healthy, actively active, characterologically one-dimensional (and hence devoid of endogenous ambushes), an ethnocultural-neutral person [1, p. 6–7].

Therefore, one of the key conclusions of V. Tabachkovskyyi in the book "Man in Essential and Existential Dimensions" relates to the lesson of the totalitarian XX century,

which Chantal Delsol very aptly described in her book "Praise of the Personality. Essays on the Late Modern"(2000). This lesson is in the radical rejection of the thesis "Everything is possible". In everything that is happening to mankind, "everything is not possible", because who has the right to sort people and what criteria? "All is not possible", because none of us is the owner of the final definition of a person. Perhaps this justifies the postmodernist irony of any of the definitions [13, p.78-79].

Hence, it arose in him the need to write the last of his work "Polysemantic homo: philosophical and artistic thought in search of "non-Euclidean reflectivity"" (2005). It should be also noted that V. Tabachkovskiy, as a teacher, was the author of a number of textbooks both on philosophy in general and philosophical anthropology in particular.

### Discussion and conclusions

Thus, having made a historical and philosophical reconstruction of the philosophical legacy of V. Tabachkovskiy, we can draw the following conclusions:

1) At the intersection of the 60's and 70's of the XX century in the center of attention of the Ukrainian philosopher there was a problem of the correlation of the individual and the personality, and as a result his the investigation was the first time in our country researched and critically comprehended the key philosophical and anthropological problems of French personalism.

2) Based on the then official philosophy, the phenomenon of practice occupied a significant place, which became for Vitalii Tabachkovskiy the key subject of the study in the 1970s and until the middle of the 1980s. The peculiarity of his interpretation was that the practice had not only epistemological, in the spirit of Marxism-Leninism ideology but as concerning the inner world of man.

3) In the era of Perestroika and with the achievement of Ukraine's independence, V. Tabachkovskiy's research interests focus on understanding human world-attitude, alienation, as well as the essential and existential in human nature.

4) Thus, we can say of the multidirectional philosophical legacy of the Ukrainian philosopher, whose work was not limited to philosophical and anthropological developments, but studies on the history of philosophy, epistemology and methodology of science.

### Список використаної літератури

1. Андрос Є. Про творчу спадщину В. Г. Табачковського / Є. Андрос // Філософська антропологія і сучасність (пам'яті В. Г. Табачковського), Філософсько-антропологічні студії-2008. – К. : Стило, 2008. – С. 4–11.
2. Бичко А. Віталій Табачковський: антропофілософська візія / А. Бичко, І. Бичко // Філософська антропологія і сучасність (пам'яті В. Г. Табачковського), Філософсько-антропологічні студії-2008. – К. : Стило, 2008. – С. 21–57.
3. Вільчинська С. В. Г. Табачковський як дослідник філософської антропології / С. Вільчинська // Університетська кафедра. – 2013. – №2. – С. 92–108.
4. Грабовський С. У пошуках істин: український неомарксизм 1960–1980-х / С. Грабовський // Філософська думка. – 2009. – №3. – С. 90–102.
5. Данилюк А. Відчуження людини та агресія (до аналізу проблеми відчуження у творчості В. Табачковського) / А. Данилюк // Філософська антропологія і сучасність (пам'яті В. Г. Табачковського), Філософсько-антропологічні студії-2008. – К. : Стило, 2008. – С. 457–464.
6. Даренський В. Філософія мистецтва в спадщині В. Г. Табачковського: спроба систематичної реконструкції / В. Даренський // Філософська антропологія і сучасність (пам'яті В. Г. Табачковського), Філософсько-антропологічні студії-2008. – К. : Стило, 2008. – С. 436–443.
7. Залужна А. Світоглядно-антропологічні тенденції духовно-моральних пошуків у вітчизняній філософії другої половини ХХ ст. / А. Залужна // Наука, Релігія, Суспільство. – 2010. – № 1. – С. 19–29.
8. Мелков Ю. Київська філософська школа: основні ідеї та характерні особливості / Ю. Мелков // Вісн. нац. авіац. ун-ту. Серія: Філософія, Культурологія. – 2008. – № 2(8). – С. 43–47.

9. Рижко В. Екзистенція буття і дослідження / В. Рижко // Філософська антропологія і сучасність (пам'яті В. Г. Табачковського), Філософсько-антропологічні студії-2008. – К. : Стило, 2008. – С. 108–115.

10. Табачковський В. Криза буржуазного раціоналізму і проблема людської особистості / В. Табачковський. – К. : Наукова думка, 1974.

11. Табачковський В. Критичний аналіз проблеми співвідношення особистого і індивідуального в філософії французького персоналізму : автореф. дис. ... канд. філос. наук / В. Табачковський. – К. , 1971.

12. Табачковський В. Людське світо відношення: данність чи проблема / В. Табачковський. – К. : Наукова думка, 1993.

13. Табачковський В. Образ людини: від "загальної універсальності" до "повного індивідуального існування" / В. Табачковський // Людина в есенційних та екзистенційних вимірах. – К. : Наукова думка, 2004. – С. 8–83.

14. Табачковський В. Практика і духовне освоєння світу : автореф. дис. ... д-ра філос. наук / В. Табачковський. – К., 1980.

15. Табачковський В. Принцип єдності теорії і практики в розвитку наукового пізнання / В. Табачковський // Актуальні методологічні проблеми сучасної науки. Київ: Вид-во політичної літератури, 1983. – С. 48–71.

16. Табачковський В. Проблема "практики-культури" в класичній буржуазній філософії / В. Табачковський // Буржуазні концепції культури: криза методології. – К. : Наукова думка, 1980. – С. 15–78.

17. Табачковський В. Критика ідеалістичних інтерпретацій практики / В. Табачковський. – К. : Наукова думка, 1976.

18. Шевченко Г. Поняття "відчуження" та "привласнення" в українському інтелектуальному дискурсі / Г. Шевченко // Вісн. Ін-ту розвитку дитини: Серія: Філософія, Педагогіка, Психологія. – 2013. – № 28. – С. 67–72.

### References

1. Andros, Y. (2008). About the creative legacy of V.G. Tabachkovskiy, *Philosophical anthropology and modernity (in memory of V.G. Tabachkovskiy)*, *Philosophical-anthropological studio'2008*, Kyiv, Stylos, 4-11.
2. Bychko, A., Bychko, I. (2008). Vitalii Tabachkovskiy: anthropophilosophical vision, *Philosophical anthropology and modernity (in memory of V. Tabachkovskiy)*, *Philosophical-anthropological studio'2008*, Kyiv, Stylos, 21-57.
3. Daniluk, A. (2008). Alienation of man and aggression (to the analysis of the problem of alienation in the work of V. Tabachkovskiy), *Philosophical anthropology and modernity (in memory of V. Tabachkovskiy)*, *Philosophical-anthropological studio'2008*, Kyiv, Stylos, 457-464.
4. Darensky, V. (2008). Philosophy of Art in the legacy of V. G. Tabachkovskiy: the attempt of systemic reconstruction, *Philosophical anthropology and the present (in memory of V. Tabachkovskiy)*, *Philosophical-anthropological studio'2008*, Kyiv, Stylos, 436-443.
5. Grabovskiy, S. (2009). In search of truths: Ukrainian neo-Marxism 1960-1980's, *Philosophical thought*, 3, 90-102.
6. Melkov, Yu. (2008). "Kyivan School of Philosophy": the main ideas and characteristic features, *Visn. National aviation University Vol: Philosophy. Cultural Studies: Sb. sciences works*, 2(8), 43-47.
7. Ryzhko, V. (2008). Existences of human being and study, *Philosophical anthropology and modernity (in memory of V. Tabachkovskiy)*, *Philosophical-anthropological studio'2008*, Kyiv, Stylos, 108-115.
8. Shevchenko, G. (2013) The concept of "alienation" and "appropriation" in the Ukrainian intellectual discourse, *Bulletin of the Institute for the Development of the Child. Ser: Philosophy, Pedagogy, Psychology*, 28, 67-72.
9. Tabachkovskiy, V. (1971). *Critical analysis of the problem of the correlation of personal and individual in the philosophy of French personalism*: PhD-theses.
10. Tabachkovskiy, V. (1974). *The crisis of bourgeois rationalism and the problem of the human person*, Kyiv, Naukova dumka.
11. Tabachkovskiy, V. (1980). *Practice and spiritual mastering of the world: Author's abstract*. Dr. of Science (Philosophy).
12. Tabachkovskiy, V. (1980). The problem of "practice-culture" in classical bourgeois philosophy, *Bourgeois Concepts of Culture: The Crisis of Methodology*, Kyiv, Naukova dumka, 15-78.
13. Tabachkovskiy, V. (1983). Principle of the unity of theory and practice in the development of scientific knowledge, *Actual methodological issues of modern science*, Kyiv, Publishing House of Political Literature, 48-71.
14. Tabachkovskiy, V. (1993). *The human relationship: a given or a problem*, Kyiv, Naukova dumka.
15. Tabachkovskiy, V. (1976). *Criticism of idealist interpretations of practice*, Kyiv, Naukova dumka.
16. Tabachkovskiy, V. (2004). Human image: from "generic universality" to "total individual existence", *Man in Essential and Existential Dimensions*, Kyiv, Naukova dumka. 8-83.
17. Vilchynska, S. (2013). V.G. Tabachkovskiy as a researcher of philosophical anthropology, *Department of the University*, 2, 92-108.
18. Zaluzhna, A. (2010). Worldview-anthropological tendencies of spiritual and moral searches in the Ukrainian philosophy of the second half of the 20c, *Science. Religion. Society*, 1, 19-29.

В. Е. Туренко, канд. філос. наук, мол. наук. співроб.  
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

В. В. Семикрас, канд. філос. наук, доц.  
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

#### ФІЛОСОФСЬКА СПАДЩИНА В. Г. ТАБАЧКОВСЬКОГО: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКА РЕКОНСТРУКЦІЯ

*Мета статті полягала у ґрунтовному та комплексному висвітленні багатогранності філософської спадщини відомого українського філософа другої половини ХХ ст. – Віталія Табачковського.*

*У результаті було розкрито трансформацію наукових досліджень Віталія Табачковського в радянський період та виявлено специфіку та його значення спадщини в контексті української філософської думки другої половини ХХ ст. Виявлено, що на перетині 60-х і 70-х років ХХ століття в центрі уваги В. Табачковського була проблема співвідношення особистості і надособистісного, в результаті чого її ґрунтовне дослідження було першим, що критично осмислювало ключові філософсько-антропологічні проблеми французького персоналізму. Розкрито, що на основі тодішньої офіційної філософії феномен практики посідає значне місце, що стало для Віталія Табачковського ключовим предметом дослідження в 1970-х і до середини 1980-х років. Особливістю його тлумачення полягала в тому, що практика мала не тільки гносеологічне забарвлення (у дусі ідеології марксизму-ленінізму), але й мало стосунок до внутрішнього світу людини. Встановлено, що в епоху перебудови та з проголошенням незалежності України наукові інтереси В. Табачковського зосереджені на розумінні світосприйняття людини, відчуження, а також есенційного й екзистенційного в людській природі.*

**Ключові слова:** філософська думка радянської України, Віталій Табачковський, філософська антропологія, практика.

В. Э. Туренко, канд. филос. наук, мл. науч. сотр.  
Киевский Национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина

В. В. Семикрас, канд. филос. наук, доц.  
Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина

#### ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ В. Г. ТАБАЧКОВСКОГО: ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКАЯ РЕКОНСТРУКЦИЯ

*Цель статьи заключалась в основательном и комплексном освещении многогранности философского наследия известного украинского философа второй половины ХХ в. – Виталия Табачковського.*

*В результате была раскрыта трансформация научных исследований Виталия Табачковського в советский период, а также выявлена специфика и значение его наследия в контексте украинской философской мысли второй половины ХХ ст. Виявлено, что на рубеже 60-х и 70-х годов ХХ века в центре внимания В. Табачковського была проблема соотношения личности и надличностного, в результате чего ее обстоятельное исследование было первым, в котором критически осмысливались ключевые философско-антропологические проблемы французского персонализма. Раскрыто, что на основе тогдашней официальной философии феномен практики занимал значительное место, что стало для Виталия Табачковського ключевым предметом исследования в 1970-х и до середины 1980-х годов. Особенность его толкование заключалась в том, что практика имела не только гносеологическую окраску (в духе идеологии марксизма-ленинизма), но и имела отношение к внутреннему миру человека. Установлено, что в эпоху перестройки и с провозглашением независимости Украины научные интересы В. Табачковського были сосредоточены на понимании мировосприятия человека, отчуждения, а также эссенциального и экзистенциального в человеческой природе.*

**Ключевые слова:** философская мысль советской Украины, Виталий Табачковський, философская антропологія, практика.

УДК 165.62

DOI: 10.17721/sophia.2021.17.11

В. І. Якуша, асп.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ORCID: 0000-0002-3552-9866

e-mail: viktorija.profi@gmail.com

### ПРОЄКТ "НЕПОМІТНОЇ (НЕЯВЛЕНОЇ) ФЕНОМЕНОЛОГІЇ" ДЖЕЙСОНА АЛВІСА В КОНТЕКСТІ РЕЛІГІЙНОГО ДОСВІДУ

*Проаналізовано роботу "The Inconspicuous God: Heidegger, French Phenomenology, and the Theological Turn", Jason W. Alvis, Indiana University Press, 2018, а також рецензії на неї Деніела Кокса, Джоєрі Шрайверса, Бернарда Прусака. Дж. Алвіс бере за основу гайдегґерівську концепцію *eine rhäphenologie des Unscheinbaren*, яку намагався застосувати до феноменологічного дослідження релігії і релігійного досвіду. Таким чином, синтезуючи концепцію Мартіна Гайдегґера з надбанням французьких філософів, дослідник розвиває власну ідею непомітної (неявленої, англ. – *inconspicuous*) феноменології.*

*Долаючи етапи аргументації для власного проєкту непомітної феноменології, Дж. Алвіс порушує вічно актуальну тему діалектичного сприйняття та зрештою закликає відмовитись від застарілої метафізичної діалектики. Доволі провокативна теза, але саме таким чином дослідник пропонує вийти на твердження про те, що "феноменологія релігії" – це не оксюморон.*

**Ключові слова:** феноменологія непомітного, релігійний досвід, феноменологія релігії.

**Вступ.** Тема релігійного досвіду набуває все більшої популярності серед представників сучасної аналітичної філософії. Водночас, на перший погляд, дослідження Мартіна Гайдегґера не мають жодного стосунку до теми релігійного досвіду. Але так здається, поки ви ще не знайомі з аналітичною роботою сучасного феноменолога Джейсона Алвіса "The Inconspicuous God: Heidegger, French Phenomenology, and the Theological Turn", адже цей дослідник буде свою аргументацію щодо проєкту непомітної (неявленої) феноменології, спираючись на гайдегґерівський концепт та конотації цього концепту у працях французьких феноменологів.

Релігійний досвід здебільшого розглядається в аналітичній традиції у широкому розумінні поняття, що тим чи іншим чином передбачає усвідомлення або відчуття присутності Бога або трансцендентного людині, містичний досвід видіння божеств, досвід переживання єднання людини зі світом як із творінням Бога тощо. Дж. Алвіс одразу використовує презумпцію, що передбачає те, що автор не буде заглиблюватись у власні релігійні переконання, а його дослідження стосується загального феномену релігійного досвіду, який, утім, буде ілюструватись за допомогою контексту християнства. "Феноменологія релігії" загалом описується дослід-

ником як таке поняття, що викликає безліч суперечливих думок з приводу його природи. Але завдяки тому, що автор використовує напрацювання французької феноменології у власному концепті, Дж. Алвіс вибудовує аргументацію на користь права на існування "феноменології релігії" та "феноменології релігійного досвіду".

У статті ми проаналізували, як підхід Дж. Алвіса пов'язаний із редукцією, а також з епохою видовищності, про яку автор так часто згадує. Хоча сам дослідник не згадує про проблему богозабутості та секуляризованого суспільства, проте його проект можна успішно розглянути в контексті цих проблем ХХІ століття. Якби можна було б описати концепт феноменолога в одній тезі, то вона пролунала б таким чином: "Ви думаєте, що Бога немає? Ви просто не вмієте його побачити!".

**Ступінь розробки проблеми.** Представлений проект неявленої феноменології Дж. Алвіса суттєво відрізняється від того контексту, у якому сьогодні досліджує релігійний досвід аналітична традиція. З огляду на новизну книги, можна говорити не лише про істотне значення цього проекту в континентальній філософії релігії, але і про новий крок у феноменології, дослідженнях напрацювань М. Гайдеґґера і дослідженнях концепцій релігійного досвіду.

Обрана нами робота Дж. Алвіса, як і рецензії на неї, не перекладені ані українською, ані російською мовами, тому цю статтю можна сприймати як поштовх до діалогу між сучасними дослідниками феноменології та релігійного досвіду.

Однак варто сказати, що один із рецензентів обраної нами праці Дж. Алвіса знаходить схожість істотно нового концепту неявленої феноменології із концептом *analogia entis* Еріха Пшівари.

**Мета статті** – включити спробу сучасного феноменолога Джейсона Алвіса у міжнаціональний діалог, а з тим і проаналізувати концепт релігійного досвіду, який побудований, на здавалося б, зачитаному до дір М. Гайдеґґера та його критиках.

**Виклад основного матеріалу.** Уже на початку своєї роботи [1, с. 29] Дж. Алвіс ставить собі провокативне запитання: "Бог – це вистава, видовище?" Та відповідає на нього так, що ствердною буде відповідь лише в тому разі, якщо ми не позбудемось двоякої метафізики відсутності/присутності. Феноменолог критикує підхід, відповідно до якого Бог є абсолютно непроявленим та непізнаваним, адже тоді релігійний досвід є нічим іншим, як видовищем, яке може шокувати. Мета автора – захистити гайдеґґерівський концепт *unscheinbarkeit*. Та з особистого досвіду прочитання можна сказати, що дослідник не просто використовує гайдеґґерівські концепти, він демонструє сьогодишньому читачеві інакшого М. Гайдеґґера, вплітаючи його ідеї у тло сьогодення. І робить це Дж. Алвіс у традиціях аналітичної філософії, підсилюючи ідеї спростуванням або ж розгортанням тез найбільш завзятих опонентів-мислителів М. Гайдеґґера. Отже, філософ вважає, що "феноменологія релігії" може бути термінологічною суперечністю лише для тих, хто не здатен подолати застарілу метафізичну діалектику.

Для початку Дж. Алвіс вводить "феноменологію непомітного" М. Гайдеґґера в бесіду з роботами Жан-Люка Маріона про парадоксальну природу одкровення. Саме в контексті цього діалогу з'являється приклад зі шляхом, який долає людина, та натовпом, з якого вона не вирізняє окремих людей, долаючи цей шлях. Адже якби ми концентрували увагу на кожному, хто перебуває в цьому натовпі, то не змогли б дійти до фінальної точки нашого шляху. Але водночас натовп перебуває в нашому полі зору для того, аби дістатись цієї точки було можливо. Фактично цим прикладом Дж. Алвіс приводить нас до тези про те, що те саме ми можемо екстраполювати і на Бога. Ця метафора дуже влучно описує

цю "неявлену феноменологію" як проект Дж. Алвіса. Автор ніби закликає нас до того, аби ми змістили свій фокус для того, аби розглядіти Бога.

Отже, феноменолог робить спробу подолати діалектику між видимим та невидимим (явленим та неявленим, видовищем та непомітним). Діалог, до якого автор залучає М. Гайдеґґера та Ж.-Л. Маріона, повинен створити аргументовані засновки для появи можливості багатого релігійного досвіду. Цей діалог породжує дві тези: по-перше, одкровення, переплетене із повсякденною тканиною профанного життя, не повинне шокувати та змушувати тремтіти чи відчувати страх. По суті, це означає, що релігійний досвід не може бути виключно містичним. А це важлива теза з огляду на те, що "реанімувати" тему релігійного досвіду у ХХІ столітті напрочуд важко, якщо ми будемо зводити його поняття лише до напрацювань Томи Аквінського. Друга теза полягає в тому, що ми повинні вийти на рівень деформації формулювання розрізнення між видимим та невидимим та будь-якою діалектикою, яка здатна зробити Бога або занадто зрозумілим, або тотально прихованим на зразок "речі в собі".

"Одкровення, якщо воно справді має шокувати, має відбуватися в найнесподіваніших місцях і способами: маргінальним, непомітним і банальним", – зауважує Дж. Алвіс [1, с. 34]. Автор хоче продемонструвати, як переживання, пов'язані із релігійним життям, можуть представляти ці окремі явища, що наділені здатністю проявлятися непомітно. Фактично йдеться про те, що ми можемо зняти аргумент від прихованості Джона Шелленберга.

Надалі феноменолог поєднує між собою сенси двох концептів: концепт "життя" Генрі Мішеля та концепт "світ" М. Гайдеґґера. Робить він це передусім для того, аби спростувати, що світ є нейтральним театром для суб'єктивної свідомості. На нашу думку, це необхідно автору для того, аби релігійний досвід видавався не звичайною індивідуальною ілюзією, а мав соціальний характер як явище. Дж. Алвіс пише про те, що неявленість набирає чинності як коливання між прийняттям об'єкта як такого та прийняттям об'єкта як індикатора належності світу. Комбінація "життя" та "світу" дає досліднику привід для відшукування можливості переживання непомітного, неявленого Бога в коливальному інтервалі між цими двома концептами.

Дж. Алвіс звертає увагу на життя Ісуса як на приклад, який, зокрема, може продемонструвати ставлення людей до релігійного досвіду як такого та Бога загалом. Сам Ісус відрізнявся способом життя, відмінним від цього світу, він учив своїх послідовників того, як звичайне, банальне та повсякденне може навчити нас чогось про Бога. Молитва Ісуса за своїх учнів, у якій наводиться приклад парадоксальних відносин між світом і не від світу цього, вчить, що перебування у світі дозволяє долучитися до непомітного Бога, водночас суперечачи парадигмі невидимого-видимого. Ще не раз надалі Дж. Алвіс повертатиметься до життя Ісуса як до прикладу, який змушує замислитись над тим, чи ще остаточно не поглинула нас у себе епоха видовищності. Зокрема, філософ звертає увагу на те, якими уважними та навіть жадібними на дива, що творив Ісус, виявляються люди, для яких Бог має являтися і являтися виразно, жахаючи, яскраво. Натомість незначною для таких людей є частина того рутинного життя, яке проживав Ісус.

Ті, чия віра спирається насамперед на конкретно окреслені дива, пов'язані з Ісусом – чудесні зцілення і його воскресіння, – часто не беруть до уваги важливість його життя і навчання. Виокремити видовище чудес як основу християнського богослов'я значить зарахувати соціальні і політичні вчення Ісуса до явищ другого порядку, тоді як насправді зворотне є набагато більш точ-

ним зображенням Благої вiстi, принесеної Ісусом Христом. Сила Нового Завiту спирається не на дешевi прийоми, а на перетворення бачення того, ким можуть стати люди і як вони можуть жити, орієнтуючись на початкову Доброту, яка сяє в усьому. З огляду на це розвивається теза, що не лише заперечує Бога як видовище та як містичну разючу театральну дію, але і те "упредметнення дива", яке сьогодні відбувається в очах чи в думках нігілістичних атеїстів чи агностиків. Насправді йдеться про те, що годі шукати докази існування або не існування Бога у предметній даності, яку він своєю позапредметною природою має змінити для того, аби в чомусь переконатися людство.

Поступово Дж. Алвіс розвиває тезу про те, що, можливо, варто думати про світ як про непомітне чи неявлене. Водночас філософ зазначає, що вихід у недосвідне Абсолюту є в місцях, які для нас є найбільш близькими та знайомими. Це феноменолог так пов'язує сенсовою мотузкою хірурга із гайдеггерівським *Dasein* розробку Жан-Іва Лакоста, що пише про те, що непомітна літургічна редукція посуває не світ, а видовища світу на користь перебування Абсолюту в непомітному та іманентному "тут".

По суті, протягом усього твору Дж. Алвіс полемізує з тенденцією, яка склалася не сьогодні, проте набуває обертів саме в наш час. Те саме російське "Хлеба и зрелищ!" – те, в чому сучасна людина комфортно ховається від Бога. Релігійний досвід у вузькому його розумінні тут сприймається суто фізично та планово – похід до церкви на Великдень. У решту часу, або "Бог, не турбуй мене", або "Бог, явися мені, якщо ти такий всемогучий та всеблагий". Ми маємо справу, як ми вже зазначили вище, з "опредметненням дива". Не як диво і не як благо сприймається кожен дарований людині день, людина не знімає окулярів (які Дж. Алвіс називає "окулярами філософії") і продовжує сприймати доволі поверхневі явища за їхньою видовищністю.

Парадоксальною природою зовнішнього виду є те, що це незворотно притаманне світогляду, вважає Дж. Алвіс. Автор вважає, що об'єкти, з якими ми зіштовхуємось у світі, розповідають нам щось про нас самих, про наш життєвий настрій: "Об'єкти, з якими я стикаюся у світі, не просто передають нейтральні значення, доступні для всіх раціональних агентів, але замість цього розповідають мені щось про себе, про те, що мене хвилює, про мій життєвий настрій і, отже, про мою загальну афективну участь у світі в цілому" [1, с. 50]. Та цей світ має бути призупинений для того, аби відчуті "недосвідність Абсолюту", по суті, таким чином Дж. Алвіс і бачить розкриття Буття в *Dasein*.

Та філософ йде далі і включає до цього позачасового діалогу Жана Люка Нансі. У контексті його напрацювань автор розглядає поклоніння неявленому Богу. Водночас в опозицію цьому стає єдине, що заслуговує на похвалу сучасної людини в окулярах – це поклоніння видовищам. Феноменолог стверджує, що щеплення чистої диференціації до божественності може легко перетворитися на ідолопоклонницький дискурс в нашому світі, де домінують видовища.

А от проблемою Домініка Жаніко, який критикував гайдеггерівську концепцію, Дж. Алвіс вважає неправильне розуміння поняття *unscheinbarkeit*, який Жаніко розумів як "невидимий". Автор пропонує цей термін перекладати як *непомітний, не ефектний*, той, що не має доказів. Д. Жаніко ж вважав, що поняття *unscheinbarkeit* є коренем поганого теологічного повороту у феноменології, який був відповідальний за зайве ускладнення феноменологічного мислення.

Також Дж. Алвіс синтезує роботи Вільяма Алстона, Мерольда Вестфала і Ентоні Стейнбока, щоб прийти до "непомітної" інтерпретації релігійного досвіду. Філософ

хоче такого описання досвіду, яке не зводиться до епістемології, яке уникає приписування легітимності будь-якого і всіх явищ без пояснення або захисту. Для Дж. Алвіса "релігія" належить до сутнісних відносин між *Dasein* і змістотворних можливостей; "досвід" описує процес уволлювання особливостей свідомості, які стають значущими для нас; потім "релігійний досвід" описує миттєве зациклення на зрозумілих даних, що становлять буття-відкритість *Dasein* смислової потенції Абсолюту.

Дж. Алвіс також пропонує три причини, за якими тема "феноменології неявленого" прагне описати релігійний досвід: релігійний досвід непомітно інтегрований у весь досвід; релігійний досвід не можна прямо довести; всемогутність Бога чинить опір повній ясності.

Тому усвідомлення Бога досягається не за рахунок розташування Бога в одному полюсі світла/темряви, ясного/темного, присутності/видалення, але замість цього шляхом визнання унікального способу, яким переживання Абсолюту повністю відкидає ці категорії. Замість цього непомітні явища можна передати через приховування, скринінг або присутність за дорученням.

Замість віри "в" ми повинні прийняти віру "з" вважає Дж. Алвіс, що майже екстраполює ідею Еріха Фромма про свободу "від" і свободу "для". Зрештою дослідник виходить і на питання про те, що ж таке "непомітний (неявлений) Бог"? І тут автор бачить Левінаса своїм союзником у тому, аби описати Бога таким чином, аби не обожествляти неосяжність та уникнути того, аби Бога вивести в повну ясність. Дж. Алвіс пише, що переживання Абсолюту знімає всі діалектичні категорії. Автор прагне викоринити залежність від видовищності та закликає більше уваги присвятити загальному та маргінальному, звернути увагу на наші стосунки з повсякденним та з іншими. Феноменолог вважає, що згідно з такою концепцією, Бог може бути розкритим серед тих, кого суспільство відкидає та позбавляє громадянських прав.

Дж. Алвіс показує, як звернення до біполярної метафізики присутності і відсутності заморожує теологічне мислення, і замість цього ми повинні визнати способи, якими переживання Абсолюту деконструює і, таким чином, руйнує такі відмінності. Замість цього "феноменологія неявленого" має дозволити Богу непомітно злитися з усім полем досвіду. Віра в "неявленого" Бога спрямована на незабутнє саме тому, що парадоксальним чином чинить опір уволлюванню пам'яті.

Отже, як помічає Д. Кокс у своїй рецензії [2], "феноменологія релігії" – це не оксюморон. Бо ця фраза стає оксюмором тільки в тому разі, якщо людина приймає лукаву метафізичну перспективу, згідно з якою феноменологія вважається методом схоплювання об'єктів з абсолютною ясністю, а релігія – дискурсом, спрямованим на непізнавані явища. Тема видовищності як такої викликає проблеми, пов'язані з тим, як Бог, як прихований, так і непізнаваний, може бути виведений на світло за допомогою методу, який вимагає ясності. Однак, ідучи за Гайдеггером, Дж. Алвіс намагається деформалізувати відмінність між ясністю і неясністю, що лежить в основі цієї проблеми.

Дж. Алвіс пропонує розглядати центральний концепт М. Гайдеггера як те, що вислизає від свідомого хапання, але при цьому залишається зрозумілим. Непомітна феноменологія скорочує саму феноменальність і умови досвіду, на які ми зазвичай покладаємося, звертаючи увагу на способи, якими феномен включає відсутність у свій вияв, одночасно розпізнаючи те, як ті феномени, які онтологічно найбільш далекі, виявляються парадоксально ближчими до нас.

Сам же Д. Кокс у своїй рецензії на книгу Дж. Алвіса зазначає, що не можна не провести порівняння між феноменологією непомітного і *analogia entis* (аналогією буття), описаною в класичній християнській традиції.



Обидва методи переслідують аналогічні цілі. Феноменологія непримітного прагне запропонувати способи описання релігійних переживань, які не надають перевагу ні ясності, ні відсутності, а замість цього повністю усувають цю різницю.

Аналогічно *analogia entis* прагне запропонувати способи зрозуміти відносини між Богом і творінням, що робиться шляхом проведення аналогії між ними, яка уникає як двозначних, так і однозначних предикатів. Це був метод пом'якшення наших знань про Бога і відносини Бога з людством, і введення смирення перед тим, що вислизає від повної концептуалізації, але відкривається через іманентне.

Подібню феноменологію непомітного, *analogia entis* намагається знайти шлях між раціоналістичною філософією, відірваною від історії і традиції, яка прагне винести все в ясне світло, і індивідуалістичним волюнтаризмом, який не може ідентифікувати раціональні норми або універсальні розуміння, що в кінцевому підсумку завершується нігілістичним історизмом і релятивізмом. Обидва вони також прагнуть показати, як можна вказати на щось від нескінченного Абсолюту, приділяючи більше уваги іманентному і звичайному. Необхідно приділити більше уваги точці дотику цієї класичної доктрини християнського богослов'я і сучасних спроб переосмислити релігійні принципи так, як це робить Дж. Алвіс у своїй книзі, вважає Д. Кокс.

Принаймні феноменологія непомітного може використовувати наукові дослідження, пов'язані з *analogia entis*, для розуміння того, як Бог став сприйматися як видовище насамперед, оскільки так було не завжди. Д. Кокс зазначає, що Бог починає асоціюватися з видовищністю, коли приймається єдність буття, щоб зрозуміти відносини між Богом і людиною. До речі, *analogia entis* розкрив в однойменній праці Еріх Пшиварра, який, хоча й більш відомий в європейській філософії, теж поєднав у своїй праці вплив, що його справила на нього філософія Томи Аквінського та Едмунда Гуссерля. Тож цілком можливо, що Д. Кокс має рацію щодо того, що огляд концепту "аналогії сущого" і у світлі заданої проблематики тільки підсилив би проект Дж. Алвіса.

Щоб протидіяти тому, щоб Бог або релігійний досвід сприймалися як окуляри, які мають шокувати і викликати в нас страх, ми повинні дізнатися, як в історії відбувся перехід від аналогії до однозначності, і застосувати це до наших поточних філософувань, щоб уберегти їх від приховування поширеної тенденції щодо ідолопоклонницького видовища.

Водночас, аналізуючи книгу Дж. Алвіса, інший рецензент – Бернард Прусак – зазначає [3], що йому не вистачило прикладів, які могли би проілюструвати одкровення та релігійні переживання, про які пише сам Дж. Алвіс. І якщо зачепитись саме за концепт неявленого Бога, то стає цілком природним те, що одкровення та релігійний досвід буде важко помітити серед усього іншого. Не задоволений Б. Прусак також тим, що поряд із визначенням "релігії" та "досвіду", дослідник не надає дефініції самому Богові. Б. Прусак ставить до означеного у книзі проекту з повагою, але доволі скептично. На його думку, аргументів, які вказали б на те, що феноменологія може розповісти про релігію або релігійний досвід щось істотно нове в сучасному дискурсі, недостатньо.

Джоері Шрайверс, аналізуючи напрацювання Дж. Алвіса [4], помічає те, що дослідник зумів розповісти про М. Гайдеггера те, на що не звертали увагу самі гайдеггеріанці. Рецензент вважає, що однією із цілей, покладених в основу дослідження Дж. Алвіса, є представлення образу думок про Бога. Тут феноменолог, використовуючи перехід від очевидного і разючого до неявленого та такого, що зникає, знаходить можливість розглядати цей підхід як редукцію, що включає в себе

налаштування на різні способи потенційної прихованості. Хоча для нас теза щодо доречності редукції тут видається доволі дискусійною, незважаючи на те, що саме редукція є традиційним інструментом у феноменології, через яку розкриває свій концепт Дж. Алвіс.

З одного боку, Дж. Шрайверс має рацію у тому, що думку про Бога і переживання присутності Бога Дж. Алвіс пропонує фактично відредувати від звичної видовищності світу, до якої ми звикли. Але тут убачається і діалектика, від якої сам Дж. Алвіс намагався втекти, і полягає вона в тому, що автор фактично закликає кожного придивитись до буденного життя та навколишніх людей для того, щоб під цим, іншим, кутом зору, зрештою розгледіти неявленого Бога. І для того, щоб цей зробити, потрібно відкинути лише позірну видовищність світу, а не смислові та сенсові зв'язки, що виникають між світом та суб'єктом. Тобто наші почуття і наш фокус на конкретних ситуаціях допомагає нам розкрити Бога у своєму досвіді, але Бог при цьому не об'єкт, позбутий простору і часу, він навпаки – тут і тепер, він у гайдеггерівському *Dasein*. А це вже якась редукція навпаки виходить. Саме тому, на нашу думку, слід бути обережним із тим, аби з упевненістю говорити про те, що Дж. Алвіс використовує у своєму дослідженні традиційний феноменологічний інструмент у вигляді редукції. Відкинути зайве, а саме жагу до шоу, яке має траплятися безперервно для того, аби пробудити в нас бажання жити, це ще не означає застосувати редукцію у повному її сенсі. Бог та думки про Бога у Дж. Алвіса, в його розумінні релігійного досвіду, не абстрактні, він персоналізований і відкривається кожному через його особистий досвід переживання та осмислення світу.

Дж. Шрайверс також критикує Дж. Алвіса за те, що він намагається вплітати феноменологію неявленого лише у тло християнської традиції. На рецензію Дж. Шрайверса Дж. Алвіс, у свою чергу, надав відповідь [4], у якій зазначив, що він свідомо не висував обґрунтування тих позицій, з яких початково виходив. І варто сказати, що так чинить переважна більшість сучасних дослідників релігійного досвіду. Немає сенсу зазначати свої релігійні переконання та відстоювати їх, якщо проблема, на якій сфокусувався автор у своїй роботі, значно ширша. Достатньо було сказати, що проект цієї релігійної феноменології буде базуватись на християнській традиції для того, аби просто уникнути зайвих ускладнень та конотацій. Тому сам Дж. Алвіс пояснив свою позицію щодо цього питання таким чином: "Ця книга була написана американцем, який має фундаменталістське протестантське виховання, а зараз дотримується харизматичної теології відродження і інтерпретує привласнення багатьма постмодерністичними французькими католиками німецького "атеїста" М. Гайдеггера, який часто дотримується гностичної грецької філософії і культури! Цей широкий спектр впливів змусив мене подумати, що пряме пояснення моїх теологічних і конфесійних позицій могло б більше відвернути, ніж прояснити". Також у своїй відповіді на рецензію Дж. Алвіс зазначає, що не бачить гайдеггерівську ідею неprimітності несумісною із розвитком христології або такої, що є протилежною їй, навіть урахувавши те, що ідея неявленості може поставити нас у зв'язок із деякими суперечностями, що реально існують.

**Висновки.** Таким чином, можна говорити про те, що Дж. Алвісу вдалося зробити щонайменше три важливі кроки у своєму дослідженні. По-перше, дослідити концепт М. Гайдеггера *eine phänomenologie des Unscheinbaren* крізь призму французької феноменології і його критиків-сучасників. По-друге, вивести релігійний досвід від суто аналітичної традиції до інструментарію феноменології. По-третє, створити новий контекст для досліджень у царині теології та онтології. Нам, у свою

чергу, вдалося у цій статті розкрити основні ідеї Дж. Алвіса, простежити його інтерпретацію та систематизацію концептів різних авторів, а також висвітлити сприйняття нової роботи Дж. Алвіса іншими сучасними філософами. Таким чином, у статті окреслено не лише позитивні зрушення у проєкті феноменолога, але й недоліки його напрацювань.

На нашу ж думку, доречним було б продовжити цей проєкт, намагаючись усе ж вийти на більш конкретні відповіді щодо того, як сфокусувати свої життєві пріоритети таким чином, аби все ж Бог існував у полі нашого зору. Як відмовитись від стилю *екшн*, у якому ми звикли спостерігати навіть не іскри життя, а буденність, яку ми нині змушуємо нас дивувати і вражати. Чому втеча від сартрівської нудоти нас неодмінно призводить до симулякрів, серед яких ми просто не помічаємо Бога або ж проходимо повз нього так, ніби він один з, а не єдиний. Звісно, це не має бути схожим на рецепт чи спиритичний сеанс, під час якого ми викликаємо Бога для переживання релігійного досвіду, коли нам заманеться. Але, окрім констатації фактів, нам потрібно аналітично простежити, звідки саме зародилась ця епоха видовищності, як та чому вона змогла замінити нам Бога.

Дж. Алвіс чудово пов'язав між собою нитки непорозуміння між М. Гайдеггером та його сучасниками, що критикували його, прояснив нам власне бачення концепту *Unscheinbaren*, однак нам не вистачає кроку до сучасності. А сучасність внесла свої корективи, і до епохи споживання та епохи видовищності додалась ще й епоха цифровізації. Ще феноменологу в його роботі не вистачає самого Дж. Алвіса – його позиції, яка випливає з того аналітичного синтезу порозуміння з М. Гайдеггером. Продемонструвати нам можливу версію діалогу М. Гайдеггера з його опонентами досліднику вдалося, показати нам іншого М. Гайдеггера, ніж того, до якого ми звикли – теж вдалося. Зумів філософ і переконати читача в тому, що діалектичний принцип може не діяти в питаннях феноменології релігії.

Але куди йти далі із цими вже набутими знаннями – не зовсім зрозуміло. Заклик побачити Бога в повсякденних речах почутий, але цього може бути достатньо для того, хто вірить в Бога. І навпаки – недостатньо для тих, хто пов'язує релігійний досвід з архаїчною містикою, що не має шансів на існування у сьогоденні, а надто і для суспільства, у якому переважає агностицизм, секуляризація та богозабутість.

#### Список використаної літератури

1. Alvis Jason W. *The Inconspicuous God: Heidegger, French Phenomenology, and the Theological Turn* / Jason W. Alvis. – Bloomington, Indiana : Indiana University Press, 2018. – 320 p.

2. Daniel Cox. Alvis: The Inconspicuous God: Heidegger, French Phenomenology, and the Theological Turn [Electronic resource] / Daniel Cox, Jason W. // *Phenomenological Reviews*. – 18.08.2019. – Mode of access : <https://reviews.ophen.org/2019/08/18/jason-alvis-the-inconspicuous-god-heidegger/?lang=pb>

3. Prusak Bernard. Jason W. Alvis: The Inconspicuous God: Heidegger, French Phenomenology, and the Theological Turn [Electronic resource] / Bernard Prusak // *Notre Dame Philosophical Reviews*. – 2019. – Mode of access : <https://ndpr.nd.edu/reviews/the-inconspicuous-god-heidegger-french-phenomenology-and-the-theological-turn/>

4. Schrijvers Joeri. Critical Study of Jason W. Alvis, *The Inconspicuous God*. Heidegger, French Phenomenology and the Theological Turn [Electronic resource] / Joeri Schrijvers // *Journal for Continental Philosophy of Religion*. – 2020. – Volume 2: Issue 1. – P. 91–107. – Mode of access : [https://brill.com/view/journals/jcpr/2/1/article-p91\\_6.xml?language=en](https://brill.com/view/journals/jcpr/2/1/article-p91_6.xml?language=en)

#### References

1. Alvis, Jason W. *The Inconspicuous God: Heidegger, French Phenomenology, and the Theological Turn*. Bloomington, Indiana University Press, 2018. 320p.

2. Cox, Daniel. Jason W. Alvis: *The Inconspicuous God: Heidegger, French Phenomenology, and the Theological Turn*. *Phenomenological Reviews*, 18.08.2019, available at: <https://reviews.ophen.org/2019/08/18/jason-alvis-the-inconspicuous-god-heidegger/?lang=pb>

3. Bernard Prusak, Jason W. Alvis: *The Inconspicuous God: Heidegger, French Phenomenology, and the Theological Turn*. *Notre Dame Philosophical Reviews*, 2019, available at: <https://ndpr.nd.edu/reviews/the-inconspicuous-god-heidegger-french-phenomenology-and-the-theological-turn/>

4. Joeri Schrijvers, Critical Study of Jason W. Alvis, *The Inconspicuous God*. Heidegger, French Phenomenology and the Theological Turn. *Journal for Continental Philosophy of Religion*, 2020, Volume 2: Issue 1, 91–107, available at: [https://brill.com/view/journals/jcpr/2/1/article-p91\\_6.xml?language=en](https://brill.com/view/journals/jcpr/2/1/article-p91_6.xml?language=en). DOI: <https://doi.org/10.1163/25889613-bja10003>

Надійшла до редколегії 24.02.21

В. И. Якуша, асп.

Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина

#### ПРОЕКТ "НЕЗАМЕТНОЙ (НЕЯВЛЕННОЙ) ФЕНОМЕНОЛОГИИ" ДЖЕЙСОНА АЛВИСА В КОНТЕКСТЕ РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА

Проанализирована работа "*The Inconspicuous God: Heidegger, French Phenomenology, and the Theological Turn*", Jason W. Alvis, Indiana University Press, 2018, а также рецензии на нее Дэниэла Кокса, Джоери Шрайверса, Бернарда Прусака. Дж. Алвис за основу берет хайдеггеровскую концепцию *eine rhänomenologie des Unscheinbaren*, которую пытался применить к феноменологическому исследованию религии и религиозного опыта. Таким образом, синтезируя концепцию Мартина Хайдеггера с наследием французских философов, Дж. Алвис развивает собственную идею незаметной (неявленной), англ. – *inconspicuous* феноменологии.

Преодолевая этапы аргументации для собственного проекта незаметной феноменологии, Дж. Алвис поднимает вечно актуальную тему диалектического восприятия и в конце концов призывает отказаться от устаревшей метафизической диалектики. Довольно провокационный тезис, но именно таким образом исследователь предлагает выйти на утверждение о том, что "феноменология религии" – это не оксюморон.

Ключевые слова: феноменология незаметного, религиозный опыт, феноменология религии.

Victoria Yakusha, Postgraduate stud.

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

#### JASON ALVIS'S INCONSPICUOUS PHENOMENOLOGY PROJECT IN THE CONTEXT OF RELIGIOUS EXPERIENCE

We analyzed the work "*The Inconspicuous God: Heidegger, French Phenomenology, and the Theological Turn*", Jason W. Alvis, Indiana University Press, 2018, as well as reviews of it by Daniel Cox, Joerie Shrivvers, Bernard Prusak. J. Alvis takes as a basis Heidegger's concept of *eine phänomenologie des Unscheinbaren*, which he tried to apply to the phenomenological study of religion and religious experience. Thus, synthesizing the concept of Martin Heidegger with the legacy of French philosophers, J. Alvis develops his own idea of *inconspicuous phenomenology*. The presented project by J. Alvis differs significantly from the context in which the analytical tradition today examines religious experience. Taking into account the novelty of the book, one can speak not only about the significant significance of this project in the continental philosophy of religion, but also about a new step in phenomenology, research on the developments of M. Heidegger and research on the concepts of religious experience.

In the article, we analyzed how the approach of J. Alvis is connected with reduction, as well as with the era of entertainment, which the author so often mentions. Although J. Alvis himself does not mention the problem of God-forsakenness and secularized society, nevertheless his project can be successfully considered in the context of these problems of the 21st century.

The work of J. Alvis that we have chosen, as well as the reviews of it, have not been translated into either Ukrainian or Russian, so this article can be perceived as an impetus for a dialogue between modern researchers of phenomenology and religious experience. Overcoming the stages of argumentation for his own project of imperceptible phenomenology, J. Alvis raises the ever-actual topic of dialectical perception and, in the end, calls for abandoning the outdated metaphysical dialectics. Quite a provocative thesis, but this is exactly how the researcher proposes to come up with a statement that the "phenomenology of religion" is not an oxymoron.

Keywords: inconspicuous phenomenology, des Unscheinbaren, Dasein, religious experience.

## НАШІ АВТОРИ

**Вдовиченко Георгій Валерійович** – доктор філософських наук, старший науковий співробітник, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

**Гудима Ігор Петрович** – доктор філософських наук, доцент, професор, Маріупольський державний університет (м. Маріуполь, Україна).

**Довгань Марія Григорівна** – кандидат філософських наук, доцент, Львівський національний університет імені Івана Франка (м. Львів, Україна)

**Завалій Олександр Іванович** – здобувач відділу філософії та історії релігії, Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди (м. Київ, Україна).

**Заруцька Олена Анатоліївна** – кандидат філософських наук, асистент, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

**Кобетяк Андрій Романович** – кандидат філософських наук, докторант, Державний університет "Житомирська політехніка"(м. Житомир, Україна).

**Омельченко Вікторія Юріївна** – кандидат філософських наук, асистент, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

**Стадник Микола Миколайович** – доктор філософських наук, професор, Національна академія державного управління при Президентові України (м. Київ, Україна)

**Ткач Олег Іванович** – доктор політичних наук, професор, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна)

**Туренко Віталій Едуардович** – кандидат філософських наук, молодший науковий співробітник, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

**Семикрас Василь Васильович** – кандидат філософських наук, доцент, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна)

**Якуша Вікторія Ігорівна** – аспірантка філософського факультету, Київський національний університет імені Т. Шевченка (м. Київ, Україна).

Наукове видання

# ГОФІЯ

## ГУМАНІТАРНО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ ВІСНИК

№ 1 (17)

Редактор *Н. Казанцева*

Оригінал-макет виготовлено ВПЦ "Київський університет"



Формат 60x84<sup>1/8</sup>. Ум. друк. арк. 7,0. Наклад 300. Зам. № 221-10058.  
Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл8.  
Підписано до друку 19.05.21

Видавець і виготовлювач  
ВПЦ "Київський університет"

Б-р Тараса Шевченка, 14, м. Київ, 01601, Україна

☎ (38044) 239 32 22; (38044) 239 31 72; тел./факс (38044) 239 31 28

e-mail: vpc\_div.chief@univ.net.ua; redaktor@univ.net.ua

http: vpc.univ.kiev.ua

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02