



ФІЛОСОФСЬКІ ДИСКУРСІЇ

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

2023

ВИП.02

**НАУКОВЕ ТОВАРИСТВО ІМЕНІ ШЕВЧЕНКА
Івано-Франківський обласний осередок
ФІЛОСОФСЬКА КОМІСІЯ**



**ФІЛОСОФСЬКІ
ДИСКУРСІЇ:
збірник наукових праць**

**2023
Випуск 2**

**SHEVCHENKO SCIENTIFIC SOCIETY
Ivano-Frankivsk Provincial Department
PHILOSOPHICAL COMMISSION**



**PHILOSOPHICAL
DISCOURSIONS:
collection of scientific papers**

**2023
Issue 2**

УДК 1:21/29:316]061НТШ(082)

Філософські дискурсії = Philosophical Discoursions : збірник наукових праць. – Івано-Франківськ : Філософська комісія ІФО НТШ, 2023. – Вип. 2. – 199 с.

Збірник містить наукові статті членів Наукового Товариства імені Шевченка (НТШ) та учасників наукових сесій Філософської комісії Івано-Франківського осередку Наукового Товариства імені Шевченка (НТШ), що тематично стосуються філософських, релігієзнавчих, культурологічних та соціологічних проблем.

Для науковців, студентів, всіх, хто цікавиться філософським дискурсом.

Редакційна колегія:

Гнатюк Я. С. (доцент, канд. філос. наук, *голова ФК ІФО НТШ*), **Голянич М. Ю.** (професор, канд. філос. наук), **Гуцуляк О. Б.** (доцент, канд. філос. наук, *учений секретар ФК ІФО НТШ*), **Дойчик М. В.** (професор, доктор філософських наук), **Сабадуха В. О.** (професор, доктор філос. наук), **Савчук О. І.** (канд. філос. наук), **Сініцина А. В.** (доцент, канд. філос. наук)

Рецензенти:

Ларіонова В. К., професор, доктор філософських наук
Остащук І. Б., професор, доктор філософських наук

За сприянням Наукової бібліотеки Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника та ГО «Український шлях»

Статті друкуються в авторській редакції.

За достовірність фактів, цитат відповідальність несуть автори.

Група ФК ІФО НТШ – <https://www.facebook.com/groups/699732774788535>

Електронні версії збірника виставлені в Інституційному Репозитарії Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника
<http://lib.pnu.edu.ua:8080/simple-search?query=дискурсії>

Subject Area and Subject Categories

У даному збірнику публікуються дослідження за предметними галузями згідно з міжнародним класифікатором

ASJC (All Science Journal Classification)

– **Arts&Humanities and Social Sciences:**

Філософія, Релігієзнавство (Philosophy, Religious studies),

Культурологія (Cultural studies).

Зважаючи на свободу наукової творчості, редколегія бере до публікації й статті тих авторів, думки яких не в усьому поділяє.

© Автори статей, 2023

© Філософська комісія ІФО НТШ, 2023

ЗМІСТ

Статті	6
Гнатюк Я. Історія філософії як мета філософія	6
Голянич М. «Коефіцієнт майбутнього» у гіпотетичній моделі розвитку суспільства і людства Миколи Амосова	21
Гуцуляк О. Філософія цензової демократії у замкненому колі дистопії	36
Єременко О. Європо, прокинься!	67
Макаровський І. Концепт щастя у творчості Григорія Сковороди	80
Павленко О. Вміння вчитися протягом життя: сучасний український контекст	104
Рахно К. Степан Григорович Пушик як дослідник «Слова о полку Ігоревім»	110
Сабадуха В., Сабадуха О., Мельник Я. Принцип ієрархії: філософська, психологічна та соціологічна інтерпретація	123
Федорів М. Концепт любові у філософії Григорія Сковороди	142
Франко О. Філософські підстави музики Григорія Сковороди	158
Трибуна молодих	177
Соколов В. Публічна полеміка як засіб формування сучасного Етосу	177
Філософський словник	181
Український кордоцентризм	181
Видання членів Філософської комісії ІФО НТШ	185
Репортажі	187

CONTENTS

<i>Articles</i>	6
Hnatiuk, Yaroslav. The history of philosophy as the metaphilosophy	6
Holyanych, Mykhajlo. "Future coefficient" in Mykola Amosov's hypothetical model of the development of society and humanity	21
Gutsulyak, Oleg. The philosophy of censorship democracy in a closed circle of dystopia	36
Yeremenko, Oleksandr. Europe, wake up!	67
Makarovsky, Ivan. The concept of happiness in the work of Hryhorii Skovoroda	80
Pavlenko, Oleg. The ability to learn during life: the modern Ukrainian context	104
Rakhno, Kostyantyn. Stepan Hrygorovych Pushyk as a researcher of <i>The Tale of Igor's Campaign</i>	110
Sabadukha, Volodymyr & Sabadukha, Oleksij & Melnyk, Yaroslav. The principle of hierarchy: philosophical, psychological and sociological interpretation	123
Fedoriv, Mariya. The concept of love in the philosophy of Hrygorii Skovoroda	142
Franko, Olesya. Philosophical foundations of the music of Hrygorii Skovoroda	158
<i>Tribune of the young</i>	177
Sokolov, Vitaly. Public controversy as a means of forming modern Ethos	177
<i>Philosophical dictionary</i>	181
Ukrainian Cordocentrism	181
<i>Publication of the members of the Philosophical Commission of the IFPD of the Shevchenko Scientific Society</i>	185
<i>Reporting</i>	187

СТАТТІ

УДК 101(091)J101.3(045)

Ярослав Гнатюк

кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії, соціології
та релігієзнавства
Прикарпатського національного
університету імені Василя Стефаника
e-mail j.s.hnatiuk@gmail.com
ORCID: 0000-0003-1340-1922

Історія філософії як метафілософія

Темою пропонованої статті слугує співвідношення історії філософії і філософії як метатеорії і теорії. З цієї перспективи критикуються концепти «філософія як історія філософії» й «історія філософії як філософія». Зазначається, що концепт історії філософії як філософії є редуцією метафілософії до філософії, метатеорії до об'єктної теорії. Вона спричиняється до підміни філософії метафілософією, усієї системи філософських дисциплін лише однією метафілософською дисципліною – історією філософії. Обстоюється думка, що такий уніфікуючий і диспропорційний підхід до співвідношення історії філософії і філософії негативно позначається на філософії і як науковій, і як навчальній дисципліні.

Ключові слова: історія філософії, філософія, метафілософія, історія філософії як філософія, історія філософії як метафілософія, філософський аналіз філософської теорії

The topic of the proposed article is the relationship between the history of philosophy and philosophy as a metatheory and theory. From this perspective, the concepts of "philosophy as the history of philosophy" and "the history of philosophy as philosophy" are criticized. It is noted that the concept of the history of philosophy as philosophy is a reduction of metaphilosophy to philosophy, metatheory to object theory. It leads to the replacement of philosophy by metaphilosophy, the entire system of philosophical disciplines by only one metaphilosophical discipline - the history of philosophy. It is argued that such a unifying and disproportionate approach to the relationship between the history of philosophy and philosophy has a negative effect on philosophy both as a scientific and as an educational discipline.

Keywords: history of philosophy, philosophy, metaphilosophy, history of philosophy as philosophy, history of philosophy as metaphilosophy, philosophical analysis of philosophical theory.

Філософія у сучасній незалежній Україні перебуває у ситуації кризи, яка спричинена обставинами її попереднього розвитку в радянській тоталітарній системі. У марксистсько-ленінській філософії і відповідно українській філософії радянської доби побутував концепт «філософія як історія філософії» і його зворотна версія – «історія філософії як філософія». Він заснований на редукціоністській програмі гегельянсько-марксистського філософського дискурсу, який зводив філософію як систему філософських дисциплін до історії філософії як одного із розділів метафілософії, нехтуючи іншими її розділами – соціологією філософії, психологією філософії, географією філософії, дидактикою філософії тощо. Ця програма виходила із принципу збігу філософії як теоретичної системи з історією філософії як процесом її становлення, який запропонував у своїй енциклопедичній системі процесуальної діалектики Г. Гегель [див.: 1]. Гегелеву тезу про єдність філософії та історії філософії обстоювали і розвивали Т. Ойзерман [див.: 2] і В. Ярошовець [див.: 3]. Зазначений принцип у перспективі сучасного філософського дискурсу виглядає логічно і методологічно некоректним. Він не бере до уваги відмінність між об'єктною теорією і метатеорією, мовою опису і мовою аналізу, на яких вони засновані, та зосереджується лише на їхній тотожності. Саме неспроможність розрізнити філософію (об'єктну теорію) і метафілософію (метатеорію) як окремі щаблі філософської теорії, налагоджувати інформаційну взаємодію між ними і слугує, на думку автора статті, головною причиною кризового стану в новітній українській філософії. Унаслідок цього у науковому дискурсі філософії аналіз підмінюється описом, а в навчальному процесі вищої школи України філософія – історією філософії. Університетська і наукова філософія замінюються описовою історією філософії, творення концептів і концептуального простору –

нормативним коментуванням канонічних текстів. За таких обставин філософський аналіз і філософська теорія повністю зникають з обрію української філософської культури. Катастрофічні результати цих процесів важко переоцінити. Тож аналіз проблеми співвідношення філософії та її історії слід розпочати із характеристики теорії як такої, специфіки об'єктної теорії і метатеорії як її рівнів або шаблів.

Теорія як така є результатом організованого пізнання і формою обґрунтованого, систематизованого і розвинутого знання, яка задає концептуальну схему пояснення деякого фрагмента дійсності. Прикладами теорій слугують класична механіка Ньютона, теорія еволюції Дарвіна, загальна і спеціальна теорія відносності Айнштайна. Низка теорій утворює науку. Можлива ситуація, коли окрема наука зводиться лише до однієї наукової теорії, що її представляє. Наприклад, теорія ймовірності, теорія відносності, теорія еволюції, теорія держави і права тощо. Теорія відрізняється від простої сукупності знання, оскільки має статус системи знання. Як система знання, вона є множиною термінів і висловлювань, які пов'язуються між собою двома фундаментальними відношеннями: відношенням визначення і відношенням висновування.

Теорія характеризується емпіричним і теоретичним рівнями знання. Емпіричне знання вважається початковим рівнем знання, яке отримується із досвіду, унаслідок контакту із дійсністю. Теоретичним же знанням називається наступний, відносно самостійний рівень знання, що надбудовується над емпіричним рівнем теорії та є результатом конструювання альтернативно можливих реальностей. Емпіричне і теоретичне знання вважаються двома окремими, паралельно існуючими світами теорії. Теорії конструюються як паралельні світи щодо емпіричного матеріалу для здійснення певних

функцій, передусім таких, як розуміння, пояснення і передбачення, а не висновуються із фактичного досвіду, не постають унаслідок узагальнення результатів спостереження чи експерименту. Емпіричні терміни теорії описують факти, а її теоретичні терміни – концепти. Тож у складі теорії немає фактів, вона містить лише їхні описи. Факти описуються поняттями та узагальнюються ними, оскільки поняття слугують формами узагальнення знання. Будь-яка теорія є системою понять, що виражена їхніми мовними еквівалентами – термінами, які відповідно до емпіричного і теоретичного рівнів теорії можуть бути емпіричними і теоретичними термінами. Теорії, які вивчають перші й другі сутності (індивіди чи види й роди) мають зазвичай емпіричний характер і називаються емпіричними чи феноменологічними теоріями. Перші сутності досліджують історія, географія, геологія, літературознавство. Другими сутностями цікавляться передусім такі науки, як біологія і хімія. Теорії, які вивчають треті й четверті типи сутностей, що мають статус не сутностей, а сутнього, характер не самостійного, а залежного існування володіють розвинутим теоретичним апаратом і методологічним арсеналом та називаються фундаментальними теоріями. До них зараховують у першу чергу математику і фізику [4, с. 60]. Розвиток теорії, і науки як сукупності теорій, пояснюється принципами екстерналізму й інтерналізму. Позиція екстерналізму полягає у тому, що розвиток науки спричинений зовнішніми обставинами, зумовлений дією культурних і соціальних чинників. Позиція інтерналізму, навпаки, наполягає на тому, що розвиток науки спричинений особливостями теорій, що входять до її складу, відношеннями між ними, зумовлений притаманними науковому пізнанню закономірностями. Звідси розрізнення зовнішньої і внутрішньої історії науки. Зовнішньою історією науки називається

соціальна історія взаємодії суспільства і наукового знання. Відповідно внутрішньою історією науки – інтелектуальна історія самого наукового мислення.

Кожна теорія вважається ієрархією теорій, щаблями якої слугують об'єктна теорія і метатеорія, що співвідносяться як предмет і метод, мова-об'єкт і метамова, предметна логіка і металогіка, мовний і концептуальний каркас структури теорії. Об'єктна теорія вивчає світ об'єктів відповідного різновиду дійсності, метатеорія – світ об'єктної теорії. Звідси розрізнення математики і метаматематики, фізики і метафізики, історії і метаісторії, соціології і метасоціології, антропології і метаантропології, філософії і метафілософії тощо.

Філософія – це рівень філософської теорії, що вивчає світ об'єктів дійсності, а метафілософія – рівень філософської теорії, що вивчає світ самої об'єктної філософської теорії. Тож філософія постає предметом вивчення метафілософії. Остання досліджує природу філософії, її власні особливості. Отже, *філософією називається поняттєвий опис і тлумачення дійсності як цілого, метафілософією – аналіз світу філософії*. Філософія є поняттєвою формою виразу знання. Поняття філософії слугують засобами опису і тлумачення дійсності та утворюють мову філософії як поняттєву систему. Мовою філософії вважається природна (національна) мова зі специфікованою семантикою, яка представлена такими специфікованими філософськими термінами, як категорії, екзистенціали і концепти. Мета філософії полягає у винайденні нових філософських понять, розвитку філософської термінології, переписі філософських словників і розширенні концептуального простору філософської культури. Головним же завданням філософії є логічне пояснення філософських

понять. Тому логіка вважається основою філософії, а філософія унаслідок цього набуває статусу *прикладної логіки*.

Філософія стосовно науки постає метанаукою, її світоглядною репрезентацією. Філософія вважається розширеним варіантом науки і наукової раціональності. Тож вона є більше, ніж наука, а саме – *метанаука*. *Філософія як метанаука посідає проміжне місце між релігією і наукою.* У такому статусі філософія слугує підставою існування науки, передумовою побудови наукової картини світу. Створюючи нові концепти, філософія розширює межі наукового дискурсу. Саме тому наука спроможна розвиватися. *Філософія і наука співвідносяться як універсальна і спеціалізована теорія.* Філософія прагне пояснити світобудову, дійсність як ціле, єдність реальності. Вона досліджує універсальні принципи і закони, творить універсальні поняття (категорії, партикулярії, універсалії, трансценденталії, екзистенціали і концепти). Настанова на осягнення світу в цілому спричинила появу таких *розділів філософії*, як філософія математики, філософія фізики, філософія хімії, філософія біології, філософія історії, філософія права, філософія релігії, філософія політики, філософія господарства, філософія освіти, філософія техніки, філософія медицини тощо. *Наука, на відміну від філософії, є знання не про всезагальне, а про загальне, не про єдине, а про множинне, не про безперервне, а про уривчасте.* Вона розглядає не світ у цілому, а лише якусь його частину – окрему перспективу, певний аспект, деякий фрагмент. Наука досліджує загальні закони і закономірності, загальні характеристики функціонування і тенденції розвитку, створює загальні поняття для опису фрагментів дійсності. Настанова на осягнення частин світу спричинила виникнення множини таких дисциплін, як математика, фізика, хімія, біологія, історія, соціологія, політологія, культурологія,

економіка, правознавство, релігієзнавство й інших. *Філософія і наука є обґрунтованим знанням*. Саме тому філософська теорія виявляється близькою до наукової теорії й водночас відмінною від неї, оскільки всезагальне відрізняється від загального.

Філософія є теорією світогляду і логікою його розвитку. Історичними типами світогляду вважаються мітологія, релігія, наука і філософія. Принципова відмінність філософського світогляду від інших історичних типів світоглядів полягає у тому, що мітологія, релігія і наука збігаються із відповідним мітологічним, релігійним чи науковим світоглядом, тоді як філософія постає їхньою основою. *Філософія супроводжує мітологію, релігію і науку, слугуючи їхнім теоретичним базисом*. Звідси такі розділи філософії, як філософія мітології, філософія релігії і філософія науки. Філософія слугує не тільки теоретичною основою інших історичних типів світоглядів, але й своєю власною основою. Тому існує такий розділ метафілософії як *філософія філософії*. Якщо *філософія постає теорією світогляду*, то *історія філософії виступає історією розвитку теорії світогляду*. Вони співвідносяться як *статичний і динамічний аспекти теорії світогляду*.

Відповідно до розрізнення зовнішньої і внутрішньої історії науки, виокремлюють *зовнішню і внутрішню історію філософії* [1, с. 75]. *Зовнішня історія філософії* вивчає культурні й соціальні чинники розвитку філософської теорії, *внутрішня історія філософії* – власне наукові чинники розвитку філософської теорії. Зовнішня історія філософії фокусується на базових інститутах суспільства (релігії і церкві, державі, економіці, сімі) та їхній соціальній взаємодії з інститутами освіти і науки, до яких відноситься філософія, впливі наслідків цієї взаємодії на становлення і розвиток філософського знання. Внутрішня історія філософії акцентує свою увагу на суто

термінологічних змінах мови філософської теорії, переописі принципів логіки її побудови, оновленні та перетворенні мовного і концептуального каркасів, що утворюють структуру філософської теорії.

Поділ історії філософії на зовнішню і внутрішню історію філософії доповнюється її поділом на *макроісторію і мікроісторію філософії*. Якщо зовнішня і внутрішня історія філософії розрізняються за об'єктом вивчення, то макроісторія і мікроісторія філософії – за масштабом вивчення. *Макроісторія* філософії досліджує діяльність філософських шкіл, розвиток філософських напрямів, течій і традицій, існування фундаментальних філософських теорій. *Мікроісторія філософії*, навпаки, вивчає діяльність окремих філософів, їхні новаторські концепції й унікальні тексти, оригінальні вчення і системи, які вони створили [5, с. 65].

За характером вивчення можна також виокремити історію національної філософії, *історію регіональної філософії* й *історію світової філософії*. *Історія національної філософії* вивчає розвиток філософської думки у межах однієї національної культури. Відповідно *історія регіональної філософії* – розвиток філософської думки у межах споріднених національних культур. Насамкінець історія світової філософії – розвиток філософської думки і у межах національних культур, і у межах регіональних метакультур [5, с. 69].

Отже, *історія філософії може бути зовнішньою і внутрішньою, макро- і мікро-, національною, регіональною і світовою.*

Відповідно до розрізнення *філософії і метафілософії* як ієрархічних шаблів *філософської теорії* можна виокремити *філософську і метафілософську логіку* як їхні методи. *Філософською логікою* будемо називати числення категорій як класів предикатів, що

задані у суб'єктно-предикативному мовленні прямими дефінітивними специфікаціями, *метафілософською логікою* – числення категорій як класів предикатів, що задані у суб'єктно-предикативному мовленні побічними дефінітивними специфікаціями.

При цьому слід взяти до уваги, що дефінітивна специфікація відрізняється від явної дефініції. *Явна дефініція* заснована на двох категоріях: місця і тотожності. Ліва частина дефініції, що називається дефінієндумом і виражена суб'єктивним терміном дефінітивного твердження у процедурі дефініції ототожнюється із правою частиною дефініції, що має назву дефінієнса і виражена предикатним терміном дефінітивного твердження. Водночас при ототожненні дефінієндум залишається зафіксованим на місці суб'єктивного терміна, а дефінієнс – на місці предикатного терміна. Тож явна дефініція узалежнена від категорії місця. Якщо явна дефініція постає двокатегоріальною структурою, то дефінітивна специфікація – трикатегоріальною структурою. Дефінітивна специфікація заснована на трьох категоріях: місця, переходу і перетворення. Вона може бути прямою і побічною. Звідси пряме і побічне дефінітивно-специфікативне твердження. У побічній дефінітивній специфікації, що складена із трьох прямих дефінітивних специфікацій, елементарна логіко-граматична форма як вихідна категорія у процесі формування синтаксису метафілософської логіки спочатку перетворюється на стандартну пропозиційну функцію як першу похідну категорію, потім стандартна пропозиційна функція як перша похідна категорія перетворюється на модернізовану стандартну пропозиційну функцію, і насамкінець, модернізована стандартна пропозиційна функція як друга похідна категорія перетворюється на модифіковану логіко-граматичну форму як третю похідну категорію. У елементарній логіко-граматичній формі суб'єктивний і предикатний

терміни як її складники виражені загальними іменами. У стандартній пропозиційній функції аргумент, що замінив суб'єкт виражений одиничним іменем, а функція, що замінила предикат – загальним іменем. У модернізованій стандартній пропозиційній функції аргумент зафіксований філософською категорією, функція – логічною категорією. Вона у контексті становлення синтаксису метафілософської логіки може набувати вигляду модернізованої стандартної пропозиційної функції суб'єктного типу або модернізованої стандартної пропозиційної функції предикатного типу. У модернізованій стандартній пропозиційній функції суб'єктного типу аргумент зафіксований чітко визначеною філософською категорією, функція – суб'єктом (простим). Відповідно у модернізованій стандартній пропозиційній функції предикатного типу аргумент також зафіксований чітко визначеною філософською категорією, а функція – предикатом (простим). Аргументи і функції модернізованих стандартних пропозиційних функцій суб'єктного і предикатного типів виражені загальними, частковими й одиничними іменами. Модифікована логіко-граматична форма, як і її прототип – елементарна логіко-граматична форма, складена з двох частин – суб'єктного і предикатного термінів. Тому у модифікованій логіко-граматичній формі наявні дві модернізовані стандартні пропозиційні функції. Внутрішня структура першої з них містить фіксовані значення аргументу і функції, де аргументом слугує якась конкретна філософська категорія, а функцією – простий суб'єкт або суб'єкт елементарної логіко-граматичної форми. Звідси й назва першої модернізованої стандартної пропозиційної функції як частини модифікованої логіко-граматичної форми – складний суб'єкт. Внутрішня ж структура другої з них також містить фіксовані значення аргументу і функції, де знову ж

таки аргументом слугує якась конкретна філософська категорія, а функцією – простий предикат або предикат елементарної логіко-граматичної форми. Звідси і назва другої модернізованої стандартної пропозиційної функції як частини модифікованої логіко-граматичної форми – складний предикат. Аргументи і функції модифікованої логіко-граматичної форми, як і аргументи і функції модернізованої стандартної пропозиційної функції, також виражені загальними, частковими й одиничними іменами. Відношення між складним суб'єктом і складним предикатом у модифікованій логіко-граматичній формі фіксується логіко-граматичною зв'язкою «є», що має значення функтора «перетворюється на». Послідовність синтаксичних перетворень у побічній дефінітивній специфікації можна схематично подати так: концептуальна структура елементарної логіко-граматичної форми «Суб'єкт є предикат» перетворюється на концептуальну структуру стандартної пропозиційної функції «Функція (аргумент)», концептуальна структура стандартної пропозиційної функції «Функція (аргумент)» – на концептуальну структуру модернізованої стандартної пропозиційної функції суб'єктного типу «Функція-суб'єкт (аргумент-категорія)» і концептуальну структуру модернізованої стандартної пропозиційної функції предикатного типу «Функція-предикат (аргумент-категорія)», концептуальні структури модернізованих стандартних пропозиційних функцій суб'єктного і предикатного типів «Функція-суб'єкт (аргумент-категорія)» і «Функція-предикат (аргумент-категорія)» – на концептуальну структуру модифікованої логіко-граматичної форми «Функція-суб'єкт (аргумент-категорія) є (перетворюється на) Функція-предикат (аргумент-категорія)». Синтаксичні перетворення супроводжуються семантичним переписом головних термінів концептуальних структур. Суб'єкт і предикат

елементарного суб'єктно-предикативного синтаксису замінюються аргументом і функцією стандартного пропозиційно-функціонального синтаксису, модернізований аргумент і модернізована функція модернізованого стандартного пропозиційно-функціонального синтаксису – складним суб'єктом і складним предикатом модифікованого суб'єктно-предикативного синтаксису. У прямій дефінітивній специфікації певна філософська категорія в процесі формування синтаксису філософської логіки з місця простого суб'єктного терміна переходить на місце простого предикатного терміна і перетворюється на ту філософську категорію, що займає його місце, змінюючи своє значення. Простий суб'єктний і предикатний терміни в елементарному суб'єктно-предикативному синтаксисі метафізичної логіки, конверсивному дефінітивно-специфікативному синтаксисі діалектичної логіки чи перспективному інтенційно-модифікативному синтаксисі феноменологічної логіки мають логіко-граматичні форми. В елементарному суб'єктно-предикативному синтаксисі метафізичної логіки вони набувають статусу субстанції, якості й кількості. У конверсивному дефінітивно-специфікативному синтаксисі діалектичної логіки – загального, особливого й одиничного. А в перспективному інтенційно-модифікативному синтаксисі феноменологічної логіки – інтенції, феномену й ейдосу.

На підставі *метафілософської логіки як вищого рівня філософської теорії* можна проаналізувати *філософську логіку як її початковий рівень*. Засобами метафілософської логіки також можна проінтерпретувати головні терміни синтаксису філософської логіки. Ними вдається налагодити інформаційну взаємодію у межах модифікованого суб'єктно-предикативного синтаксису метафілософської логіки. Це взаємодія між елементарним суб'єктно-

предикативним синтаксисом метафізичної логіки, конверсивним дефінітивно-специфікативним синтаксисом діалектичної логіки й перспективним інтенційно-модифікативним синтаксисом феноменологічної логіки на основі принципів логіко-методологічної комунікації і культурної предикації логіки комунікації логічних синтаксисів. Засобами модифікованого суб'єктно-предикативного синтаксису метафілософської логіки концептуальні схеми тверджень елементарного суб'єктно-предикативного синтаксису філософської (метафізичної) логіки можна подати так: «S (r) – P (s)», «S (r) – P (a)», «S (r) – P (c)», де S (r) – складний суб'єкт, P (s), P (a), P (c) – складні предикати, S – простий суб'єкт, P – простий предикат, r – річ (перша субстанція), s – вид чи рід (друга субстанція), a – якість, c – кількість. У них складні суб'єкти перетворюються на складні предикати. Унаслідок цього з'являються нові предикативні стани. Відповідно концептуальні схеми тверджень конверсивного дефінітивно-специфікативного синтаксису філософської (діалектичної) логіки можна подати наступним чином: «S (x) – P (z)», «S (z) – P (y)», «S (y) – P (x)», де x – одиничне, y – особливе, z – загальне. У них також складні суб'єкти перетворюються на складні предикати, змінюючи свої значення. Насамкінець концептуальні схеми тверджень перспективного інтенційно-модифікативного синтаксису філософської (феноменологічної) логіки можна подати у такий спосіб: «S(f) – P (e)», «S(f) – P₁ (e₁) – P₂ (e₂)», «S(f) – P (e) тощо», «S(f) – P₁ (e₁) – P₂ (e₂) тощо», де f – феномен, e – ейдос. У них складні суб'єкти перетворюються на складні предикати в процесі інтенційної модифікації.

Історія філософії як метафілософія базується на принципі єдності методології історії філософії і метафілософської логіки. Він

служує вихідним принципом метафілософського аналізу філософської теорії, складовими частинами якого є методологія історико-філософської міжкультурної комунікації і модифікований суб'єктно-предикативний синтаксис метафілософської логіки. *Філософський аналіз філософської теорії* вивчає певну послідовність записаних у деякому порядку речень мови досліджуваної філософської теорії та їхній переопис засобами дослідницької філософської теорії, беручи до уваги принцип єдності методології історико-філософської міжкультурної комунікації і модифікованого суб'єктно-предикативного синтаксису метафілософської логіки. *Методологія історико-філософської міжкультурної комунікації* переописує речення мови досліджуваної філософської теорії реченнями мови дослідницької філософської теорії. Відповідно модифікований суб'єктно-предикативний синтаксис метафілософської логіки перетворює невідомі складні суб'єктні терміни на відомі складні предикатні терміни. Речення мови досліджуваної філософської теорії і невідомі складні суб'єктні терміни та речення мови дослідницької філософської теорії і відомі складні предикатні терміни є взаємозамінюваними термінами. Це означає, що при проведенні метафілософського аналізу філософської теорії вони розглядаються як концептуально еквівалентні.

У метафілософській логіці синтаксичний переклад відбувається на підставі функтора «перетворюється на», а в методології історико-філософської міжкультурної комунікації семантичний переклад здійснюється на підставі інтерпретанти «переописується терміном». Звідси наступні концептуальні схеми метафілософського аналізу філософської теорії: «S (r) перетворюється на / переописується терміном P (s)», «S (r) перетворюється на / переописується терміном P (a)», «S (r) перетворюється на / переописується терміном P (c)», «S(x)

перетворюється на / переописується терміном Р (z)», «S(z)
перетворюється на / переописується терміном Р (y)», «S(y)
перетворюється на / переописується терміном Р (x)», «S(f)
перетворюється на / переописується терміном Р (e)», «S(f)
перетворюється на / переописується терміном Р (e) тощо» й інші.
Метою синтаксичного перетворення чи семантичного переопису є заміна головних термінів логічних і методологічних культур, *створення новаторського модерного словника дослідницької філософської культури* замість усталеного традиційного словника досліджуваної філософської культури, *розширення концептуального простору досліджуваної філософської культури* унаслідок зростання обсягу знання дослідницької філософської культури, що спричиняється творенням нових філософських концептів.

Отже, неогегельянський, гегелево-марксистський концепт «філософії як історії філософії» й зворотний конструкт – «історії філософії як філософії» слід вважати логічно і методологічно некоректним. Творці зазначених концептів та їхні прибічники не беруть до уваги *важливе методологічне розрізнення між об'єктною теорією і метатеорією*, без якого неможливий науковий прогрес. Вони зводять метафілософію як вищий щабель філософської теорії до її нижчого щабля – філософії як об'єктної філософської теорії. Унаслідок цього науковий прогрес філософської теорії виявляється неможливим. *Замість прогресу філософії, продукування нових філософських концептів і програм в українському філософському просторі* спостерігаються імітаційні філософські практики, які заперечують будь-яку філософську творчість, псевдофілософська комбінаторика, яка оперує лише наявними, раніше створеними концептами, нормативно-коментаторське філософознавство, яке неспроможне самостійно

створити щось нове, якусь нову, оригінальну і корисну для суспільства філософську думку. Вихід із цієї кризової ситуації автор статті вбачає у розробці метафілософської проблематики, передусім метафілософської логіки, поєднанні метафілософської логіки з історією філософії як метафілософською дисципліною.

1. Гегель Г.В.Ф. *Лекції по історії філософії*. – СПб. : Наука, 1994. – Кн.1. – 350 с.

2. Ойзерман Т.И. *Філософія як історія філософії*. – СПб. : Алетея, 1999. – 448 с.

3. Ярошевець В. *Філософія як історія філософії // Психологія і суспільство*. – 2012. – № 1. – С. 36-46

4. Уёмов А.И. *Лекції и задачі по метафізиці*. – Одеса : Астопринт, 2009. – Ч.1. – 164 с.

5. Гнатюк Я.С. *Комунікативний потенціал культурної предикації*. – Івано-Франківськ : Лілея-НВ, 2019. – 304 с.

УДК 3.071:314/316+17.021.4]001.18 М. Амосов

Михайло Голянич

кандидат філософських наук,
доцент, професор кафедри філософії,
соціології та релігієзнавства
Прикарпатського національного
університету імені Василя Стефаника

«Коефіцієнт майбутнього» у гіпотетичній моделі розвитку суспільства і людства Миколи Амосова

У статті на основі аналізу праць М. М. Амосова та публікацій про його діяльність висвітлено оригінальний підхід науковця в галузі медицини й біокібернетики до прогнозування майбутнього методом розробки моделей особистості та суспільного розвитку, підкреслено погляди вченого на роль науки у розв'язанні глобальних проблем сучасного світу та передбаченні наслідків діяльності людства. Разом із пересторогою мислителя про небезпеку атомної війни й екологічної катастрофи висвітлено його оптимістичне прогнозування нового етапу становлення цивілізації при розширенні демократії, духовного розвитку кожної особистості, прискоренні науково-технічного прогресу із

модельованням штучного інтелекту, при усуненні ворожнечі й поглибленні співробітництва народів.

Ключові слова: майбутнє, коефіцієнт реальності майбутнього, прогнозування, людина, суспільство, людство, здоров'я людини, рівень душевного комфорту, Микола Амосов

The article, based on the analysis of M.M. Amosov's works and publications about his activities, highlights the scientist's original approach in the field of medicine and biocybernetics to forecasting the future by developing models of personality and social development, emphasizes the scientist's views on the role of science in solving global problems of the modern world and predicting the consequences of human activity with a warning about the danger of nuclear war and ecological catastrophe, as well as optimistic forecasting of a new stage of the formation of civilization with the expansion of democracy, the spiritual development of each individual, the acceleration of scientific and technical progress with the modeling of artificial intelligence, with the elimination of enmity and the deepening of cooperation between peoples.

Key words: the future, future reality coefficient, forecasting, man, society, humanity, human health, level of mental comfort, Mykola Amosov.

Микола Михайлович Амосов (06.12. 1913 – 12.12. 2002) – геніальний кардіохірург, всесвітньовідомий науковець у галузі медицини, академік Академії медичних наук України, засновник біокібернетики в Україні, директор Інституту серцево-судинної хірургії, винахідник, що вперше в Україні виготовив апарат штучного кровообігу, автор понад 400 наукових і публіцистичних праць, письменник, громадський діяч і видатний мислитель, відзначений багатьма урядовими та міжнародними нагородами – висловив оригінальні ідеї про майбутнє та його прогнозування.

Майбутнє зацікавлює дослідників дотично до розвитку спрямованості змін об'єктів природи чи суспільства переважно у часовому вимірі, зіставляючи його з теперішнім і минулим. Первісні люди, сприймаючи все в теперішньому часі, міфологізували минуле й намагалися передати інформацію у майбутнє для нащадків, про що свідчать наскельні знаки та зображення, висічені статуї, а з винайденням письма – літописи та інші тексти. Осмислення часу зумовило практичні дії – вимірювання того часу, що минає й наступає,

тобто привело до винайдення годинників та складання календарів для фіксування наступних відрізків часу – днів, років тощо.

Аристотель, розрізняючи вічність («еон») і час («хронос»), визначив його мірою («метреса») руху («кінема»), змін («метабола»), переходу («метабаза») від попереднього стану до наступного і пов'язав з буттям («оусія»), підкресливши відносність чуттєвого сприйняття минулого («парелтон»), теперішнього («семера») і майбутнього («мелон»). У такому співвідношенні майбутнє постає для суб'єкта ніби «дзеркало», через яке бачить можливість зробити бажаним і прийнятним прийдешнє буття. Суб'єкт розмірковує про майбутнє, якого ще нема, а є тільки ідеальне випереджувальне відображення можливості наступного стану об'єкта.

Майбутнє при онтологічному підході розглядають поза часовими вимірами як прийдешні події, те, що з'явиться, що буде. Майбутнє – «Те, що станеться, відбудеться з ким-, чим-небудь; доля» [9, с. 597] «Майбутній, майбутнє, майбуття, майбуть; – похідні утворення від словосполучення має бути» [8, с. 361]. Воно означає «продовження буття», однак з головною ознакою «бути». Звідси «той, що буде», «будучий» –цей термін вважається застарілим, рідко вживаним у порівнянні з «майбутнім». У понятті майбутнього як наступного буття увага переакцентовується з часовості на буттєвість і висловлюється іменником «майбуття» або субстантивом – «майбутнє». Тому доречно дати їй відповідне визначення: «Майбутнє (майбуття) – це категорія на означення можливості того наступного в наявному бутті, того, що з'явиться після фіксації сьогочасного стану якості об'єкта в пізнавальній діяльності суб'єкта» [7, с. 53]. У такому розумінні майбуття, хоч і приховане ще невідоме, включає проективну реальність і виражається через похідні поняття стосовно різних об'єктів:

«майбутнє людства», «майбутнє нації», «майбутнє суспільства», «майбутнє цивілізації», «майбутнє людини» тощо.

Саме в такому ракурсі академік М. М. Амосов розглядав майбутнє людини, суспільства. Він у працях «Алгоритми розуму», «Записки з майбутнього», «Ідеологія для України», «Книжка про щастя і нещастя», «Мій світогляд», «Моделювання суспільних систем», «На порозі нового віку», «Природа людини», «Реальність, ідеали і моделі», «Роздуми про здоров'я», «Світ на порозі XXI сторіччя» та інших, розглядаючи еволюцію людини у взаємозв'язку зі змінами біосфери й соціального середовища, відзначивши загострення глобальних проблем людства та необхідність пошуку шляхів їх розв'язання, обгрунтував «коефіцієнт майбутнього». Отже, коефіцієнт реальності майбутнього полягає в оцінці прийдешніх подій за відчуттями теперішнього. «... Цей коефіцієнт залежить від імовірності очікуваної події та її віддаленості у часі» [1, с. 5], показує зниження «значущості події», якщо вона ще не тепер, а буде колись у майбутньому. Вчений пояснював це порівнянням коефіцієнта смертельної небезпеки для нетерплячого неухважного юнака, що переходить дорогу на червоне світло при швидкісному рухові машин, і небезпечних для нього наслідків приємного вдихання тютюнового диму, що може призвести до захворювання раком легень через десятки років [1, с. 5].

Люди спрямовують свої дії на задоволення нагальних потреб, не завжди задумуючись про можливі негативні наслідки в майбутньому. Тому необхідно вміти передбачати майбутнє, враховуючи коефіцієнт його реальності. Можна, як радив мислитель, відповідно діяти: «... щоб уникнути в майбутньому великої біди, треба пожертвувати частиною приємного в теперішньому» [1, с. 5].

За здатністю передбачати і врахуванням коефіцієнта реальності майбутнього люди поділяються, як класифікував М. Амосов, на «далекоглядних» і тих, хто тільки «близько бачать», на оптимістів і песимістів, на «громадян сильного типу», що турбуються майбутнім, і «громадян слабкого типу», яких менше тривожить майбутнє [2, с. 36, 188]. Він вважав, що нехтування майбутнім приводить до глобальних проблем людства, які при вчасному передбаченні можна б вирішувати. Тому до них має безпосереднє відношення «коефіцієнт майбутнього». «... При розгляді «механізмів» виникнення і розв'язання глобальних проблем треба враховувати два аспекти: соціально-психологічний і науково-техніко-економічний... Мінеральних ресурсів для промисловості у земних надрах достатньо, при економії... Це стосується також їжі: до 10 мільярдів вповні можуть прогодуватися, якщо їсти для здоров'я, а не для задоволення» [1, с. 5, 6]. Тому мислитель радив поєднувати помірковану кількість розваг із «доброю дозою праці», бо тоді «... потреби новітньої техніка здатна задовольнити при збереженні біосфери...». Однак як наголосив автор, «... Суперечливість розуму – застережливого – і почуттів – зневажливих, що нехтують небезпекою, – ось у чім корінь глобальних проблем» [1, с. 6].

Назвавши «найважливішою якістю розуму» здатність передбачати, а техніку – фактором, що «змінює обличчя суспільства», М. Амосов указав на значущість інтелекту, творчості людей, чий рівень розумового розвитку визначає здатність оцінювати зовнішні умови, «прогнозувати події і вибирати вигідну тактику поведінки», з чого «почався й продовжується прогрес» [1, с. 189, 146].

При прогнозуванні як «висвічуванні варіантів майбутніх станів об'єкта» мислитель пропонував виходити із наявних тенденцій змін.

Тому для розробки гіпотез розвитку суспільства як мінливої системи, здатної до самоорганізації, вважав важливим «накреслити межі тієї мінливості» і «тоді вірогідність майбутнього трішечки проясниться» [1, с. 145].

Точкою відліку в будь-яких прогнозах суспільства є людина», чию поведінку визначають не тільки гени, але й створена у процесі творчої діяльності й одержувана в суспільстві інформація через науку, нові знання й сформовані переконання та моделі задоволення потреб. Тому потрібно формувати в людині, як вважав М. Амосов, «правильні домагання» і «здорові потреби», що ставатиме чимраз важливішим для особистого щастя і для всього суспільства» [6, с. 3, 5]. Хоч біологія людини разом із соціальними вадами (пияцтвом тощо) заважають суспільству управляти своїм майбутнім, але, на думку вченого, людські потреби піддаються коригуванню під впливом культури, моралі, релігії через переконання й віру.

Пояснюючи взаємозв'язок еволюції людини зі змінами соціального життя, підкресливши зростання значення міжлюдських взаємин, обгрунтовуючи необхідність здорового способу життя, видатний науковець у галузі медицини, наголосив, що кожен має прикладати власні зусилля для збереження здоров'я. Розробляючи теорію обмежень і навантажень, поставивши питання про вихованість людини (наскільки можна «змінити вроджені якості» і «навчанням підвищити рівень інтелекту»), М. Амосов підкреслив важливість формування внутрішніх переконань і радив відшукувати фактори, які «змінюють генетично закладену програму людини й перетворюють її з первісної на сучасну, котра відповідатиме рівневі цивілізації» [1, с.146, 147].

«... Сучасна цивілізація пропонує людині для здоров'я і тривалого життя набагато більше можливостей, ніж обмежень», тому, як пояснював автор книги «Роздуми про здоров'я», треба вчити людей реалізовувати нові можливості, нейтралізуючи надмірні психічні подразники, передусім поповнювати брак фізичних навантажень постійним тренуванням для підтримки «рівня здоров'я», що визначається поєднанням генів і середовища, й показує інтенсивність прояву життя [5, с. 151]. Одною з необхідних умов здоров'я було названо щасливе життя, яке виражається й наповнюється широкою гамою почуттів людини. Як висногував мислитель, понад 20 почуттів є похідними від інстинктів та соціальні почуття, задоволення від роботи, творчих успіхів тощо у сукупності визначають рівень душевного комфорту («РДК»). При цьому М. Амосов критично зауважував щодо наївності уявлень про те, що ніби зростання задоволення потреб при комунізмі постійно забезпечуватиме щастя людей, бо мати замість одного 20 костюмів ще не вестиме до відповідного наповнення щастя. Щастя є умовним поняттям і не зводиться до простого «задоволення життям», тому й здорова людина може почуватися нещасною, втрачаючи при стресових ситуаціях стимули для напруження своїх зусиль навіть для збереження здоров'я.

Такими міркуваннями академік М. Амосов підводив до висновку про недостатність знань і досліджень про людину: «... виникла у мене крамольна думка: нема теорії людини і суспільства», а філософи при поясненні еволюції суспільства хоч і визнають, але ігнорують, недооцінюють біологічну природу людини та упереджено трактують історію. «...У нашій літературі, – як критично зауважив вчений, – є декілька помилкових, на мою думку, уявлень про людину» [4, с. 67]. Серед них він виокремив: «... Люди сприймаються однаковими» [4, с.

67], але ж насправді вони різні за потребами і силою характеру; «... Вихованість вважають безмежною. Із кожного можна виховати ангелочка» [4, с. 67], що ніби передаватиме набуті риси нащадкам. «... Однак ступінь вихованості невідома» [4, с. 67]; «... Колективізм у людині сильніший від індивідуалізму. Якраз навпаки. Людина перш за все егоїст» [4, с. 67]; «... Ще один забобон: бідні і пригноблені є носіями найвищих моральних цінностей і покликані їх привнести всьому людству. Цьому нема доказів» [4, с. 67].

Тому М. Амосов застерігав, що без подолання обмеженості знань про людину безперспективно проектувати розвиток суспільства. Він писав: «... Інше моє заперечення нашим суспільствознавцям стосується трактування суспільної еволюції», основою якої є «тільки розвиток продуктивних сил, за яким закономірно змінюються виражені в ідеологіях і державному устрою виробничі відносини... Надбудова визначається базисом. Історія не підтверджує цієї тези», бо «... ідеології винаходяться так само, як і засоби виробництва», ґрунтуючись на різних уявленнях «про справедливість розподілу влади і власності» [4, с. 69].

Розподіл влади законодавчої, виконавчої й судової між незалежними органами, що взаємно контролюються, є надважливим, бо без цього, як застерігав академік, виникає неминуче самовладдя одного правителя. М. Амосов виокремив із т. зв. «кодексу тиранів», описаного Аристотелем, такі пункти, що звучать «вповні по-сучасному»: «... Давати обіцянки кращого життя у майбутньому»; «... Вести війни (або готуватися до них), оскільки при цьому народ потребуватиме єдиновладного правителя» [4, с. 69]. Встановлення такої диктаторської влади починається із переслідування, аж до знищення тих, хто висловлює свою думку і проявляє гідність. Організація управління

суспільством потребує зворотніх зв'язків, без яких воно деградує. «... Вінер сказав про тоталітарну державу: У відповідь на сигнали зворотнього зв'язку вона реагує знищенням її носіїв. Ми довго були в такому становищі» [4, с. 69], – відзначив М. Амосов, застерігаючи від повторення тоталітарних дій радянської командно-адміністративної системи з її ідеологічною спрямованістю на обіцяне майбуття при нехтуванні теперішніми нагальними потребами. Він запропонував замість необдуманих, шкідливих для народу експериментів реальні моделі особистості, розвитку суспільства й майбутнього людства, підкресливши: «... саме наука має стати несуперечливим комплексом моделей з правилами оптимального – для природи і людини – управління суспільством» [4, с. 70].

Відзначаючи зростання складності суспільства, слушно оцінюючи можливість моделі суспільства, що відображала б «психіку всіх громадян», учений стверджував, що в науки про суспільство немає іншого шляху у прогнозуванні, окрім гіпотетичної узагальненої моделі з врахуванням закономірностей суспільства, що «... визначаються набагато крупнішими структурами – технологіями, державним ладом, особливостями ідеологій, психологією соціальних груп» [4, с. 71].

Водночас мислитель, констатує наявність у будь-якому суспільстві недоліків, різних негараздів та стремління людей їх викорінювати за витвореними ідеалами, підкреслював необхідність оптимальних ідеологій та реальних ідеалів. «... Якщо ідеали вступають у суперечність із дійсністю, вони відкидаються і часто замінюються протилежними» [1, с. 199], тому ніхто не може претендувати на виключність своїх ідей та їх монополію, посилаючись на притаманну людям потребу вірити в ідеали. «... Нетерпимість ідеологій не тільки призводить до війн, але й заважає домовлятися про захист природи» [1,

с. 200]. М. Амосов попереджував, що «... атомна війна та екологічна катастрофа – загроза людству», «... У сучасному крихкому світі будь-яка «боротьба» стає небезпечною» [4, с. 71, 65, 72].

Тому мислитель наголошував, що збереження природи, недопущення екологічної катастрофи є головним критерієм «... оптимальності ідеології й суспільного устрою в глобальному масштабі» [4, с. 71], і вони «ставатимуть моральною категорією» [4, с. 72]. Для цього треба «... вибирати такі координати суспільства, котрі сприяють вихованню та підтриманню духовного начала в людини [4, с. 72], і назвав головними умовами демократію та наявність у людей «біологічних коренів для духовного життя» – потреби спілкування, співпереживання, самовираження, допитливість і творчість. Своє звернення він адресував передусім інтелігенції: «... вкладемо й свою працю в неупереджене вивчення людини й суспільства, без допомоги науки і людства немає надії на виживання» [4, с. 72].

Людину і суспільство в проекції на майбутнє вчений радив розглядати з використанням психології як науки та розгорнутої служби з вивчення і виховання людей, формування колективів, визначення міри праці та впливу на рівень душевного комфорту, створення системи для забезпечення рівних можливостей зайняти відповідне місце у будь-якій сфері суспільства за здібностями людини. Тому важливим стає вироблення моделі особистості з врахуванням ускладнення суспільства, людських взаємовідносин при скороченні частки важкої фізичної праці та змін у структурі зайнятості громадян. Праця залишатиметься обов'язком, як джерело багатства, прогресу й тренування. Академік вважав, що у сфері економіки єдино можливим варіантом буде ринок і конкуренція самоврядних підприємств з державним регулюванням для забезпечення захисту природи, соціальних програм, для

перешкоджання монополіям виробників. Він проголошував: «... Для стимулювання праці не уникнути нерівності в доходах і навіть безробіття» [4, с. 71], залишатиметься необхідність власності та регулювання розмірів майна, без приниження людської гідності громадян, що мають почуватися незалежними від державного тиску. «... Конституція повинна забезпечити громадянські права в повному обсязі, включно зі свободою асоціацій», – передбачливо писав М. Амосов [4, с. 71].

Він, висловивши сумнів щодо можливості моделювати майбутнє всього людства, вказуючи на змінюваність людини і суспільства в процесі розвитку, їх здатність до самоорганізації, пояснював: «... Тому передбачати можна лише з певною мірою ймовірності й не занадто далеко вперед. Але якийсь коридор майбутнього можна бачити й, найголовніше, управляти прийдешніми подіями» [4, с. 65].

У праці «Світ на порозі XXI сторіччя» М. Амосов назвав закономірності змін у історії людства «... визріванням цивілізації, що відбувається в усіх країнах, але з різною швидкістю і залежно від науково-технічного прогресу» [6, с. 8]. Він зауважував, що навіть при нових біотехнологіях, досягненнях медицини, підвищенні профілактичної функції фізичного виховання й спорту людям у майбутньому все ж таки «... для здоров'я доведеться напружуватися» [2, с. 96]. У суспільстві ще залишатимуться жадібність, жорстокість, тому певний порядок залежатиме від ідеології і моралі, які визначатимуть «що добре, а що погано», й розширюватиметься «поле ідей», які з'являються і накопичуються у цивілізаціях неначе гени в процесі еволюції [6, с. 6, 7]. У майбутньому, як міркував учений, ознаки цивілізації нарощуватимуться за основними векторами розширення демократії, регулювання ринку, стимулювання економіки, соціального

захисту, освіти, науки, охорони здоров'я, екології в напрямку «зрілого суспільства» [6, с. 8].

Особливість нового етапу становлення цивілізації М. Амосов пов'язував зі зміцненням міжнародних зв'язків, поширенням нових технологій, впровадженням єдиних стандартів, зокрема в захисті громадянських прав, а також із розвитком світової економіки, поглибленням співробітництва та інтеграції країн, розширенням ЄС, становленням екології як частини моральної поведінки всього людства.

Глобалізація, з одного боку, сприятиме поширенню ідей гуманізму, а також дотриманню нових вимог ООН до країн у порівнянні за «індексом людського розвитку», за ступенем «визрівання цивілізації для народу». З іншого боку, цивілізація виявлятиме ще більше розшарування країн, посилення міграції населення через зростання безробіття, загострення світових фінансових криз, появи нових каналів торгівлі зброєю, розповсюдження наркотиків, набуття тероризмом міжнародного характеру на державному рівні. Тому академік М. Амосов висловив припущення: «... у планетарному масштабі швидкого поліпшення життя людей не очікується» [6, с. 14], бо вони ще довго залишатимуться в умовах бідності, і навіть голоду, хоч «обсяги їх не зростатимуть» [6, с. 14]. Він вважав, що у бідних країнах можуть виникати авантюрні дії, а «... майбутнє, навіть віддалене, не обіцяє безконфліктності в суспільстві, не гарантує постійного соціального прогресу, бо ще можуть з'явитися нові фактори ризику, загострюватимуться проблеми народонаселення, забруднення довкілля, значно зменшуватимуться матеріальні й енергетичні ресурси у два наступні сторіччя» [2, с. 94, 87].

У далекій перспективі збереження природного середовища й життя на Землі ставатиме «... головним критерієм оптимальності

ідеології і суспільного устрою у глобальному масштабі», і відповідно, як передбачливо наголошував М. Амосов, «... без відродження моральності не буде ні економіки, ні екології і, звичайно, соціалізму» [1, с. 188, 189, 44]. Академік загострив увагу на необхідності дбайливого ставлення до людей, до природи задля збалансованого розвитку людства, а також вироблення реальних моделей суспільних систем, «придатних для далекого прогнозування». При цьому він пропонував враховувати вплив техніки, що «змінює обличчя суспільства», у процесі еволюції якого будуть вноситися поправки. Інтернет сприятиме розповсюдженню ідей зрілого суспільства, штучний інтелект розширюватиме можливості розв'язання назрілих проблем, а науки подолають обмеженість розуму, уряди й народи «дослухатимуться до доказів науки», а психологія і соціологія допомагатимуть виробленню правильних критеріїв поведінки в суспільстві, і «... людство ввійде в епоху компенсації» [1, с. 189, 225, 226]. Мислитель оптимістично переконував, що «майбутнього боятися не треба», а, поєднуючи особисте й суспільне, допускаючи компроміси, можна буде досягати стійкості й прогресу [3, с. 17].

М. М. Амосов, здобувши вищі медичну й технічну освіти, виявив творчий підхід у поєднанні набутих знань та їх примноження в кількох галузях наукової, техніко-винахідницької та практичної діяльності, передусім як геніальний хірург, першим у світі використав штучні клапани при операціях на серці, започаткував в Україні новий напрям досліджень біокібернетики, особистим прикладом пропагував здоровий спосіб життя і стиль управління на засадах чесності й справедливості, підтверджуючи в колективі можливість запобігання корупційних дій та необхідність боротьби з ними на державному рівні.

Він як видатний мислитель ХХ – початку ХХІ ст. еволюціонував у поглядах на людину і суспільство, сміливо критикував помилки й недоліки радянської командно-адміністративної системи управління, а найголовніше, – шукав шляхи їх виправлення, розробляючи моделі прогнозування розвитку людини, суспільства та всього людства. Саме в такому оригінальному підході до розгляду взаємозв'язку процесів розвитку в майбутньому виявився значний внесок Миколи Амосова у становлення футурології в Україні як окремого напрямку пошуку знань про майбутнє та його творення.

Цьому напрямку досліджень дав у 1943 році назву «футурологія» німецький вчений Оссіп Курт Флехтгайм (5.03.1909-4.03.1998) у листі до письменника, автора антиутопічного роману «Дивний новий світ» Олдоса Гакслі і визначав її призначення – досліджувати на науковій основі майбутнє і боротися за нього. Відрізнивши футурологію від історії, що тільки вивчає минуле, він протиставив її ідеології, зокрема марксистській, та утопічним уявленням про майбутнє, боротьбу за яке обґрунтовував у опублікованій в 1970 р. книзі «Футурологія: битва за майбутнє».

Співзвучними виявилися зацікавленість академіка М. М. Амосова теоретичними проблемами управління творення майбутнього та його зусилля, спрямовані на розробку комплексу моделей особистості й суспільного розвитку у взаємозв'язку з майбутнім усього людства.

Визначаючи складність переходу від «соціалістичного» до громадянського суспільства з ринковою економікою та демократією, які потрібно буде захищати, український футуролог Микола Амосов, передбачливо звертаючись до молоді, яка «все більше дивиться на Захід, а не на Росію», впевнено заявив напередодні референдуму в грудні 1991 року: «Я за незалежність України!». Він висловив

прогностичну ідею прискорення реформування суспільства з приходом до влади молодого покоління, і тоді через декілька десятків років «все стане на свої місця» і «буде українська мова і новий народ України» [10].

1. Амосов Н. М. *Книга о счастье и несчастьях : дневник с воспоминаниями и отступлениями.* – М. : Мол. гвардия, 1990. – Кн. 2. – 240 с.
2. Амосов Н. М. *Мое мировоззрение.* – М. : АСТ ; Донецк : Сталкер, 2003. – 112 с.
3. Амосов, Микола. *На порозі нового віку // Дзеркало тижня.* – 1999. – № 39 (260), 2 жовтня.
4. Амосов Н. *Реальности, идеалы и модели // Наука и жизнь.* – 1989. – № 5. – С. 65-72.
5. Амосов М. М. *Роздуми про здоров'я.* – К. : Здоров'я, 1990. – 168 с.
6. Амосов М. *Світ на порозі XXI сторіччя // Вісник Національної Академії наук України.* – 1999. – № 10. – С. 3-14.
7. Голянич, Михайло. *Футурологія. Філософія майбуття.* – Івано-Франківськ : Лілея-НВ, 2017. – 540 с.
8. *Етимологічний словник української мови.* – К. : Наук. думка, 1989. – Т. 3. – 552 с.
9. *Словник української мови.* – К. : Наук. думка, 1973. –Т. IV. – 840 с.
10. Унгурян О. *Микола Амосов: «Я все-таки вірю, що людська природа візьме своє...» // Независимость.* – 1997. – 22 серпня. – <http://icfcst.kiev.ua/amosov/nature/521>

УДК 101[351.778.57:321.7]616-007.41

Олег Гуцуляк

кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії та соціології,
учений секретар Наукової бібліотеки
Прикарпатського національного
університету імені Василя Стефаника
goutsoullac69@ukr.net
ORCID: 0000-0001-7325-8254

Філософія цензової демократії у замкненому колі дистопії

В статті аналізуються соціально-філософські проекти у галузі впровадження цензової демократії в контексті, начебто, більш якісного покращення існуючого «громадянського суспільства». Зокрема, розглядаються концепції представників як лівого і ліберального, так і правого, консервативного напрямків. Також значна увага приділяється ідеям впровадження різних форм цензової демократії та поділу суспільства на соціальні касти, які побутують в країнах колишнього Радянського Союзу. Загальним висновком є те, що сама людська цивілізація у своїй історії неодноразово демонструвала як різючі і дуже очікувані занепади, так і не менш різючі і неочікувані відродження.

Ключові слова: громадянське суспільство, відкрите суспільство, демократія, ценз, цензова демократія, касти, антиутопія, дистопія, публічна політика

The article analyzes socio-philosophical projects in the field of the implementation of censorship democracy in the context of, as it were, better quality improvement of the existing "civil society". In particular, the concepts of representatives of both the left and liberal, as well as the right and conservative trends are considered. Considerable attention is also paid to the ideas of introducing various forms of censorship democracy and the division of society into social castes that live in the countries of the former Soviet Union. The general conclusion is that human civilization itself in its history has repeatedly demonstrated both striking and highly anticipated declines and no less striking and unexpected revivals.

Key words: civil society, open society, democracy, censorship, censorship democracy, castes, dystopia, dystopia, public policy

Чільний представник Франкфуртської соціологічної школи Ю. Хабермас констатував, що з кінця 50-х – 60-х років. ХХ ст. виникає нова якість «громадянського суспільства» – «Громадськість» (Offentlichkeit, "Общественность"), а саме: в європейських країнах поряд з державними формами управління, що були тоді, стали

виникати об'єднання і структури, що опосередковують взаємодію індивіда і держави, але не мають безпосередньо державного характеру. У сьогоденні суспільствах їм належить дедалі вагоміша роль.

Суть «структур громадськості» – у відкритості (від нім. *offen* – «відкритий»), гласності, спільності життєдіяльності людей (на противагу відносної закритості, відособленості їхнього приватного життя). «... Їх призначення – постійно сприяти встановленню широких, багатовимірних зв'язків спілкування (комунікації) індивідів та їх об'єднань. І справа тут не лише у політичному спілкуванні. Взаємодії (інтерації) людей багаті, багатосторонні – це можуть бути комунікації за інтересами, професіями, віковими групами; можуть розвиватися общинні об'єднання, групи, стурбовані вирішенням цілком конкретних (скажімо, екологічних) проблем тощо» [1]. «... Це співзвучно з полісною демократією у Греції. Там ці комунікативні спільноти називалися фіаси (φίσις), клуби інтересів. На них суспільство і трималося» (А. Шуман, з листування з автором, 19.05. 2022).

Але Ю. Хабермас виходив з поміркованого погляду, згідно з яким головним завданням «структур громадськості» є лише служіння спонтанному, неформальному, небюрократизованому виразу потаємних, змінних інтересів, сподівань, цілей якомога більшої кількості громадян, тоді як ми спостерігаємо, що традиційні структури громадськості дедалі більше втручаються у справи держави.

Однак будучи «за природою» народжені саме як недержавні, це аж ніяк не означає заперечення їхнього транзиту до зміни свого «природного характеру» та освоєння ними «нових функцій». Тим більше, що людський рід перебуває у розвитку та розвиває він себе сам протягом історії. Тому не дивно, що «структури громадськості/фіаси» виявляються насамперед об'єктами масових ударів з боку глобалізму,

особливо за допомогою медіа-тероризму, які всіляко намагаються «десакралізувати» «низову громадськість».

Наприклад, Роберт Патнем, директор університетського Центру з міжнародних справ (CFIA – Center for International Affairs), представляючи свій новий концепт «Гра в боулінг наодинці» (bowling alone), почав з того, що попросив підняти руки тих, хто будь-коли грав у боулінг; піднявся ліс рук. Потім він запитав: «А хто з вас складається або був членом асоціації або клубу гри в боулінг?». Піднялися тільки дві руки сивих професорів і – жодної студентської чи аспірантської руки. Виявилось, що за останні півстоліття різко обвалилася чисельність різних низових (grass-root) неурядових організацій – асоціацій вчителів та батьків, бой- та герл-скаутських організацій, добровільних спортивних товариств тощо. Р. Патнем переконливо довів, що саме такого роду організації – основа демократичного устрою, і що збіднення “соціального капіталу” рівнозначне в'яненню громадянського суспільства, принципи якого опинилися в глибокій кризі [2].

Провал демократизації на пострадянському просторі полягає у тому, що «громадськість» так і не зміцнилася, мережі «фіасів» створено не було. Дискурс як загальна медіація різних методів громадського висловлювання думки у рамках критичних дискусій, у результаті, не зміг сформуватися. Але дуже швидко все почало рухатися до того, що буде лише один імператор і безликий плебс із хлібом і видовищами. Хліб, щоправда, буде без олії. А видовища без Google та Apple Play.

Не рятує ситуацію і те, що нібито ці суспільно-демократичні «вертикальні» структури замінили «горизонтальні» зв'язки через віртуальні соціальні мережі. Адже вони хоч і мобільніші, але, разом з тим, і менш зобов'язуючі.

Допомогти «суспільним структурам» залишитися вірними початковим принципам демократії має саме сформульована Ю. Хабермасом «комунікативна раціональність» (яка протистоїть «інструментальній раціональності» з її типами дії та репресіями щодо «особистого світу» людини), націлена перш за все саме на взаєморозуміння, пошуки консенсусу, подолання розбіжностей (завдяки «комунікативній дії» відтворюється «Життєвий світ» як ресурс суспільної солідарності). Шляхом порятунку виявляється не послух, а виявлення «те, що ти є» шляхом висловлювання в комунікації.

У ході міжсуспільної комунікації раптом може виявитись, що необхідним атрибутом виникнення та існування громадянського суспільства є система «демархія». Це форма демократії, коли депутати (тобто люди, які ухвалюють політичні рішення від імені всього населення держави) обираються випадково, наприклад, за допомогою лотереї. Жереб може випасти будь-кому – приблизно як із судом присяжних у США, і будь-яка людина буде зобов'язана відпрацювати якийсь час політиком. Сенс демархії в тому, що прості люди служитимуть спільним інтересам, а не своїм, як професійні політики, що має знизити ризик корупції та політичного тиску.

Але немає гарантії і від того, що навпаки – замість демархії таким необхідним атрибутом виникнення та існування громадянського суспільства може бути прийнято систему цензових обмежень (вікових, освітніх, майнових, осілості та ін.). Власне це відкриття закріпив у конституції Португалії 1933 р. (прийнятої на референдумі, де «за» проголосували понад 700 тис. виборців, а «проти» — лише 6 тис.) автор доктрини «корпоративізму» професор політекономії Антоніу ді Олівейра Салазар (1889-1970), автор афоризму: «Не вірю у рівність, вірю у ієрархію» [3]. Американському фантасту і футурологу Френку

Герберту, автору циклу романів «Хроніки Дюни», належить знамените визначення: «... Усі істоти, що відчують, створюються нерівними. Найкраще суспільство дає кожному рівну можливість плавати на власній глибині» (*«Досадийський експеримент»*).

У Родезії до 1979 року існували майновий та освітній цензи, завдяки яким чорна більшість цієї африканської країни була практично повністю відсторонена від участі у виборах (втім, необхідно зазначити, що частина білих жителів Родезії, що не проходили за вказаними цензами, була також усунена від участі в виборах). Ян Сміт, колишній прем'єр-міністр Родезії, у своїх мемуарах прямо називав систему «меритократією», що склалася в ті роки (букв. «влада гідних», від лат. *meritus* «гідний» та ст.-грец. *κράτος* «влада, правління»), що, проте, неправильно, оскільки меритократія – це принцип управління, за яким керівні посади мають обіймати найздібніші люди, незалежно від свого соціального походження і фінансового достатку. Термін меритократія був вперше вжитий англійським соціологом Майклом Янгом в антиутопії «Підвищення меритократії, 1870-2033» (1958), в якій описується футуристичне суспільство, де громадська позиція визначається коефіцієнтом інтелекту (IQ). У своїй книзі «Наступне постіндустріальне суспільство» (1973) Деніел Белл вважав, що меритократія дозволить усунути бюрократію, а також змінити соціальну структуру суспільства в цілому. Подібних поглядів дотримувалися також представники неоконсерватизму в західній соціології (Збігнєв Бжезінський, наприклад). За свідченням Н. Берберової, серед російських білоемігрантів 20-30-х гг. ХХ ст. у Франції була популярна ідея, що політика – це заняття не для дилетантів, бо останні – погані ідеологи, а без ідеології політика неможлива [4]. У принципі, і в СРСР був «виборчий ценз», коли

представники та нащадки експлуататорських класів не мали права голосу аж до часу до ухвалення т. зв. «сталінської» Конституції СРСР 1936 р. та й самі «... Ради – це були органи самоврядування громадянського суспільства. І громадянське суспільство сковирнула держава» [5].

У сучасній культурно-політичній сфері цю ж ідею «майнового цензу», скасування загального виборчого права та запровадження ступінчастої системи виборів пропагують також письменники-фантасти – Юлія Латиніна, Максим Калашніков, Ігор Каганець. Так, Максим Калашніков, популярний блогер-багатотисячник в «Живому журналі» (Livejournal), пропонує скасувати принцип анонімності з віртуального середовища і, тим самим, відновити нормальне людське суспільство – з ввічливістю, стриманістю, з принципом відповідальності за свої слова. Юлія Латиніна, яка вела до 2021 р. щотижневу передачу «Код доступу» на радіо «Эхо Москвы» (з телетрансляцією на каналі RTVi), і колумніст низки популярних періодичних видань, бачить засобом порятунку «представницьку демократію власників/платників податків», ідеал якої був реалізований в Англії, на відміну від існуючого нині «загального виборчого права»: «... Я розповім, – оголосила Юлія Латиніна в черговому «Коді доступу» (25 січня 2014 року, – О.Г.), – ... взагалі про гримаси загального виборчого права... Я тільки скажу, що Таїландська революція, вірніше, Таїландська опозиція, наскільки я розумію, це перша опозиція у XXI столітті, яка висунула вимогу позбавлення загального виборчого права, яка висунула вимогу запровадження освітнього та майнового цензу» [6]; «...демократія, тобто загальне виборче право, на жаль, не є наслідком ринкової економіки. Навпаки, вона з нею несумісна. Є єдина система, яка здатна протистояти виборам Назарбаєвих та Окасіо-Кортес – це різні види цензу. Вибори, але із

цензом. Це можуть бути різні види цензу. Наприклад, вибори, за яких право голосу мають лише ті, хто отримує хоча б на цент менше субсидій, ніж платить податків. Це можуть бути вибори, для яких треба скласти якийсь досить простий іспит. Але думка, що виборче право – це невід'ємне право будь-якої людини, – це пропаганда, яка вигідна водночас і лівакам та корумпованим диктаторам. І я хочу вам сказати: Хлопці, з якого дива? Ми забираємо батьківські права у наркоманки, яка не здатна виховати свою дитину. Чому ми вважаємо, що долю нації вона має право вирішувати? Ще раз: вибори не мають бути загальними. Не кожен громадянин має бути виборцем. Саме загальні вибори обертаються тим, що до влади приходять лідери, які забирають гроші всіх та роздають їх прихильникам. Зрозуміло, щоб це сказати і здійснити насправді – це дистанція величезного розміру. Але хоча б повторювати це завжди треба» [7].

Солідаризується із цією позицією і український культовий журналіст Дм. Гордон: «...Я взагалі заборонив би пенсіонерам голосувати на виборах. Я б запровадив закон, що голосувати можуть лише платники податків, лише люди, які насичують бюджет своїми грошима, податками, бо в них інша психологія. Пенсіонери починають продаватися за гречку, вони у страшному стані. Я говорю з позиції того, як краще державі. Державі краще, щоб голосували, обирали депутатів лише люди, які сплачують податки до бюджету...» [8]. До протилежного варіанту цензової демократії закликає сучасний російський неомарксист Олексій Цветков: «... У принципі, як і Латиніна, за майновий ценз під час виборів. Люди, дохід яких перевищує якийсь середній (легко вирахувати) рівень у країні, повинні мати виборче право. Такі люди вже мають привілей – споживання та якість життя вище середнього і демократія має це якось збалансувати,

зрівняти, позбавивши їх можливості голосувати. Те, що дає капіталізм, демократія має забирати назад хоча б трохи. Не допущені до голосування багатії будуть, звичайно, намагатися підкупити тих, хто бідніший, зробити їх своїми лобістами, підлещуватися і принижуватися перед бідняками та трудягами, щоб ті врахували їхні політичні інтереси при голосуванні (формуванні представницької влади). «Багатий» означатиме «німий» у політичному сенсі. А ті, хто має голос, повинні весь час вчитися цінувати себе вище, шантажувати забезпечених, вимагати від них все більшого в обмін на хоч якесь врахування їхніх політичних інтересів. Це дуже добре позначатиметься на формуванні громадянської свідомості та зростанні самоповаги у широких мас. Та й закони, що приймаються обраною владою, стануть набагато прогресивнішими та кориснішими. У такому суспільстві буде простий вибір: ти багатий і безправний чи бідний і наділений правами. Такий комічно-фантастичний антагонізм власності та влади. Звичайно, це не вирішить усіх проблем, але на краще виправить дуже багато. Лав сторі, яку я міг би написати, відбувалася б у такому, неможливому та дивовижному світі. Кохання двох наївних та щирих людей із двох різних половин цього суспільства. Кожен із них готовий розлучитися зі своїми колишніми привілеями, щоб перейти в іншу половину. Ця зміна місць доданків змінювала б суму радикально, викликаючи в обох учасників справжній політичний оргазм. Але часу на лав сторі немає, я просто заплющу очі і подивлюся їй, як дивляться сон. Замість серіалу. А потім повернуся до своєї роботи над Марксом» [9].

Головним ідеологом цензової демократії вважається ліберальний консерватор Франсуа Гізо. Пов'язуючи демократію в Європі з античною Грецією, він вважав, що демократія – надто серйозна річ, щоб люмпени могли сказати у ній своє слово. Виборче право має бути надано лише

тим, хто має власність і хто сплачує податки: це був період цензового виборчого права. Навіть на початку Великої Французької революції, яка проголосила свободу, рівність і братерство всіх, починає домінувати уявлення про те, що громадянин, щоб користуватися політичними правами, повинен робити активний внесок у життя суспільства. Приміром, абат Э. Ж. Сійєс у «Попередньому проекті Конституції», поданому на засіданнях Конституційного комітету 20 та 21 липня 1789 р., висловив пропозицію розділити громадян на «активних» і «пасивних»: «... Вони (пасивні громадяни, – О.Г.) мають право на захист особистості, майна, свободи і т.д., але вони не можуть брати активну участь у формуванні громадської влади; вони не є активними громадянами. Щонайменше, у нинішню епоху жінки, діти, іноземці, а також ті, хто нічим не посприяв, щоб підтримати державу, не можуть активно впливати на суспільні справи». Цей принцип, заснований насамперед на майновому цензі, було закріплено Конституцією 1791 р., у якій користування політичними правами було прерогативою «активних» громадян [10].

Ігор Каганець, редактор філософського журналу «Перехід-IV» та інтернет-порталу «Народний оглядач», виходячи з реалій революційного ЄвроМайдану-2013 та подальших виборів президентом України олігарха та проведення АТО проти сепаратистських бандформувань «ДНР» та «ЛНР», реабілітує маоїстське гасло «Гвинтівка народжує владу!»: «...виборчий ценз має відповідати поточним життєвим реаліям та сприяти розвитку суспільства. А реалії такі, що на наших очах аморфний український етнос перетворюється на структуровану націю. Війна із Росією стала каталізатором. Як гриби після дощу виникають мілітарні структури: Національна гвардія, добровольчі батальйони, територіальна самооборона, народні дружини,

партизанські загони. Вони озброєні легальною зброєю та більш-менш узаконені. Їх оснащенням, забезпеченням одягом та продовольством займаються сотні фондів та ініціативних груп. Бойовий вишкіл здійснюють Українська резервна армія, Київський легіон, Українська асоціація власників зброї, місцеві громадські організації та ініціативи. Все це відбувається на тлі небаченого спалаху інформаційної, мистецької, інтелектуальної, творчої активності народу. Формування нових силових структур у нормальній державі займає не менше року. Те, що в Україні перший етап пройшов за неповні два місяці, – вже фантастика. Вибуховий процес нації відбувається завдяки послабленню корумпованої державної машини. Влада, не маючи можливості протистояти народним ініціативам, змушена їх легалізувати. Поки політики лише починають обережно натякати на «Швейцарську модель», українці вже заклали основи власної «Козацької моделі» – сучаснішої та ефективної. Щоби делегувати владу, треба бути її носієм. Таким носієм влади є людина, яка здатна приймати відповідальні рішення та захищати їх. Тобто, за нинішніх умов це – власник легальної вогнепальної зброї. Він має право обирати і бути обраним, бо: – здатний захистити свої рішення; – соціально зрілий і психічно здоровий – інакше не отримає дозвіл на зброю; – економічно здатний, адже придбання зброї потребує певного матеріального рівня. Такий підхід до обрання найкращих відповідає як українським козацьким традиціям, так і поточній ситуації військової загрози... Швидка реалізація народних ініціатив, які ще вчора здавалися неможливими, заохочує активних громадян до створення нової системи – на підставі багаторівневого делегування та різкого підвищення компетентності виборців. Це буде переходом до держави нового типу. Є три основні типи державного устрою, які мають тенденцію чергуватись. Новий

цикл розпочинає аристократія – влада найкращих. Після неї приходить демократія – влада всіх. Її змінює охлократія – влада найгірших, буквально «влада натовпу». Після її краху знову настає черга аристократії. Режим Януковича був апофеозом охлократії, після Майдану розпочався її розпад. На зміну приходить аристократичний устрій, а ознакою шляхетної людини завжди було володіння зброєю» [11].

Солідаризується з цим підходом й популярний український блогер-націоналістка Софія Дніпровська: «... Чому політичні інститути західних країн міцніші і функціональніші, ніж у нас? Тому, що їхні підвалини закладалися віками, компетентною і відповідальною МЕНШІСТЮ. І навіть ці підвалини вже тріщать і хилитаються під тиском загального виборчого права. Запровадження загального виборчого права в постгеноцидному, постколоніальному соціумі, який не пройшов етап очищення від антидержавних і антинаціональних елементів, – це пряме і безперечне шкідництво. Це не звільнення, а нова форма уярмлення – більш м'яка і підступна, якої ще важче позбутися. Одні пропагують карго-культ демократії, прекрасно розуміючи його шкідливість для української держави і нації, бо ненавидять нас і нашу державу. Другі це роблять із банальної малодушності. Бо бути прихильником демократії в Україні поки що абсолютно безпечно. А часом навіть вигідно, якщо присмоктатися до якогось фонду з грантами. Тоді як прихильники Гетьманату чи ще якоїсь таврованої міжнародними фінансистами "архаїки" є об'єктами насмішок і нападок з усіх боків і персонами нон-грата у всіх соціальних ліфтах. От і ведуть наш затурканий народ на шовковій шворці "прав людини" дорогами широкими, що ведуть у тайожний тупик, у пекло русского мір» [12].

А щоб позбавлені прав не обурювалися, їм пропонують бачити в цьому саме свободу від певних обтяжливих обов'язків, про яку, до речі, мріяли навіть «великі» цього світу. Наприклад, А.С. Пушкін у вірші «З Піндемонте»:

*... Не дорого ценю я громкие права,
От коих не одна кружится голова.
Я не ропщу о том, что отказали боги
Мне в сладкой участи оспоривать налоги
Или мешать царям друг с другом воевать;
И мало горя мне, свободно ли печать
Морочит олухов, иль чуткая цензура
В журнальных замыслах стесняет балагура.
Все это, видите ль, слова, слова, слова –
Иные, лучшие, мне дороги права;
Иная, лучшая, потребна мне свобода:
Зависеть от царя, зависеть от народа –
Не все ли нам равно? Бог с ними.
Никому
Отчета не давать, себе лишь самому
Служить и угождать; для власти, для ливреи
Не гнуть ни совести, ни помыслов, ни шеи;
По прихоти своей скитаться здесь и там,
Дивясь божественным природы красотам,
И пред созданиями искусств и вдохновенья
Трепеща радостно в восторгах умиленья.
Вот счастье! вот права...*

Ці ідеї «цензової демократії» давно розглядаються як притаманні неофашизму як такому. Наприклад, не дивно, що його пропагують і українські соціал-націоналісти: «... Ми закликаємо до створення гармонійної Національної спільноти... ми висуваємо ідеї Національної солідарності, природної ієрархії та дисципліни як основи нашого нового суспільства. Не “демократичне голосування” натовпу, який не може впоратися з власним життям, не кажучи про життя Держави, а природний відбір найкращих представників Нації... Той, хто вважає, що подібна система влади неприйнятна, нехай подумає, а чи прийнятна

сучасна система влади, при якій повія та академік мають рівне право голосу, де наркоман, що деградував, або педераст однаково цінуються на виборах з командиром танкової дивізії. Люди від природи народжуються з різними здібностями та можливостями, а тому для кожної людини велике щастя знайти своє місце у Національній ієрархії та сумлінно виконує своє життєве завдання» [13].

Художня література давно описує «... ієрархічне суспільство, що породжує традиційну ієрархію..., чудово описав Джек Лондон. Геніальна "Залізна п'ята" – це картина нового кастового суспільства. На самому вершині соціальної піраміди тут знаходяться олігархи, які є не тільки капіталістами, але також і жерцями, які всіляко розвивають мистецтво, мобілізують суспільство на будівництво гігантських міст і т. д. Нижче їх знаходиться каста найманих військових (ось і приватні армії!), яка, на певному етапі набрала такої ваги, що почала заперечувати владу в олігархів. Ще нижче – відносно нечисленна каста обраних робітників. Нарешті, у самому низу розташована більшість безправних рабів» [14].

Роман-антиутопія «Залізна п'ята» («The Iron Heel», 1908 р.) Джека Лондона за сюжетом є автобіографічним рукописом американської революціонерки ХХ століття Евіс Евергард, знайдений лише в ХХVII столітті, в еру Братства Людей. Передмова та всі примітки написані кореспондентом ХХVII століття, який знайшов рукопис. Визнання «Залізна п'ята» досягла лише після 1933 р., коли до влади в Німеччині прийшли нацисти на чолі з Гітлером. Аналітики, як в Америці, так і в Європі, звернули увагу на те, що деякі з суспільних тенденцій, які повною мірою проявили себе в реальній європейській політиці того періоду часу, були передбачені в романі. Найбільш ґрунтовно про переваги та недоліки «Залізної п'яти» висловився Джордж Оруелл. У

1945 р. він опублікував нарис, у якому ґрунтовно торкнувся роману Джека Лондона та оцінив пророчі сентенції, що містилися у сюжеті роману.

Продемонструвати впровадження принципу «цензової демократії» вирішили у своїх фантастично-футурологічних фільмах – Пол Верховен у «Зоряному десанті» (1997; знятий за однойменним романом Роберта Хайнлайна, 1959 р.), Едвард Ноймайер у «Зоряному десанті 3: Мародер» (2008), Саймон Беррі у телесеріалі «Континуум» (2012-2014), Рік Джейкобсон та Алекс Холмс у телесеріалі «Домініон» (2014-2015). У світі «Зоряного десанту» громадянство Земної Федерації (United Citizen Federation) можна отримати лише після служби в армії (ця служба дуже небезпечна, оскільки Федерація залучає армію для своїх потреб у різні сфери, від випробувачів різного обладнання до робітників та будівельників). У світі «Континууму» ці права отримують ті, хто вступає до лав захисників («вартових») світового уряду – Глобального Конгресу Корпорацій. Саме громадянство має на увазі виборче право, соціальні пільги, оплату навчання, позачерговий дозвіл мати дітей, можливість займатися політикою тощо. Після строкової служби в армії військовослужбовець іде у відставку, йому пропонують роботу та забезпечують усім необхідним, але можуть назад призвати у разі потреби. Люди, які не служили в армії чи поліції, не пройшли медичної комісії, звільнені зі служби достроково (за порушення дисципліни або за власним бажанням), позбавлені багатьох юридичних прав. Можливість повторного вступу на федеральну службу не надається, але вік для вступу на службу в армію не обмежується (в «Зоряному десанті» Р. Хайнлайна батько героя, колишній успішний фінансист і який різко негативно ставився до військової служби сина,

після загибелі дружини надійшов на військову службу, а у фіналі роману служить сержантом у загоні під командуванням сина).

Але, як ми зазначали вище, принцип «цензової демократії» властивий і комуністичним режимам. Так, у Китаї з 1 січня 2021 р. набув чинності перший в історії країни «Цивільний кодекс», в якому, крім іншого, 1260 статей, законодавчо прописано так звану «Систему соціального кредиту», засновану на технологіях збору, обробки та аналізу даних про соціум. Громадяни з високими балами у цій системі мають привілеї, громадяни з низькими балами мають поразку у деяких правах із перспективою вилетіти до категорії осіб другого сорту. За що одержують плюсові бали? За участь у благодійній діяльності, турботу про літніх членів сім'ї (у КНР не існує пенсій), добрі стосунки з сусідами, здачу донорської крові, підтримку уряду в соціальних мережах, допомога бідним, наявність хорошої фінансової кредитної історії, здійснення будь-якого героїчного вчинку тощо. Високий рейтинг соціального кредиту дає: пріоритет при вступі до школи при працевлаштуванні; легкий доступ до банківських кредитів; доступ до дешевої чи безкоштовної оренди засобів транспорту; доступ до дешевого або безкоштовного користування тренажерними залами; квиткам на громадський транспорт за зниженими цінами; вкорочену чергу очікування у лікарнях; прискорене просування по службі; прискорену чергу на державне житло; податкові послаблення. За що у громадянина можуть відняти бали? За порушення правил дорожнього руху (весь спектр, від водіння у нетверезому вигляді до переходу дороги в недозволеному місці), участь у протесті проти влади, незадовільну допомогу старіючим батькам, розміщення антиурядових повідомлень у соціальних мережах, поширення чуток та фейків в інтернеті, нещирі вибачення за скоєні злочини, участь в діяльності сект,

шахрайство в онлайн іграх і т. п. Низький рейтинг призводить: до відмови у видачі ліцензій, дозволів та доступу до деяких соціальних послуг; виключення із систем бронювання авіаквитків або квитків на швидкісні поїзди; відмові при отриманні кредиту у банках; обмежений доступ до держпослуг; позбавлення права обіймати державні посади; закриття доступу до приватної освіти; громадського осуду і осміянню: оприлюднення імен тих, хто провинився до особистого інформування знайомих, товаришів по службі і родичів. «Система соціального кредиту» працює в Китаї вже не перший рік, але застосовували її не скрізь, і вона не була уніфікована. З 1 січня 2021 р. вона набула законної сили одноманітно та повсюдно на всій території КНР.

Філософія цих «цензових систем» – прагнення свободи для всіх, проста юридична система (мала кількість законів), низькі податкові ставки, високий рівень життя, ефективна праця, низький рівень злочинності. Найвищою цінністю є громадянин, а не просто людина, бо громадянин – це той, хто добровільно взяв зобов'язання перед суспільством і сумлінно їх дотримується. Цих зобов'язань небагато, але вони необхідні для існування суспільства рівних вільних людей: 1) турбота про сім'ю, своїх дітей та батьків; 2) корисна для суспільства праця та сплата податків; 3) участь у обороні країни чи громадських роботах; 4) участь у державному управлінні та місцевому самоврядуванні особисто чи через делегата. Ці зобов'язання однакові для кожного, без винятку, рівні права мають на увазі рівні зобов'язання. Якщо зобов'язання не виконуються, то людина – не громадянин. Негромадянин користується всіма правами громадянина, але крім одного – не має права визначати майбутнє країни як виборець, делегат (депутат) чи державний службовець. Наркоман і алкоголік не дорівнює сумлінному лікареві, гвалтівник не дорівнює шкільному вчителю,

злочин-рецидивіст не дорівнює сумлінному підприємцю, негідник що ховається, щоб не платити аліменти власним дітям, не дорівнює солдату і т.д. [15]. І головне послання філософії «цензової демократії» полягає в тому, що «... справжня свобода в цьому моменті історії буде досягнута не шляхом зменшення обмежень, а навпаки, їх збільшенням, із сфокусованої, присвяченої та чітко визначеної соціальної структури, це початкове встановлення та збільшення» «тоталітарної» сили необхідно, щоб протистояти декадентським ілюзорним «свободам» капіталізму...» [16].

Так, спочатку може здатися, що з ідеями «цензової демократії» відроджується найнепривабливіший соціал-дарвінізм: «...переглянути традиційні поняття моралі... не слабкі та дискриміновані повинні бути захищені від сильних, а навпаки, сильні та кращі – від слабких, тобто від маси. Співчуття щодо слабких соціал-дарвіністи вважали повністю віджилим себе зобов'язанням» [17].

Також відомий політолог Катерина Шульман (Заславська) вказує на неможливість «повернути назад» демократичні форми минулого: «... Історія людства ... – це історія виборчих цензів у тому числі. На даний момент цей етап уже пройдено - "фарш неможливо повернути назад". Скільки б ми не говорили: «Ах, давайте введемо освітній ценз тільки для найписьменніших і тих, хто має ... вищу освіту!.. Або давайте введемо майновий ценз, тому що зрозуміло, що той, хто володіє майном, це вже хороші і моральні люди!..», або ще щось удумаємо – розумієте, це неможливо, я зараз не кажу, що це аморально, це порушує права там права людей, взагалі образливо, це неможливо, цей етап людство «проїхало», так само як воно проїхало етап авторитарної модернізації. З цього не виходить, що ми «в'їжджаємо» до раю рівності, і diversity, і різноманітності, але саме по цій лінії відступити назад вже не

мислимо. Отже, до чого це я говорю, ми матимемо справу з тим виборцем, з яким ми маємо справу: з усіма громадянами віком від 18 років, і обмежуючи їхні права, роблячи їх псевдовиборцями, ми жодним чином не тримаємо в узді ось цей уявний «народ-Гітлер», ось цю страшну, кровожерливу дику масу. Більше того, ми чим далі йдемо цим шляхом, тим більше ми готуємо собі саме цей сценарій. Ось у цьому мені бачиться небезпека цього «кадавру», цього недоречно живого мерця...» [18]

Але, на думку філософа-постмарксиста В. Скурлатова, різниця полягає саме в тому, хто був «сильним і кращим» раніше (нащадковий аристократ, який живе накопиченими багатствами предків капіталіст), а хто – тепер. Нині саме економічна самодостатність формує людину як носія політичної свободи – суб'єктності (здатності поглянути на суще, в тому числі на самого себе, як би з боку і тим самим перевершити своє тваринне зорове сприйняття, тобто духовно прозріти [19]). І саме в цьому позначається дієвим закон заперечення заперечення: «... щоб стати не об'єктом піклування та експлуатації, а суб'єктом економічного, соціального та політичного життя, людина має набути самодостатності. Роздача із загального котла несумісна із самодостатністю, бо поневолює. А якщо більшість дорослих громадян знайдуть самодостатність, тобто самодостатню персональну власність, назви її хоч «особистою», хоч «приватною», вони стають суб'єктними, тобто вільними. І рівними за своїм соціальним, політичним і духовним достоїнством будь-якому суверену, в тому числі Богу. Природно, суб'єктники самоорганізуються, щоб протистояти іншим групам суб'єктників і силам сліпих стихій, і висувають зі свого середовища чи короля, як робили дрібні шляхтичі-самодостатники у феодальній Польщі, чи президента, як робили самодостатні громадяни буржуазних

США. Таким чином, щоб знищити зло для багатьох бідних, пов'язане з «приватною власністю» небагатьох багатих, тобто щоб «подолати» приватну власність, треба якнайбільше людей зробити багатими = самодостатніми «приватними власниками». Не рубати голови головасти́м («капіталіс»), а з використанням нових продуктивних сил «суспільства знання» виростити якнайбільше «капіталістів» (= головастеньких) як базис справедливого могутнього процвітаючого демократичного співжиття громадян. Сьогодні, коли завдяки виникненню планетарного інформаційного суспільства знання різко збільшується частка самодостатніх голів, зростає низова суб'єктність у всіх країнах світу. Старий капіталізм для небагатьох перетворюється на різні форми «народного капіталізму», що вбирає плюси соціалізму, масової соціалізації, яка є передумовою спочатку адресної і потім теж масової суб'єктизації... Але на цьому шляху неминуче запеклий опір тих сил, включаючи «традиціоналістів», клерикалів, етнозоологістів, а також «лівих», які зацікавлені в усуненні самодостатніх («капіталізму» модернізації) та у встановленні цим свого панування над бідною залежною масою» [20].

Говорячи мовою онтологічного екзистенціалізму М. Хайдеггера, суб'єктники як творча / ініціативна меншість реалізують певний «постав» – Dasein, у той час як більшість залишається на рівні das Man, досуб'єктного або недосуб'єктизованого об'єкта експлуатації та маніпуляції, що керується не власними розумом і волею, а набутими умовними рефлексами соціальних табу та обрядів і через це дуже легко піддається емоційному навіюванню.

У певній ситуації, перебуваючи при владі, «суб'єктники» можуть нав'язати масовому електорату ту чи іншу модернізаційну «систему цінностей» (як в Україні у 2015 р. коаліція Європейського вибору

змусила суспільство ухвалити закони, що забороняють дискримінацію сексуальних меншин; так і в Індії – прийняти або програму Індійського Національного Конгресу, або програму більш консервативної Бхаратія джаната парті: «...несамодостатники Індії та США знаходяться під «електоральним гіпнозом» груп впливу, що володіють засобами гіпнотичного впливу на жебрацькі маси, в тому числі не тільки газетами і телебаченням та іншими ЗМІ, а й постачаючи «лідерів громадської думки» (Ломи). Ці групи впливу, чи то верхівка партій Індійський Національний Конгрес (ІНК), чи Бхаратія Джаната Парті (БДП, Індійська народна партія), що конкурує з нею, в Індії або верхівка Республіканської чи Демократичної партій у США, – виражають інтереси різних груп індійських та американських великих, та дрібних самодостатників. Боротьба на виборах йде за голоси несамодостатніх – хто ефективніше прозомбує бідну електоральну масу, той перемаже. Небезпека – якщо у верхівку цих партій впровадиться харизматичний демагог, який поверх свого партійного керівництва зможе загіпнотизувати ... складову більшість «виборців» у будь-якому демократичному суспільстві. На цей випадок у США було передбачено «батьками-засновниками» цілу систему стримувань і противаг, щоб запобігти зриву в тиранію... В Індії ж від самого початку тримала ініціативу індійська антикомпрадорська національна буржуазія, яка в ході національно-визвольної боротьби витіснила з електорального поля шкурних демагогів (але не змогла запобігти мусульмансько-сепаратистським устремлінням Махаммада Алі Джинни та його групи, що виражає інтереси самодостатників-мусульман)» [21].

Але коли при владі за підтримки досуб'єктних виявляються «шкурні», компрадор-мародерські клани (як, наприклад, клан донецьких в Україні часів Кучми-Януковича чи клан «пітерських» у

Росії часів Путіна-Медведева), це виявляється згубним для всього суспільства (і насамперед – для самих досуб'єктників): «... бідний несамодостатник (досуб'єктник) не має власного інтересу і живе вродженими інстинктами та навіюваними рефлексами, тобто не має вибору як такого. Вибори серед досуб'єктників, що не володіють можливістю вибору, — це оксюморон, абсурд. «Вибори» серед жебраків несамодостатників-досуб'єктників перекреслюють ідею виборів і вигідні лише демагогам (популістам), які використовують ці «вибори» як знаряддя встановлення своєї тиранії, як її легітимізації» [22].

Власне це й відбулося у пострадянській Росії, де демократія спочатку була позбавлена базису низової самодостатності та стала, як і в латиноамериканських суспільствах, компрадорсько-неофеодальною «імітаційною демократією» – начебто «демократичний» фасад, а насправді це авторитаризм чи тиранія. І «всенародні вибори» у суспільстві з переважною більшістю несамодостатніх перетворилися на знаряддя утвердження самовладдя. Це сталося на південному сході України, де дезорієнтована маса досуб'єктників піддалася сугестивному навіянню та маніпуляціям з боку рашистських авантюристів.

Так, можна погодитися з критиками «введення цензу», які стверджують, що майновий ценз зник тому, що перестав відповідати соціально-економічній структурі суспільства (народився робітничий клас, величезний клас життєво необхідних економіці політично активних людей, які не володіють власністю), так і з тим, що соціал-демократичні цінності є такими ж європейськими цінностями, як і консервативні, хоча вони відповідають різним епохам розвитку європейської цивілізації.

Але хто зможе заперечувати той факт, що знову нова соціально-економічна структура суспільства не викличе до життя нові форми демократії, а то й зможе відродити старі?

Щоправда, може повернутися горезвісна «кастова система», що пропагується одним із ідеологів сучасного російського націоналізму Александром Єлісеєвим. Стверджуючи, що «славнозвісні ліфти спрямовані на зміцнення еліти, яка вичерпує знизу найталановитіших», тим самим залишаючи улюблені йому «народні низи» на стадії деградації, він бачить порятунок саме у «відновленні становості – але на новому рівні. Колишня система була заснована на переважанні одного стану над іншим (іншими) – знову ж таки йдеться про еліту. Саме елітарність призвела до того, що найпросунутіші представники «верхів» спочатку мінімізували, а потім і ліквідували повновладні монархії, зруйнувавши стан і нав'язавши всім той самий – буржуазний – соціокультурний тип. Тому стан повинен бути вертикальним – без придушення одних іншими. Тоді й не буде спокуси потрапити до еліти. Реалізувати себе цілком можна у межах свого стану» [23], тобто банально не виходити зі своєї кастової функції: «... Тепер треба описати організацію майбутніх станів. «Вояки», «кшатрії» будуть організовані у Військовий Союз, який стане водночас і російським дружинним військом – нечисленним та чудово оснащеним технічно. "Жерці", вони ж "брахмани", складуть Політичний Союз, що представляє сукупність потужних інформаційно-аналітичних центрів, які замінюють партії та гуманітарні наукові структури. Зрештою, «виробники», «вайші» об'єднуються в Господарський Союз, який обслуговуватимуть вчені-природники. Саме колективам ГС (артілям) і належатиме власність на засоби виробництва» [24].

Іншими словами, російські націоналісти гарну ідею перебільшують до банальності: «народився баобабом – і будеш баобабом», – як співається у популярній пісні авторства Володимира Висоцького.

Однак можливе і те, що владна нездатність дрібної буржуазії («середнього класу») і встановлення цензу (виборчого чи майнового, чи соціального, чи етнічного, чи ін.) – це прямий шлях до нового бонапартизму, як це вже мало місце в історії: «... Бонапартизм не є продуктом військової організації, як такої, але продуктом певних соціальних відносин. Політичне панування дрібної буржуазії, що стоїть між реакційними велико-буржуазними елементами і революційними пролетарськими низами, ще нездатними до самостійної політичної ролі і до політичного панування, створило необхідну передумову виникнення бонапартизму, який знайшов опору в міцному мужику і піднявся над класовими протиріччями, що не знаходили вирішення у революційній програмі дрібнобуржуазної (якобінської) демократії. Оскільки корінною основою бонапартизму є куркульський селянин, остільки вже найсоціальніший склад нашої армії, з якої виключається та виганяється куркульство, дає найсерйознішу гарантію проти бонапартистських тенденцій. Російські пародії на бонапартизм, у вигляді красновщини, колчаківщини тощо, виростили не з Червоної Армії, а у прямій та відкритій боротьбі проти неї. Скоропадський – український Бонапарт на гогенцолернських помічах – формував армію на основі цензу, прямо протилежного цензу Червоної Армії, вербуючи у свої полки міцних куркулів» [25].

«... З самих глибин вітчизни (*profundezas da alma patria*) пролунав крик про той порядок, якому кожен кориться, тій владі, за якою кожен готовий буде піти», – проголосив творець «Нової Держави» професор

Антоніо ді Олівейра Салазар, прем'єр-міністр Португалії (1932-1969), у своїй промові «Національний інтерес у політиці диктатури» від 17 травня 1931 р. [26]. «...Нам треба будувати соціальну корпоративну державу, ні в чому не порушивши природну будову суспільства. Сім'ї, міста, муніципалітети та професійні асоціації, зберігши громадянам їхні фундаментальні права та свободи, мають стати організаціями, які становлять нашу націю; вони повинні також безпосередньо брати участь у формуванні вищих чинів держави – це і буде справжнім представництвом, повноцінним – на відміну від інших досвідів представництва», – говорив він у своїй промові «Фундаментальні засади політичної революції» від 30 липня 1930 р. [27].

Але докази Салазара на користь диктаторського режиму у двох промовах 1930-х рр. тьмяніють у порівнянні з тією апологією диктатури, яку представив у 1928 р. португальський поет Фернандо Пессоа. Основні тези брошури Пессоа «Захист та виправдання військової диктатури у Португалії», написаної на кшталт політичного трактату, звучать так: 1. Без військової диктатури країну не врятувати і відродити; 2. «Дух нинішньої Португалії» (слово «дух» тут явно наслідує німецьке *Stimmung*) – результат глибокого розлому між двома політичними силами країни, республіканцями та монархістами. Поляризація політичних сил винищила національний ідеал і не дає нації зрозуміти, чим вона є насправді. Боротьба монархістів та республіканців стала видом громадянської війни, зупинити яку можна лише зверху, тимчасово ввівши військову диктатуру; 3. У «моральній ночі» (*noite moral*) співіснування нації з могутніми європейськими державами можливе таємне фінансування багатопартійної системи з-за кордону загрожує прямим іноземним втручанням у політику країни; 4. Перехідна епоха, епоха вибору державного курсу, вимагає скасувати

конституцію та парламентаризм. Уряд, якому випала відповідальність керувати країною у ці роки, має передусім думати про підтримання порядку. Про село подбає поліція, а країну треба буде відстоювати, взявши зброю в руки і борючись пліч-о-пліч; 5. Необхідність зупинити процес «денаціоналізації» (desna-donalizagaо) португальської політики, влади та культури вимагає застосовувати чинність у справах державного будівництва. На благо всього суспільства важелі влади не можна послаблювати: тільки так можна врятувати традицію від руйнування. І лише одна сила має в країні необхідні якості влади і підпорядкування – це армія. Отже, військова диктатура є виправданою. Фернандо Пессоа закінчує свої аргументи тим, що його легітимізація військової диктатури дуже відрізняється за своїми прийомами, логікою та метою від «всіх інших відомих політичних творів». Ця фінальна претензія на оригінальність апології диктатури цілком відображає риторіку особливого шляху Португалії і дозволяє читачеві припустити, що політичне вирішення проблем — це пряме повернення слави попередніх епох, імперської величі країни, яка вже в 1578 році заявила про своє всесвітньо-історичне значення. Диктатура покінчить із впливом чужих культур, які вже понад три століття розкладають національний організм і зумовили зміну в недавньому минулому трьох несумісних один з одним політичних режимів. Тільки тоді країна підтвердить свою своєрідність і унікальність, знову покаже себе світу і в європейських університетах ніхто більше не наважиться сказати, що португальці – «раби чужих ідей», підхоплених у європейських мислителів і погано при цьому зрозумілих.

Це корелюється із твердженнями Павла Флоренського «Пропонований державний устрій у майбутньому» (16 березня 1933 р.): «... Завдання держави у тому, щоб проголосити формальну рівність

всіх її громадян, а тому, щоб поставити кожного ГРОМАДЯНИНА у відповідні умови, за яких зуміє ПОКАЗАТИ, на що він здатний... Політична СВОБОДА має у державах з представницьким правлінням є обман і самообман має, але самообман НЕБЕЗПЕЧНИЙ, що відволікає убік від корисної діяльності і залучає до політиканства. Повинно бути твердо сказано, що політика є спеціальність, так само недоступна масам, як медицина чи математика, і тому так само небезпечна руках невігласів, як отрута чи вибухова речовина. Звідси випливає і відповідний висновок про представництво: як демократичний принцип воно шкідливе, і не даючи задоволення нікому зокрема, водночас розслаблює ціле... Але, заперечуючи демо(кратичне) представництво, уряд має бути чуйним до голосу тих осіб чи груп, які справді можуть сказати щось корисне уряду, фахівців тих чи інших (галузей), тієї чи іншої наукової дисципліни, того чи іншого району, того чи іншого психологічного складу. Вміти вислуховувати всіх, гідних бути (вислуханими), але чинити відповідально за власним рішенням і нести на собі образ державної відповідальності за це рішення – таке завдання уряду перед державою... (с.97) ... В даний історичний момент, ЯКЩО брати масу, – цілісні особистості, – відсутні не тому, що стали гірші, а тому, що воля паралізована внутрішніми протиріччями культурного середовища. Не особистість слабка, а немає сильних, незатримуючих один одного, мотивів діяльності. Жодні парламенти, установчі збори, наради та інша багатоголосиця не зможуть вивести людство з глухих кутів і боліт, тому що тут йдеться не про з'ясування того, що вже є, а про прозріння в те, чого ще немає. Потрібна особа, яка має інтуїцію майбутньої культури, особа пророчого (складу). Ця особа, на підставі своєї інтуїції, НЕХАЙ і невиразної, повинна кувати суспільство. Йому немає НЕОБХІДНОСТІ БУТИ ні геніально розумним, ні морально

підніматися над усіма, але необхідною (є)... геніальна воля, – воля, яка стихійно, МОЖЕ БУТИ навіть не розуміючи всього, що вона робить, прагне мети, що ще не позначилася в історії. Як сурогат такої особи, як перехідний ступінь історії з'являються діячі на кшталт Муссоліні, Гітлера та ін. Історично ПОЯВА їх є доцільною, оскільки відучує маси від ДЕМОКРАТИЧНОГО способу мислення, від партійних, парламентських та подібних забобонів, оскільки дає натяк. Але справжньої творчості в цих особах все ж таки немає, і треба думати, вони – лише перші спроби людства породити героя. Майбутній лад нашої країни чекає на того, хто, володіючи інтуїцією і волею, не побоявся б відкрито порвати з путами представництва, партійності, виборчих прав та іншого і віддався б меті, що його тягне. Усі права на владу ..., вибіркові, (за призначенням) – старе ганчір'я, яким місце в крематорії. На створення нового ладу, що має відкрити новий період історії та відповідну йому нову культуру, є одне право – сила генія, сила творити цей лад. Право це, одне тільки не людського походження, і тому заслуговує на назву божественного. І як би не називався подібний творець культури – диктатором, правителем, імператором чи якимось інакше, ми вважатимемо його справжнім самодержцем і підкоряться йому не зі страху, а через трепетну свідомість, що перед нами диво і живе явище творчої сили людства... В основу державного ладу має бути покладено найрішучіше відділення державної політики, як певної форми держави в цілому, від конкретного (прояву) окремих сторін і галузей (життя), що становлять зміст СУСПІЛЬСТВА... всякий район ПОВИНЕН творити свої цінності, потрібні всій державі. І нівелювати ці можливості означає позбавляти велику державу сенсу її існування (с.98)... Весь апарат управління як загальнодержавного, так і приватного формується зверху донизу, а не знизу догори. Таким чином,

це є призначення посадових осіб, а аж ніяк не їхні вибори... Діти ... повинні якомога довше залишатися дітьми. У школі на першому місці має бути поставлене виховання. Звичка до акуратності, до точності, до старанності, фізична спритність... у всіх діях, взаємна повага, ввічливість, повага до висловлювань та почуттів товариша, звичка не міркувати про те, чого не знаєш, критичну свідомість меж своїх знань, статева охайність насправді, а не на словах, виконання свого обов'язку, відданість державі, інтерес до дорученої справи, спостережливність, смак до конкретного, любов до (с.100) природи, прихильність до своєї сім'ї, до (школи), до товаришів, відраза до хижацького користування природними багатствами, тощо – такі елементи, використанням яких слід жити піклуватися насамперед. Освіта має будуватися на принципі "не многое, а много". Учні повинні опанувати метод, точність думки, смак і доведення знання до кінця, розбірливість смаку. Їм необхідно добре засвоїти деякі найкращі зразки літератури..., отримати уявлення, що є велике мистецтво – у музиці, в живописі, в архітектурі..., стихія класичного світовідчуття ... має стати доступною ... Вищі навчальні заклади також слід розподілити наскільки можна по всій країні. Це підвищить загальний культурний рівень країни (с101). Одиниця суспільства є сім'я, а не індивід (с. 106)...» [28].

Але, як бачимо, у цьому есхатологічному очікуванні «пришестя Героя» сучасна «російська людина» надірвалася, переконавши себе в тому, що ним є ставленик компрадорсько-чекістського стану.

Так, жоден із запропонованих метаполітичних проектів цензової демократії не здатний відкрити майбутнє, проте слід погодитися з О. Іваненком в тому, що в деяких з них «містяться ключі» до нього [29], а тому – передбачати напрямок розвитку суспільства можна і треба.

Наприклад, чітко проступає як мета власне олігархократичне суспільство з кастовими поділами, описані у антиутопічних романах Герберта Уеллса «Машина часу» (елої та морлоки) та Івана Єфремова «Час Бика» (кжи і джи) [30], «влада Невідомих Батьків / Вогненосних Творців» із фантастичного роману «Замешканий острів» братів А. і Б. Стругацьких, або «нова ідентичність» як інтегральна субкультура, що виступає антиномічним виправданням реальності [31].

Щоправда, сама людська цивілізація у своїй історії неодноразово демонструвала як разючі і дуже очікувані занепади, так і не менш разючі і неочікувані відродження. Можливо, як свого часу розвиток Католицького Світу закінчився народженням Світу Протестантизму, що апелює до витоків Християнства (не «Передання», а «Писання»; «немає посередника» для справи спасіння душі), так і Світ Ліберал-Етатизму завершиться Світом Капітал-Анархізму, що апелює до витоків Свободи (не «свобода-від», а «свобода-для»; не «Держава», а «гаджет»; «немає посередника» для вирішення справ). Хоча скептики можуть зауважити, що він все одно буде «світом Дистопії» – світом, у якому невідворотно відтворюються відносини влади, ринку та відчуження.

1. *История философии : Запад-Россия-Восток (книга четвёртая. Философия XXв.). – М. : «Греко-латинский кабинет» Ю.А. Шичалина, 1999. –*
<http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000197/st018.shtml>
2. *Putnam, R. D. Bowling Alone : America's Declining Social Capital // Journal of Democracy. – 1995. – Vol. 6, No. 1. – P. 65-78.*
3. *Елишев С. Салазаровская Португалия // Москва. – 2010. – № 9. – С. 142-154. – http://www.hrono.ru/statii/2011/elish_portu.php*
4. *Берберова Н. Железная женщина. – М. : Книжная палата, 1991. – С. 50.*
5. *Веллер М., Буровский А. Гражданская история безумной войны. – М. : Астрель, 2010. – С.15.*

6. Код доступа: Юлия Латынина. 25 января 2014 г. // <http://www.echo.msk.ru/programs/code/1244500-echo/#element-text>
7. Код доступа: Юлия Латынина. 23 марта 2019 г. // <https://echo.msk.ru/programs/code/2393655-echo/>
8. Гордон Дм. : Я бы вообще запретил пенсионерам голосовать на выборах // *Новости* 24/7. – <https://news247.com.ua/ukraine/gordon-ya-by-voobshhe-zapretil-pensioneram-golosovat-na-vy-borah.html>
9. Цветков А. В принципе ... // <https://www.facebook.com/atsvetcoff/posts/10154771432088596>
10. Кузьмичёва П.А. К проблеме расширения гражданской общности в период диктатуры монтаньяров : от теории к практике // *Вестник Московского университета. Серия 8 : История.* – 2015. – №2. – С.41-42.
11. Каганець І. Козацька модель: виборчим правом володітимуть тільки власники легального вогнепального зброю // <http://ar25.org/article/kozacka-model-vyborchym-pravom-voloditymut-tilky-vlasnyky-legalnoyi-vognepalnoyi-zbroyi.html>
12. Дніпровська С. Політичні інститути західних країн міцніші і функціональніші тому, що їхні підвалини закладалися віками, компетентною і відповідальною МЕНШІСТЮ // *Pro Aris et Focis : За алтари и очаги!* – 2020. – 23.10. – https://falangeoriental.blogspot.com/2020/10/blog-post_23.html
13. Билецкий А. Идеология Социал-Национальной Ассамблеи // http://falangeoriental.blogspot.com/2014/06/blog-post_22.html
14. Елисеєв, Александр. Предчувствие Железной пяты // <http://www.rospisatel.ru/eliseev2.htm>
15. Стеценко С. Чому я республіканець, а не демократ // http://falangeoriental.blogspot.com/2014/06/blog-post_6.html
16. ONA. Храм 88 // <http://kobil-caprica.blogspot.com/2015/04/88.html>
17. Люкс Л. Программные манифесты тоталитарных революций XX столетия – «Основы XIX века» Чемберлена и «Что делать?» Ленина // <http://gefter.ru/archive/11741>
18. Екатерина Шульман: Зомби-государственник. Лекция 31.01.2017 г. (56.00 – 57.30 мин.) // <https://www.youtube.com/watch?v=JgHnpsdwrUA>
19. Скурлатов В. Субъектность человека и его радиусы // <http://www.mesoeurasia.org/archives/8192>
20. Скурлатов В. Недопонятливость левых // <http://skurlatov.livejournal.com/1798884.html>

21. Скурлатов В. О всенародных выборах в бедной стране // <http://skurlatov.livejournal.com/2011047.html>
22. Скурлатов В. О всенародных выборах в бедной стране // <http://skurlatov.livejournal.com/2011047.html>
23. Елисеев А. Эгалитаризм против «низов» // <http://a-eliseev.livejournal.com/1233558.html>
24. Елисеев А. Новая сословность // <http://pravaya.ru/look/18151>
25. Троцкий, Лев. Политика партии в деле создания армии : тезисы, утвержденные VIII Съездом РКП в марте 1919 г.
26. Salazar. Discursos I 1928-1934 / 4th ed. – Coimbra : Coimbra Editora, 1948. – P. 118.
27. Salazar. Discursos I 1928-1934 / 4th ed. – Coimbra : Coimbra Editora, 1948. – P.87.
28. Флоренский П. Предлагаемое государственное устройство в будущем // Литературная учёба. – 1991. – № 3, май-июнь. – С. 96-111.
29. Иваненко А. Р'Льех эльфов // Русское будущее : сб. стт. / сост. В. В. Штена. – СПб. : Нестор-История, 2008. – С. 207-208.
30. Гуцуляк О. Б. Миры Земли и Торманса в утопиях Ивана Ефремова (диалектика и метафизика борьбы с Инферно на пути к Империи Человечества). – <https://www.academia.edu/77063078>
31. Гуцуляк О. Б. Феномен «множинної ідентичності» (від субкультур до неотрайбів) // Психологія особистісної та соціальної ідентичності : вітчизняний та зарубіжний досвід : матеріали міжнародної науково-практичної конференції. 21 листопада 2022 року. / за ред. В. Л. Зливкова, С. О. Лукомської, О. В. Котух. – К. : Інститут психології ім. Г. С. Костюка НАПНУ, 2022. – С. 15-18. – <https://www.academia.edu/91206395>

УДК 930.1

Олександр Єременко

доктор філософських наук,
професор кафедри філософії
Національного університету
«Одеська юридична академія»
alyeremenko@gmail.com
ORCID: 0000-0002-2922-0643

Європо, прокинься!

Стаття являє собою полеміку з валдайською промовою В. Путіна. Показується, що мисленню російського президента притаманне двомислення, яке, насамперед, виявляється у застосуванні подвійних стандартів відносно Росії, з одного боку, та України і колективного Заходу, з іншого. Показується хибність розуміння Путіним національного суверенітету. Особлива увага приділяється цивілізаційному підходу, на який намагається спиратись Путін. Доводиться, що російський президент допускає численні перекручення цього підходу. Також обґрунтовується, що цивілізаційний підхід як такий потребує переосмислення деяких своїх важливих засад. Наприклад, спираючись на досвід історії, слід визнати нерівноцінність цивілізацій. Доводиться хибність ціннісного релятивізму, який приховується у путінській промові. Звертається увага на те, що в промові спостерігаються чергові мотиви великоросійського месіанізму, який є вкрай небезпечною ідеологією. Робиться висновок, що Заходу слід нарощувати нетерпимість відносно політики та ідеології сучасної імперської Росії.

Ключові слова: цивілізація, нація, суверенітет, самодостатність, цінності, Україна, Росія.

The article is a polemic with V. Putin's Valdai speech. It is shown that the thinking of the Russian president is characterized by ambiguity, which, first of all, is manifested in the application of double standards in relation to Russia, on the one hand, and Ukraine and the collective West, on the other. It shows the fallacy of Putin's understanding of national sovereignty. Particular attention is paid to the civilizational approach that Putin is trying to rely on. It is proven that the Russian president allows numerous distortions of this approach. It is also substantiated that the civilizational approach as such needs rethinking of some of its important principles. For example, based on the experience of history, the inequality of civilizations should be recognized. The fallacy of value relativism, which is hidden in Putin's speech, is proven. Attention is drawn to the fact that in the speech there are other motifs of Great Russian messianism, which is an extremely dangerous ideology. It is concluded that the West should increase its intolerance towards the politics and ideology of twisted imperial Russia.

Key words: civilization, nation, sovereignty, self-sufficiency, values, Ukraine, Russia.

Постановка проблеми. 5 жовтня 2023 року Володимир Путін виступив з черговою промовою на Валдайському форумі.

Звичайно реакція і українських, і опозиційних російських журналістів на валдайські промови російського президента дещо бентежить. В основному вона являє собою більш-менш дотепні жарти відносно змісту речей та більш-менш дотепні глузування з приводу особистості самого Путіна. Єдиний аргумент антипутінської риторики (якщо це можна назвати аргументом) полягає, як правило, в підкреслюванні застарілості тез російського президента, мовляв: «У нинішній промові він не сказав нічого нового».

Я думаю, що валдайські промови Путіна є дуже важливими: вони концептуально насичені, в них пропонується не тільки бачення існуючої історичної ситуації, але й окреслюється стратегія російської влади на осяжне майбутнє. Для спростування тез Путіна мало дотепних жартів та будь-якого йорництва. Тут необхідні серйозний аналіз і потужна контраргументація. До речі, аргумент щодо застарілості меседжів російського президента не можна вважати влучним: якщо Путін висловлює істину, то вона не спростовується вказівкою на її застарілість. Можна буде сказати, що повторюваність основних тез Путіна обумовлена тим, що західний світ не прислухається до істини, яку, бучім, висловлює президент Росії. Отже, треба не йорничати, а показати хибність положень валдайських промов, зокрема останньої, *хибність по суті справи*.

Мета. Показати хибність світоглядних засад російської імперської ідеології. По-перше, показати хибність розуміння національного суверенітету. По-друге, показати хибність розуміння цивілізаційного плюралізму в сучасному світі. По-третє, обґрунтувати деякі нові положення в розумінні ціннісного підґрунтя цивілізацій.

Виклад основного матеріалу. Почнемо з часткових положень, а потім піддамо критиці основний меседж валдайської промови.

Мисленню Путіна, як і взагалі мисленню майже всіх росіян, принаймні «глибинного народу», притаманне двомислення¹. Воно проглядається майже у всіх його висловлюваннях і діях.

Наприклад, президент Росії наполегливо підкреслює, що кожна цивілізація вправі обирати свій шлях розвитку, і що всі інші цивілізації повинні поважати цей вибір і не перешкоджати будь-якій цивілізації прямувати по історії власним шляхом. «... Сучасному світу чужа будь-яка уніфікація, кожна держава і суспільство хочуть самостійно виробити свій шлях розвитку ... По-справжньому ефективна і міцна державна система не може насаджуватись ззовні. Вона виростає природнім шляхом з цивілізаційного коріння країн і народів, і Росія в цьому відношенні – приклад того, як це відбувається в житті, на практиці» [4].

Добре, нехай буде так, припустимо, ви праві. Отже, якщо Україна обрала шлях входження до європейської цивілізації, то всі інші цивілізації повинні поважати її вибір і ні в якому разі не перешкоджати йому. Хотілося б якомога сильно підкреслити: **всі інші, в тому числі і Росія**. Отже, відчепіться від нас, будь ласка, йдіть геть з української землі! Чому ви прийшли до нашої країни з танками і гарматами? Ви не поважаєте наш вибір?

Здається, що проти цього у Путіна приховується контраргумент, що, буцім, України насправді не існує. Український народ, українська мова, українська культура, взагалі все українське – це примара, ілюзія,

¹ У романі Джорджа Орвелла «1984» одним з ключових понять є «дводумство» («doublethink»). Під ним розуміється такий стан свідомості людини, при якому вона одночасно приймає два взаємно суперечливі переконання як правильні, що часто суперечать логіці, її власним спогадам і просто відчуттю реальності.

хибна вигадка шкідливих націоналістів, а, можливо, навіть, якихось антиросійських західних розвідок.

Сподіваюсь, президент Росії (принаймні, його спічрайтери) знає, що питання про критерії нації і взагалі про саме існування нації є дуже складним і заплутаним у сучасних соціальних науках. Не зовсім зрозуміло, що саме робить ту чи іншу спільноту нацією, яким є онтологічне підґрунтя нації (мається на увазі соціально-історична онтологія). Впевнений, що принаймні спічрайтери знають про концепцію Б. Андерсона щодо нації як «уявлюваної спільноти». Зрештою, націю поєднує почуття ідентичності [2]. Якщо певна соціальна спільнота, як правило, досить велика за кількістю, вважає себе єдиною нацією, то це так і є. Тобто, немає більш сильного критерію існування нації, ніж почуття національної ідентичності.

Тепер – увага! Неможливо заперечувати, що українці чинять відчайдушний спротив путінській навалі, що тисячі, десятки, сотні тисяч відважних українців готові загинути в боротьбі проти цієї навали. Яка ще ідентичність вам потрібна? Це найбільша національна ідентичність з усіх можливих. **Якщо українці гинуть за Україну, то існують і українці, і Україна.** Це неможливо спростувати.

Доповненням меседжу Путіна про незаперечне право цивілізації обирати свій шлях є теза про неприпустимість насильницького перешкоджання щодо цього вибору. Ні в якому разі не можна насильно згортати цивілізацію з обраного шляху. Цивілізація нічого нікому не нав'язує, але і не дозволяє нічого нав'язувати собі. «... І ще одна дуже важлива річ. Своїй цивілізації, звичайно, нікому не можна зраджувати. Це також шлях до загального хаосу, це протиприродно і огидно, я би сказав. ... Нав'язування будь-якій країні або народу, як їм жити, як відчувати себе, повинно бути заборонено» [4].

Тут спостерігаємо теж саме двомислення. Ви кажете, не можна перешкоджати? Гарзд, згоден. Ось Україна обрала свій шлях до європейської цивілізаційної спільноти. Ні в якому разі не можна їй перешкоджати, ні в якому разі не можна силоміць змушувати її скасувати свій вибір. Отже, негайно забирайте свої танки і гармати, своїх «зелених чоловічок» з української землі! Путін часто-густо не бачить колоди у своєму оці.

Дещо дивно пролунало з вуст російського президента висловлювання, що Росії зовсім не потрібні українські території. Буцім, Росія воює за права своїх російськомовних братів, а зовсім не за території. Припускаємо, що це вимушене висловлювання. Зіткнувшись з провалом бажаного блицкригу, з героїчним опором українського народу, Путін, як то кажуть, робить гарну міну при поганій грі. Це нагадує відому ситуацію з байки про лисицю і виноград. Хоча певну правду можна знайти в цьому висловлюванні. Думається, що з самого початку основною метою Путіна були, звичайно, не території. Основною передумовою був жах від небезпечного, як вважає кремлівська влада, цивілізаційного вибору України і бажання покарати її за цей вибір. Я цілком згоден з думкою М. Рябчука, що «... європеїзована Україна являє собою стратегічну загрозу не стільки національній безпеці Росії, скільки російській премодерністській імперській ідентичності» [8, р. 76.]. Поряд з незаперечною особливістю для кожної цивілізації історичного шляху важливе місце в риторичі президента Росії займає ідея суверенітету. «Суверенітет» – одне з важливих для Путіна слів: київський режим при підтримці Заходу почав «натуральну війну» проти Донбасу: вона нагадує про те, що на односторонні кроки, хто би їх не робив, неминуче будуть зустрічні дії у відповідь. «... Так вчиняє будь-яка відповідальна держава, суверенна,

самостійна країна, яка себе поважає» [4]. «... Міцний мир встановиться тільки тоді, коли всі стануть почувати себе в безпеці, розуміти, що їх думка поважається і що у світі існує рівновага, коли ніхто не здатний за власним бажанням змусити, принудити інших жити і поводити себе так, як це завгодно гегемону, нехай навіть це суперечить суверенітету, справжнім інтересам, традиціям, підвалинам народів і держав. В такій схемі поняття будь-якого суверенітету просто заперечується, викидається, пробачте, на смітник» [4].

Таке враження, що державний суверенітет – щось на зразок «священної корови» у світогляді Путіна. «Вилучення частини суверенітету» – абсолютно неприпустима практика. Зазіхання на суверенітет як такий – «О, це жахливо, це найбільший політичний злочин, який можна уявити!».

Але що таке суверенітет? І чому він такий важливий? Зрозуміло, Путін не дає визначення поняттю суверенітету, та ми і не чекаємо цього в промові для широкого загалу. Якщо не вдаватися у тонкощі, то суверенітет – це цілковита самостійність держави.

Гаразд, знову запитасмо: а як щодо суверенітету України? Скоріш за все, так само як Путін заперечує існування українців, він буде заперечувати суверенність України. Мовляв, Україна – ілюзорна держава, держава-маріонетка, держава-іграшка в руках колективного Заходу, особливо Сполучених Штатів.

Якщо спробувати проникнути в підтекст путінської риторики, то суверенітет кремлівської влади виявиться банальним правом грабувати власний народ. В підтексті читається: «Країна наша багата корисними копалинами, народ покірний. Ми нікому не дозволимо експлуатувати наші природні ресурси і наш народ. Нехай ми не дуже вправні в новітніх технологіях, але наші природні багатства – це виключно наше.

Тільки ми можемо ними розпоряджатись. Виключно ми можемо класти собі в кишені прибуток від розробки наших природних ресурсів. І покірність нашого народу – це найголовніший ресурс, тому що цей народ не здатний протестувати проти надексплуатації, якою ми його пригнічуємо. Він навіть щасливий від цього пригнічування. І ми нікому не дозволимо зруйнувати цей вигідний нам порядок».

До речі, при такому світогляді цілком зрозумілим стає панічний страх перед оточуючим світом, а особливо жах, викликаний намаганням сусіда увійти в європейську цивілізаційну спільноту. Якщо таке намагання увінчається успіхом, то наші покірні раби побачать, що можливо жити інакше. Їх покірність може захитатися, а то і зовсім перетворитись на бунтівність. Саме тому Україна – ворог номер один.

Переходжу до основного меседжу Путіна і водночас до його основної помилки. В останній валдайській промові виразно проявилось те, що президент Росії є прибічником цивілізаційного підходу (принаймні його спічрайтери спираються на цивілізаційний підхід). Це було видно і в попередніх промовах Путіна.

Цивілізаційний підхід є одним з парадигмальних у соціальних науках. Його предстеляють славетні імена А. Дж. Тойнбі [5], С. Гантінгтона [7], Н. Фергюсона [6]. Він має потужну пояснювальну силу. До речі, автор цих рядків схиляється саме до цивілізаційного підходу в розумінні людської історії. Отже, я буду заперечувати Путіну, спираючись на власне розуміння цивілізаційного підходу.

Президент Росії наполегливо оголошує на багатоманітності цивілізацій. Цією думкою він завершує свої відповіді на питання, тим самим підкреслюючи її вагомість. З точки зору Путіна, особливо важливими рисами кожної «справжньої» цивілізації є власна неповторна система цінностей і так звана «самодостатність». «... По-

перше, цивілізацій багато, і жодна з них не краще і не гірше іншої. Вони рівноправні як виразники сподівань своїх культур і традицій, своїх народів» [4]. «... Разом з тим цивілізація – не універсальна конструкція, одна на всіх – такого не буває. Кожна з них відрізняється від інших, кожна самодостатня в культурному плані, черпає свої ідейно-ціннісні принципи у власній історії та в своїх власних традиціях» [4].

Особливо важливою є теза, що Росія є «самобутньою державою-цивілізацією». Це одне з суттєвих положень Концепції зовнішньої політики Росії. «... Основні якості держави-цивілізації – багатоманітність і самодостатність» [4]. Отже, важливою ознакою суверенітету, так само як і окремої цивілізації є самодостатність (рос. «самодостаточность»). Це слово Путін також дуже любить. Але в сучасному світі жодна країна, жодна держава не є самодостатньою. У світі тотальної взаємодії, тотальної взаємозалежності самодостатність, безумовно, є набагато більшою ілюзією, ніж українська нація в голові Путіна. Таке враження, що він вважає Росію самодостатньою, принаймні, найбільш самодостатньою країною земної кулі. Думається, що це приблизно такий же міф, як «друга армія світу».

Питання відносно цінностей виявляється набагато більш складним. Визнання самостійності і неповторності системи цінностей кожної цивілізації – це, так би мовити, ортодоксія теорії цивілізацій. Тут російському президенту важко заперечувати. Важко, але можливо. Для цього слід відкинути деякі стереотипи постмодерністської свідомості, а також наважитися бути неpolitкоректним.

Важливою рисою постмодерністської свідомості є релятивізм: «... Будь що в цьому світі відносно, абсолютних критеріїв не існує. Кожна людина, кожна соціальна спільнота, а тим більше кожна

цивілізація має власну думку, власну систему цінностей, власні уявлення про суще і належне. Ці уявлення не є абсолютно істинними, але і не є хибними, – вони просто різні. Їх неможливо спростувати, заперечити, їх слід прийняти як даність і поважати. Отже Росія як держава-цивілізація має власну систему цінностей, яку не можна спростувати, а слід просто прийняти і поважати».

Якщо будь-хто стане заперечувати таке розуміння, тоді постмодерністська людина приймає бійцівську стійку: – Ви що, проти релятивізму? Та ви прихований авторитарист і диктатор! – Так, я проти релятивізму, я вважаю цивілізаційний релятивізм хибною точкою зору. Якщо прийняти цей релятивізм, то Путін виявиться незаперечним.

І тут нам слід виступити проти «святої святих» сучасного ліберального медіапростору – проти політкоректності. Я готовий бути більш неполіткоректним, ніж президент Росії. *Істина вища за політкоректність. Грам істини переважить тону політкоректності.*

Проти путінського танцю навколо ідолу самостійності і самодостатності кожної цивілізації я висуваю наступну тезу і буду наполягати на ній зо всієї сили: **цивілізації нерівноцінні**. Цивілізації є різними, але це не означає, що ми не можемо їх порівнювати і говорити, що одна цивілізація краще, а інша гірше. Внесок різних цивілізаційних спільнот у скарбницю всесвітньої культури нерівноцінний – це очевидно. Якщо політкоректність вимагає заперечувати цей очевидний факт, то політкоректність є хибною точкою зору.

Ніхто не переконає мене, що здобутки стародавніх греків і центральноафриканських або океанійських племен рівноцінні. Якщо вони рівноцінні, то нехай назвуть хоча б два-три імені великих

центральноафриканських мислителів, скульпторів, драматургів, астрономів тощо.

Так, на це скажуть, що видатні діячі з'являться в майбутньому.

Аніскільки не заперечую і буду дуже радий, якщо вони з'являться. Коли народи Центральної Африки народять великих діячів культури, які кількісно і якісно не поступаються давньогрецьким, я визнаю свою неправоту і вибачусь перед центральноафриканськими народами.

Отже, існують гарні і погані цінності, більш і менш гарні, більш і менш погані. Існують більш і менш досконалі цивілізації. Розумію, що це неприємна істина, але це істина.

Грабіжницький світ також має власну систему цінностей, і вона є самостійною та своєрідною. Якщо всі цінності мають право на існування, то давайте визнаємо недоторканість грабіжницької системи цінностей.

Якщо мою точку зору назвуть фашистською і расистською, то у моїх опонентів дуже розмите уявлення про фашизм і расизм.

їПідемо далі в нашій неполіткоректності: **в загальному і цілому європейська (західна) цивілізація краще за російську.** Я підкреслюю: саме *в загальному і цілому*. В окремих сферах досягнення російської цивілізації не тільки не поступаються досягненням західної, а можуть і перевершувати їх. Наприклад, в художній літературі і кінематографі російська цивілізація анітрохи не нижча за європейську. Коли я говорю «в загальному і цілому», я маю на увазі, так би мовити, загальний баланс позитивних і негативних властивостей цивілізації.

І я маю на увазі не тільки видатні досягнення у сфері науки і мистецтва. Я маю на увазі також морально-правову практику цивілізації, її культуру звичайних міжособистих стосунків, її, так би

мовити, матрицю повсякденного життя. І в цьому аспекті західна цивілізація не просто вище – незрівнянно вище російської.

До речі, до безумовно великих досягнень російської культури особисто Путін і його кремлівська кліка не мають жодного відношення. Я вже згадував про так звані «цінності» злочинного світу. Так от, Путін нагадує бандитського ватажка, який з розумним видом проголошує: «У кожного свої цінності. Ми повинні поважати цінності один одного. Ні в якому разі не слід нав'язувати іншим чужі для них цінності». Ці красиві слова проголошує злодій, у якого руки по лікоть у крові.

Т. Адорно приписують постановку питання: «Чи можлива поезія після Освенциму?». У свідомості гуманістичної інтелектуальної спільноти це питання отримало різноманітні модифікації, в тому числі: «Як можлива філософія після Освенциму?» [1, с. 323]. Так, філософувати в дусі визнання величі і шляхетності роду людського після Освенциму досить важко. Але зі скорботою і гнівом ми вимушені констатувати: вбивцям буває дуже зручно «філософувати».

... Ніжиться кремлівський диктатор у ванні, наповненій чи то кров'ю марала, чи то кров'ю вбитих жертв... «... Російська цивілізація самодостатня. Російська цивілізація суверенна. Поважайте наші цінності, поважайте наш історичний шлях»... Оточують ванну примари невинно убієнних в Бучі і Гостомелі, в Бахмуті і Грозі... Диктатор впритул не бачить примар – він впевнений, що жертвна кров надасть йому невразливості.

Путін вважає, що в наш час відбувається «злам всього світового устрою». Він наполягає, що Росія зовсім не намагається захопити нові території в Україні. «... Питання набагато ширше і фундаментальніше: річ про принципи, на яких буде базуватись новий світоустрій» [4].

Це висловлювання повинно було б насторожити західний світ. 26 лютого 2022 року в російському інформаційному просторі з'явилась стаття якогось Алексея Майшева «Наступление России и нового мира». У статті проголошувалось, що «спецоперація» в Україні знаменує настання нової епохи – народження нового світу. Буцім, Росія під керівництвом Путіна нарешті здійснює свою історичну місію – возз'єднання всього «русского народа» і «русского мира». «... Росія відновлює свою історичну повноту, збираючи руський світ, руський народ разом – у всій його сукупності великоросів, білорусів і малоросів», - захиляючись від захоплення, проголошував нікому не відомий автор. [3].

Возз'єднання руського світу, за думкою автора, має всесвітньоісторичне геополітичне значення – воно знаменує будівництво нового світоустрою. «... Росія вже не просто кинула виклик Заходу – вона показала, що епоху західного глобального панування можна вважати повністю і остаточно завершеною» [3].

Ох, не судилося справдитися месіаністським фантазіям Алексея Майшева – ані Київ не пав за три дні, ані Україна за тиждень. І статтю «пророка» швиденько прибравли з інформаційного простору.

А тепер російський президент проголошує, що Росія у своїй війні в Україні покликана змінити принципи світоустрою (тобто, за суттю, те ж саме, що півтора роки тому проголошував явно призначений «пророк»). Що б це могло означати? Невже кремлівська кліка стала почувати себе настільки впевнено, що дістала з ідеологічної скрині просочені нафталіном мрії про гегемонію у новому світовому порядку? Якщо це так, то це привід Заходу дуже стурбуватись.

Непрямим аргументом на користь цієї гіпотези може бути широкомасштабний конфлікт палестинських терористів з Ізраїлем,

який розпочався буквально через день після путінської промови. Якщо в діях Хамасу буде знайдено російський слід, то це органічно впишеться у версію про відродження месіаністських амбіцій російського диктатора.

У когось з публіцистів я прочитав, що Захід також несе часткову відповідальність за війну, яку розпочав Путін. Захід вподобав Путіну, заключав контракти з кремлівською владою, західні інтелектуали продовжували захоплюватись великою російською культурою. Зверніть увагу: слово «великою» я написав без лапок. Я вважаю її дійсно великою. Але вся її велич – у минулому. **Сучасній Росії нема чим пишатись: це орда диких, жорстоких, нелюдських варварів.** І потім: ви думаєте, що пересічний росіянин вихований на романах Ф. Достоєвського і Л. Толстого, на поезії О. Пушкіна і А. Ахматової? Та ж він у переважній більшості не прочитав жодної сторінки з руських класиків, він зовсім не просякнутий їх гуманізмом. «Яка гидота, цей ваш глибинний народ!».

Висновки. Західний світ, особливо Європа, надто розслабилися у своїй прекраснодушності. Вони любили якусь вигадану Росію. **Європо, схаменись! Європо, прокинься! Повернись до свого героїчного минулого, до своєї самовідданої боротьби за свободу! Ідеали свободи, демократії, гідності, прав людини знову під загрозою! Хоробрі сини і доньки України гинуть не тільки за незалежність своєї країни – вони гинуть за вашу і нашу свободу. Ніякої довіри кремлівському упиру! Безжально розчавити московську гадину!**

Якщо Європа не схаменеться, то, зрештою, вона побачить російські танки на вулицях своїх міст.

1. Адорно Т. В. *Негативная диалектика*. – М. : Научный мир, 2003. – 374 с.
2. Андерсон Б. *Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму*. – К. : Критика, 2001. – 272 с.
3. Майшев А. *Наступление России и нового мира*. – Ресурс: <https://web.archive.org/web/20220226051154/https://ria.ru/20220226/rossiya-1775162336.html>
4. *Выступление Владимира Путина на заседании МДК «Валдай»*. – <https://eadaaily.com/ru/news/2023/10/05/vystuplenie-vladimira-putina-na-zasedanii-mdk-valday-polnyu-tekst>
5. Тойнбі А. Дж. *Дослідження історії*. – К. : Основи, 1995. – Т. 1-2.
6. Фергюсон Н. *Цивілізація. Як Захід став успішним*. – К. : Наш Формат, 2017. – 488 с.
7. Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster, 1996. – 367 p.
8. Riabchuk M. *Ukrainians as Russia's negative 'other' : History comes full circle // Communist and Post-Communist Studies*. – 2016. – N 49. – P. 75-85.

УДК 299.4:27]17.023.34 Г.Сковорода

Іван Макаровський
доцент кафедри політології
Івано-Франківського
національного
технічного університету
нафти і газу

Концепт щастя у творчості Григорія Сковороди

В статті аналізується концепція «щастя», яку запропонував і пропагував у своїх творах український християнський гуманіст Григорій Сковорода (XVIII ст.). Зокрема, філософом розглядалося щастя як базова частина життєдіяльності людини, а також визначалися сприятливі для цього чинники. Заслугою Г. Сковороди є поєднання природного романтизму і філософського раціоналізму. В його ідеях, опертих на Біблійні істини, реалізовувався національний «український дух» з притаманним йому стремлінням до свободи, до вільного духовного розвитку людини на ґрунті утвердження щасливого життя, як в національному, так і вселюдському вимірі, зорієнтованих на вічність.

Ключові слова: Григорій Сковорода, християнський гуманізм, щастя, щедрість, Україна, XVIII ст.

The article analyzes the concept of "happiness", which was proposed and promoted in his works by the Ukrainian Christian humanist Hryhorii Skovoroda (18th century). In particular, the philosopher considered happiness as a basic part of a person's life, and also identified factors favorable to it. The merit of H. Skovoroda is the combination of natural romanticism and philosophical rationalism. In his ideas, based on Biblical truths, the national "Ukrainian spirit" with its inherent aspiration to freedom, to the free spiritual development of a person on the basis of establishing a happy life, both in the national and universal dimensions, oriented towards eternity, was realized.

Key words: Hryhorii Skovoroda, Christian humanism, happiness, generosity, Ukraine, XVIII century.

Щасливі ті, хто усвідомлює свої духовні потреби...

[Мт. 5: 3]

Щасливі ті, хто слухає Божі слова

І дотримується їх

[Лк. 11: 28]

Більше щастя в тому, щоб давати, ніж брати

[Дії 20: 35]

Проблема щастя у «філософії серця» Григорія Сковороди найменш досліджена в науковій Сковородіані. Одні вчені торкалися її побіжно, переважно в зв'язку з висвітленням засад його філософії, зокрема філософської антропології та етики, що формувались на ґрунті українських інтелектуальних традицій [17]. Інші, з'ясовуючи соціально-історичне підґрунтя філософського світогляду мислителя, теж звертались до цієї проблеми [12; 9]. Погляди Г. Сковороди, на щастя, знайшли, на нашу думку, більш виразно висвітлення в працях Дмитра Багалія, Олекси Мишанича, Валерія Шевчука, Мирослава Поповича, Сергія Кримського, Івана Драча, Ганни Токмань, Андрія Пашука, Володимира Стадниченка [5; 6; 7; 14; 15; 24; 25]. Проте в силу своєї багатогранності, глибини і актуальності, якщо хочете, то і привабливості, ця проблема залишається невичерпною і очікує подальшого свого дослідження.

Подальша робота по вивченню «філософії любові і щастя» Г. Сковороди, очевидно, полягає в з'ясуванні конкретного змісту її складників в контексті тогочасного і сучасного українського буття, вітчизняної та світової філософської думки.

В цій статті робиться спроба висвітлити погляди Г. Сковороди на щастя як складової життєдіяльності людини, а заодно, сприятливих для цього чинників. Серед них зосереджуємо увагу, насамперед, на:

- умінні людини усвідомлювати і задовольняти свої духовні потреби, узгоджувати свою волю з Божою;
- умінні бути щедрою і дружелюбною та задоволеною тим, чим володіє (їжа, одяг).

Такі та подібні їм питання були осередком «філософії серця» Григорія Сковороди, хоча сам він її так не називав, не обмежував лише однією сферою, не віддавав на відкуп серцю. Вона бачилась йому як наука про дух, думки і серце людини, які спричиняють її діяння. Таке розуміння змісту філософії має принципове, методологічне значення для об'єктивного висвітлення його літературної та філософської творчості, їх місця, ролі, значення в духовному житті України.

Філософія, згідно з Г. Сковородою, не повинна обмежуватись чи підмінятись ідеологією певного суспільного прошарку. Її завдання він вбачав у тому, щоб спонукати людей, безвідносно до станової приналежності, до усвідомлення своїх інтересів, самопізнання і необхідності самовдосконалення, і розглядати їх як передумови досягнення своєї головної мети – побудови нового суспільства щасливих громадян. Філософія, згідно з поглядами Г. Сковороди, що відійшла від свого призначення сприяти поширенню Божої мудрості та підміняє духовне, вічне матеріальними речами, веде до моральної деградації суспільства, насамперед молодого покоління, а відтак – до

краху держави-республіки. Вона породжує ідолопоклонників, котрі називають себе філософами, а насправді, за визначенням нашого мислителя, є «свинячими стадами», що перебруднюють своїми відходами розум і душу людей: «... Стада ці були, – писав Г. Сковорода, – зборища філософських мавп, які, окрім виразної маски (розумій філософську опанчу і бороду), нічого сутнього від істинної мудрості не мали. Вони бо розтлінням зіпсували саму основу афінського юнацтва. Воно і здумати не могло, щоб заглянути всередину себе до божественного свого керівника. Безпутно скеровувалося в світ збільшених своїх помислів [...] аби якомога дістатися до знатних звань, нітрохи не міркуючи, чи споріднені їм ці звання і чи будуть суспільству, а перед усім, самі собі корисні. Аби лишень дістати блискуче, хоч і порожнє воно, ім'я або збагатитися» (Г. Сковорода, «Кілька крихот та зерен із поганського богослів'я») [5; 1, с. 427]. Такий стан речей призвів до того, що богопошанування перетворилося в отруту, в розбрат, а правління стало злочинним, обумовило падіння Афінської республіки. Г. Сковорода часто повторював, що багатством живиться лише тіло, а душу звеселяє споріднена праця (Г. Сковорода, «Розмова, названа алфавіт, або буквар миру») [5, с. 432]. Вона продуктивна, якщо від щасливої Природи (Бога) і, як така, осолоджує життя окремої людини, зрештою і цілого суспільства.

Коли ідеться про осмислення концепту щастя у творчості Г. Сковороди, то доцільно було б дати визначення цього поняття автором. Проте, він такого визначення не давав, а в міру свого розуміння розкривав через призму Біблійних істин різні грані та складники змісту щастя, що і понині не втратило своєї продуктивності. В зв'язку з цим вважаємо доцільним окреслити в якості робочого інструментарію хоча би його контури.

Отож, згідно з Г. Сковородою, щастя – це постійне відчуття людиною радості самовдоволення в собі, гармонійного задоволення своїх духовних і фізичних потреб шляхом своєї за покликанням добродійної праці («сродної»), дарованої їй Богом. Кидається у вічі, що Г. Сковорода осмислював це поняття крізь призму «Нагірної проповіді» Христа, який навчав своїх учнів бути щасливими. Мислитель сприймав його настанови і в своєму переспіві оди Горація (Г. Сковорода, «*Noratii Liber II oda X*» [5, с. 94] оспівував такі Біблійні принципи, як помірність, смиренність, великодушність, терпеливість.

Ніхто краще і лаконічніше не виклав суть філософії Г. Сковороди і місце в ній концепту щастя, як це зробив Михайло Ковалинський в спогадах про свого вчителя і друга. Він оповідає, що на зустрічі з харківським генерал-губернатором П. Рум'янцевим-Задунайським якийсь учений запитав Г. Сковороду, що таке філософія. «... Головна мета життя людського, – відповів Григорій Сковорода. – Голова справ людських – це дух людини, її думки, серце. У кожного є мета в житті, але не в кожного вона основна, тобто не кожен звертає увагу на голову життя. Один приділяє увагу череву життя, тобто всі справи свої спрямовує, щоб дати життя череву; інший – очам, один – волоссю, другий ногам та іншим частинам тіла, той – убранню та іншим бездушним речам; філософія, або любов до мудрості спрямовує все коло справ наших на той кінець, щоб дати життя духові нашому, шляхетність серцю, світлість думкам, як голові всьому. Коли в людини веселий дух, спокійні думи, мирне серце, то і все є світлим, щасливим, блаженним. Це і є філософія» [13, с. 276].

Дослідники творчості Г. Сковороди зазначають, що ми щодня його «ловимо», але й досі не спіймали. Він передбачав свою «невловимість», і щоб полегшити наші старання залишив своє

розуміння покликання філософів: «... Бути пророком або філософом – це побачити поверх пустелі, зверх стихійної ворожнечі щось нове, нестаріюче, чудне і вічне, і це сповіщати». (Г. Сковорода, «Дружня розмова про душевний мир. Кільце» [5, т. 1, с. 370]). На цей рахунок не менш глибокою є його думка про те, що мудрець мусить із гною вибирати золото, тобто спрямовувати суспільну думку на духовні цінності.

Заслуговує на увагу також думка Г. Сковороди, що філософія розвивається на ґрунті досягнень як гуманітарних, так і природничих наук, проте останні собі по собі не можуть ошчасливити життя людей, бо: «... Щастя ані від наук (механіка, геометрія, історія, медицина, математика, політика. – І. М.), ані від чинів, ані від багатства, а єдино залежить від того, щоб охоче віддатися на волю Божу. Це одне може заспокоїти душу (Г. Сковорода, «Дружня розмова про душевний мир») [5, т.1, с. 417].

За свідченням М. Ковалинського, Г. Сковорода як говорив, так і жив, – скорочував, а не збільшував свої природні потреби і діставав від цього задоволення (добробуття), що «... його не відчували жодні щасливці». Натомість збільшував свої духовні потреби, мав при собі «всю Божу зброю, щоб стати супроти підступів псевдомудрості» та бути діяльним і корисним для людства (М. Ковалинський, «Життя Григорія Сковороди») [13, с. 276-277].

Отож, Михайло Ковалинський сприймав мислення свого вчителя як **філософію єдності і взаємодії духу, розуму і серця, що живляться мудрістю Всевишнього, яка заодно виступає джерелом щастя людини.** За Г. Сковородою щасливий той:

... Хто знає міру, в добрі не гордіє,
Не безнадійний в біді, як наспіє,
Знає, що щастя від Бога, а також

Зміна усяка.
Великодушний у час нещасливий
Будь, а всі біди знеси, терпеливий,
Щастям у світі, ах, ти не носися.
Більше змирися.
[5, т. 1, с. 95]

Щасливий і той, хто «... Господнім духом» та живою водою (віри) душу свою напуває, щодень про її спокій дбає, вузькою дорогою за Христом – «вождем віри» в Сіон поспішає» (Г. Сковорода, «Дурний, хто хоче дійти просторим шляхом в Сіон») *[5, т. 1, с. 95-96]*. Щаслива людина, коли Христос своїм «світлом сповнить» її серце і розум. Саме завдяки Йому «все має власне буття» (Г. Сковорода, «Про святу вечерю, або про вічність», вірш) *[5, т.1, с. 97]*. І той щасливий, хто читає Священні Книги і вбирає в себе світло Біблії: «... Блажен, хто не заплющується перед сяйвом її» (Г. Сковорода, «Лев та мавпи» (байка 25) *[5, т.1, с. 121]*. Подібними думками пронизані майже всі твори мислителя, в яких термін «серце» супроводжується такими епітетами, як «мисляче», «розуміюче», «просвічене», «добре», «зле», «темне», «світле», «вдячне», «невдячне», «окаянне», «знаюче» тощо. Непозбавлені глибокого змісту афоризми Г. Сковороди на рахунок щастя: світло і щастя – брат і сестра, думки в серці, а серце з ними – крила щастя. Щастя й нещастя є, на його думку, невидимий дух та думка: «... Думки в серці, а серце з нами, наче зі своїми крильми. Але серце (читай дух. – І.М.) невидиме. Добра година в ньому чи весна, шлюб чи війна, блискавка чи грім – не видно. Звідсіля і зваба. Коли робимо нещасних щасливими і навпаки, а блаженних бідними», – читаємо в притчі, названій «Єродій» *[5, т. 2, с. 114]*.

Заслугою Сковороди є не лише постановка проблеми щастя, але і застосування для її висвітлення конкретно-історичного підходу з урахуванням психотипу людини. Крім цього, про вагомність його

судження про щастя засвідчує і те, що вони знаходять свій відгомін і подальший розвиток в історії світової культури. Пригадаймо хоча би загальновідому думку Альберта Ейнштейна про щастя. Він говорив: «... Коли ви хочете щасливо жити, ви повинні бути **прив'язані до мети**, а не до людей або до речей». А скажімо, сучасний азейбарджанський письменник та журналіст Ельчін Сафарлі, дивлячись на щастя крізь призму психології, визначає його в своєму творі «Мені тебе обіцяли» властивостями характеру: «... Щастя – це властивість характеру. У одних в характері його весь час чекати, в інших безперервно шукати, в третіх всюди знаходити». Не можу втриматись, щоб ще не поділитись з читачами захованою в моєму серці думкою Тараса Шевченка про щастя. Вустами героя своєї повісті «Близнята» («Близнецы», – рос.) він говорить : «... Щаслива, стократ щаслива людина, що зуміла відкинути від себе все негідне людини і задовольнятися тільки благом, **набути своєю працею** (виділено нами. – І. М.)» [19, т. 4, с. 23]. В іншій повісті «Художник» він про щастя, яке вінчає безсмертну красу безсмертної природи пише: «... Незліченно багато прекрасного в Божественній безсмертній природі, але торжество і вінець безсмертної краси – це оживлене щастям обличчя людини. Більш піднесеного, прекрасного в природі я, нічого не знаю (крім цього «безмежного щастя». – І.М.)». [22, т.4, с.172]. В цих думках нашого Кобзаря чуємо відгомін таких слів Сковороди: «... О, щасливий той, хто вступив на шлях **Господа!** Але тричі, чотири рази блаженний той, хто несхибно йде по ньому. Лише **стійкість** одержить у нагороду вінок. Лише вона одна, але на жаль , майже ніхто по-справжньому і серйозно не слідує за цією направляючою ниткою. Жоден філософ, жоден художник не такий самотній, не покинутий так на самого себе, як той, хто вчить про вічне життя. Появу такого будівника світ висміює, мудреці називають його

дурнем, ченці під мошкарою благочестя переслідують (...), царі пригнічують...» (Г. Сковорода, «Лист до Федора Панасовича Жебокрицького», 1764 р.) [5, т.2, с. 342]. Бачимо разючу, з певними історично обумовленими відмінностями, подібність життя і творчості Г. Сковороди і Т. Шевченка. Неначе Боже провидіння вустами Григорія Сковороди провіщало нам про появу українського генія.

Тішить також присутність думок Г. Сковороди не лише в працях загальновідомих уславлених вчених і митців, але і в творчості поки що маловідомих сучасних юних слуг її величності Поезії. Так, Марічка Федорів у своїй поезії «Пізнання», на ознаменування 300-річчя від дня народження Григорія Сковороди, оспівує його філософські думки, зокрема про щастя :

...Найбільший скарб лиш є на небі,
Щастя у Бозі – зрозумів,
Він допоможе у потребі.
А щастя – сон, а щастя – мить,
А мрії – порох чи вода,
Але без мрії не прожить,
Коли життя – це суєта.
Вмій віднайти себе і справу,
Якій присвятиш дні свої,
А Бог премудрий і ласкавий
Продовжить віку цій землі!
(газ. «Рідна земля» 23 грудня 2022, ч. 47).

А Таня Немцева засади філософії Сковороди осучаснює стосовно потреб нашого покоління:

І я тебе прошу зустрітись з собою,
Як в полі стрічаються воїни двоє,
Боротись вступай лиш в наступну хвилину,
Коли за щитом ти впізнаєш людину.
Не міряйся силою з брудом і брехнею,
Бо то все є пастка і пустоти за нею.
Не міряйся духом із тим, що сказали,
Слова, то отрута, їх не вибирали.

(... ..)
І знай, що ти сильний у тій самій мірі,
Що з серцем своїй ти у повній довірі.
(газ. «Рідна земля», 1 листопада 2019, ч.43).

Дух Григорія Савича Сковороди відчутний також в поезії Ольги Бабій, Олесі Франко, Лесі Генік, Ірини Гарновецької-Мороз та інших широко відомих улюблених поетес Прикарпаття.

Даючи визначення щастя, Г. Сковорода зазначав, що люди різні по характеру, соціальному статусу, по обставинах життя, а звідси будуть в них різні уявлення про блаженство. Кожен норовить вважати свої думки про нього єдиноправедними. Провіщає шлях до щастя історик, хімік, воїн, багатий та убогий... Кожен науку про нього собі привласнює. Такий дилетантський, спекулятивний підхід до проблеми щастя Г. Сковорода засуджував: «... Не дивина дорогу знати, та ніхто не хоче шукати, кожен своїм шляхом бреде й іншого веде – у цьому то і трудність» (Г. Сковорода, «Кільце. Дружня розмова про душевний мир») [5. т.1, с. 92].

Проблему щастя Г. Сковорода пов'язував з пізнанням людини самої себе: «... Щастя твоє, – твердив він, – в тобі самому: пізнавши себе, пізнаєш усе, а не пізнаєш себе – ходитимеш у темряві й боїтимешся там, де страху й не було. Пізнати себе вповні, пізнати і здружитися з собою – це невід'ємний світ, **істинне щастя** і досконала мудрість» (Г. Сковорода, «Кільце. Дружня розмова про душевний мир») [5, Т.1, с. 374]. Плідною є виславлена в притчі «Сфінкс» думка про самопізнання як безперервний процес постійного міцного вникнення людини в середину себе. Тут ідеться, кажучи сучасною мовою, про процес самоаналізу своїх думок, діянь та почуттів, співвідносно до принад і порад зіпсованого світу: «... Безглуздий світе, привабний і зваблений! Отрута порад твоїх – це насіння смерті

сердечної, а твої солодощі – найлютіший звір; він **нерозумних** стрічає лицем дівочим, але пазурі його – пазурі лева, що вбивають душу, і такими вбивствами кожне століття, кожна країна переповнена» (Г. Сковорода, «Кільце. Дружня розмова про душевний мир») [5, т. 1, с. 376]. А тому Г. Сковорода радив нам пізнати самого себе, підняти ж від землі думки свої і «зрозуміти **людину в собі**, від Бога народжену, а не створену в останній час життя», пізнати в собі «Царство і владу Божу таємну, невидиму, а, пізнавши Сина (Божого, – **І.М.**), пізнаєш і Батька його» (Г. Сковорода, Розмова 6-та про те саме: пізнай себе») [5 т.1, с. 177]. В них ж бо можемо навчатися вічності.

Акцентуючи увагу на визначальних ознаках щастя, Сковорода писав: «... З різними природними нахилами і життєвий шлях різний. Одначе всім їм один кінець – **чесність, мир і любов**» (Г. Сковорода, «Годинникові», байка 6) [5, т.1, с. 105]. Звичайно бувають і винятки, але вони не є визначальними в філософському мисленні Г. Сковороди, спрямованому на пошук людиною вічності.

Григорій Савич Сковорода не лише теоретично обґрунтовував необхідність і можливість щастя, але і давав практичні поради щодо шляху його досягнення. Щоб стати на цей шлях, потрібні, насамперед, премудрість (Божа) і доброчесність, які обумовлюють бачення щастя, мужність і силу для його здобуття: «... Премудрості сенс у тому, – писав він, – щоб осмислити, в чому полягає щастя, – ось праве крило, а доброчесність прагне до пошуку. Через це вона в еллінів та римлян мужністю і силою зветься – ось ліве крило. Без цих крил годі вибратися і полетіти до гаразду. Премудрість – це гостре, далекозоре орлине око, а добродійність – мужні руки з легкими оленячими ногами» (Г. Сковорода, «Розмова п'яти подорожніх про істинне щастя в житті») [5, т.1, с. 327].

Образ «крила» Г. Сковорода вживає як негасиме бажання щастя, готовність і рішучість взлетіти до нього як «хід Божим шляхом і шляхом миру» до стартової площадки: «... Хто не шукає миру, очевидно, не розуміє безцінної ціни його, а **доглянути** і гаряче **шукати** його – обидва це є промені блаженного сонця правди, як два крила святого духа» (Г. Сковорода, «Розмова п'яти подорожніх») [5, т. 1, с. 343].

У своїх роздумах про щастя Г. Сковорода постійно опирається на біблійні істини. На його переконання, Біблія є джерело і основа вчення про мир і щастя [5, т. 1, с. 378]. Вона є «... аптека, набута Божою премудрістю, для лікування душевного миру, невиліковного жодними земними ліками» [5, т. 1, с. 373], «... заповіт, що відобразив у собі мир Божий» (Г. Сковорода, «Кільце. Розмова про душевний мир» [5, т. 1, с. 376]. Він розглядав **душевний мир як осереддя щастя**: «...Щастя наше є мир душевний, але мир цей до жодної речовини не стосується...» (Г. Сковорода, «Кільце. Дружня розмова про душевний мир») [5, т. 1, с. 363]. Він проповідував не «мир мирський», що всіх одурює, а «Божий мир»: «... Ось мир! На заспокоєння думок, на радість серця, оживлення душі. **Ось мир!** Ось надро щастя! Цей-бо мир відчиняє думкам твоїм храм спокою, одягає душу твою одежею веселощів, насичує пшеничне борошно й утверджує серце» (Г. Сковорода, «Розмова п'яти подорожніх про істини щастя в житті») [5, т.1, с. 341]. Говорячи про мир, філософ покликається тут на Послання Св. Апостола Павла до Филип'ян: «... І мир Божий, що вищий від усякого розуму, хай береже серця ваші та ваші думки у Христі Ісусі» (Фил. 4: 7). Похвально, що Г. Сковорода виступав за щастя як однієї людини, так і цілого народу, зрештою, – всього людства. Щоб його здобути необхідно увійти «у святий біблійний храм» і пізнати істину

найпотрібнішу для всенародного щастя (Г. Сковорода, «Розмова п'яти подорожніх про істини щастя в житті») [5, т. 1, с. 340].

Теоретична і практична цінність філософії Григорія Сковороди знайшла своє відображення у працях дослідників його творчості. Так, професор Дм. Багалій, вивчаючи творчі здобутки Г. Сковороди, показує їх значення, робить обґрунтовані узагальнення, з якими важко не погодитись. Стосовно поглядів мислителя на щастя, він писав: «... Коли найголовніше у світі є вічність, казав Г. Сковорода, тоді і щастя мусимо засновувати не на тлінному, а на вічному, значить, не на багатстві, не на здоровлі, не на чинах, а на тім, що вічно існує і тільки тоді його можуть здобути усі... [...]. Щастя треба шукати всередині нас самих. Царство Боже в нас самих. Розглядивши себе, спізнавши себе самого, ми знайдемо у себе самих душевний спокій і сердешну радість. Здобудемо їх мудрістю та добром – перша розкаже нам, в чім щастя, а друге допоможе знайти його. Для сього потрібно тільки злити свою волю з волею Божою. І се не трудно: коли я з волею Божою, вона вже моя. Віддатися в волю Божу – се значить спізнати свої схильності і відповідно тому вибрати собі діло, роботу. І така робота буде корисна задля громади, суспільства і дуже приємна для самої людини. Усяка робота хороша, аби тільки бралися за неї по схильності. Бог нікого не кривдить» [8, с. 9].

Назагал щастя визначають в літературі, як відносно постійний стан цілковитого задоволення життям, якому властиві найрізноманітніші почуття: від звичайної втіхи до безмежної радості серця, а також природне прагнення перебувати в такому стані завжди, що можливе, за Г. Сковородою, в єдності з духом Царя Христа. Поняття «щастя» у філософських роздумах мислителя часто суголосне з народними уявленнями про **блаженство**. Там і там воно виступає як

всесвітнє Боже світло в людині. І це зрозуміло, бо Г. Сковорода як філософ і митець виростав на українському національному ґрунті. Одним з живильних джерел була для нього народна мудрість, яка в даному контексті гласить: «... Найгірше, що може зробити людина – це погасити світло в іншій людині. Тікайте від тих людей, які гасять ваше сьйво!» Відгомін її чуємо в багатьох словах українського мислителя, зокрема: «... Шукаємо щастя по країнах, по століттях, а воно скрізь і завжди з нами: як риба в воді так і ми в ньому, і воно біля нас, – шукає нас самих. Немає його ніде від того, що воно скрізь. Воно схоже до сонячного сьйва – відчини лише вхід у душу свою» [5, т. 1, с. 336]. Принагідно пригадаємо як Г. Сковорода, піклуючись про благо свого учня Михайла Ковалинського, в одному із листів до нього просив: «... О, найдорожчий! Уникай товариства поганих людей! Уникай їх! Тікай від них далеко! Пам'ятай це! [...] Я не заспокоюсь доки не почую, що ти злих людей уникаєш більше, ніж отруйних змій. Пам'ятай, що ти храм Божий. Збережи тіло в чистоті! А перш за все збережи душу! Збережи не для світу, а для Христа, кращого Господа твого і мого» (Г. Сковорода, «Лист до Михайла Ковалинського від 12 липня 1763 р.») [5, т. 2, с. 287].

Не втрачає своєї актуальності популяризація Г. Сковородою правильного способу життя (збалансоване харчування, фізичні вправи, повноцінний сон, позитивний емоційний стан, тощо) як передумови цілковитого і постійного задоволення життям. На ґрунті такого задоволення розквітає квітка нашого щастя, якою ми втішаємось, якщо бачимо, цінимо і бережемо її. Першорядну роль в праведному способі життя філософ-мандрівник відводив спілкуванню з природою – «матінкою святою». Вона напуває нас «радісною тишею, спокоєм та відчуттям солодкої воленьки», очищає нашу душу від мирської

брудноти, гріховних бажань. Очищений природою, Г. Сковорода не «бажав наук нових, крім здорового ума, розумностей Христових, хліба та води», в яких «самі солодощі»:

О діброво! О свободо! Я в тобі почав мудріть,
І в тобі, моя природа, шлях свій хочу закінчить.
(Г. Сковорода, «12-та пісня») [5, т. 1, с. 60].

Г. Сковорода надавав перевагу сільському способу життя серед природи, де «дзюрчання струмків, шум листя, пташиний спів, сопілка пастухова, а на луках зелень красна» навіюють спокій на душі, а в додачу маємо ще «милий столик та страви на ньому сільські», а ще «бібліотека вибрана, книги, що не всім відомі, вільний та приємний сон». Все це сприяє людині мислити і задовольняти свої духовні потреби, спілкуватись з Божим єством. Це і є «стежка до блаженства», до «високих думок», до мислення про Христа. Спрямовувати людей на стежку щастя – це не мала заслуга Г. Сковороди. Кожного з нас він закликає бути щасливим:

Зважся будь щасливим, будь від того вільний,
Що до землі розум хилить,
Вгору возлетівши, в простори окільні,
Думку на вічне хай цілить.
(Г. Сковорода, «*O delicati blanda etc.*») [5, т. 1, с. 89].

Розум свій людина повинна постійно виховувати, завантажувати благородними думками-завданнями, добрими справами: «... Наш розум ніколи не залишається пасивним; він завжди любить чим-небудь займатися, якщо не матиме хорошого заняття, він звернеться до поганого. Займи його тим, над чим міг би добре попрацювати, але гарним і не надмірним» (Г. Сковорода, «Лист до Михайла Ковалинського 7 липня 1763 р.») [5, т. 2, с. 284-285].

Щоб бути щасливим, потрібно виховувати не лише свій розум, але і своє серце чеснотами, за прикладом перших християн, на мудрості Святого Письма. Такі настанови Г. Сковорода давав у багатьох своїх віршах, листах та прозових творах.

Серед чеснот, які на думку мислителя ощасливліють людину, помітне місце посідає **щедрість**. Найвищий свій прояв вона знайшла в Божому провидінні, в словах і ділах Його Сина Ісуса Христа, який щедро давав людям «хліб та живу воду життя» (Івана 4: 14). Своїм життям він «смертю смерть поправ», показав дорогу до вічного щасливого життя. З вдячністю Йому Г. Сковорода писав:

Блажен, о блажен, хто з перших пелен
Себе присвятив Христові,
День-ніч в його мислить слові,
Взяв іго благіє, ярмо взяв легкіє
До того звик до цього навик –
Це жереб святий!
(Г. Сковорода, «Сад Божественних пісень. Пісня 1-ша») [5, т. 1,
49].

І далі мислитель просить Христа зробити чулим та **щедрим** його серце, зміцнити в боротьбі зі злом:

Зітри серця твердість, вогню пали **щедрість**, -
На смерть марноті і злому в житті,
Живу тобі, мій світ!
(Г. Сковорода, «Сад Божественних пісень. Пісня 1-ша») [5, т. 1,
50].

Г. Сковорода не лукавив, він дійсно «жив з Ісусом Христом», «Його і своїм світом», мріяв від гріхів воскреснути в плоті духовній, небесній і бути завжди з Ним, постійно спілкуватись і радитись, відчуваючи в цьому найбільше своє щастя:

Коли ж від гріхів воскресну
вдягну я плоть небесну,

Ти в мені – в тобі вселюся
І солодкого нап'юся.
З тобою в бесіді, з тобою в совіті,
Сонце зайде, сонце зійде –
Це вік злотих літ!
(Г. Сковорода, «Сад Божественних пісень. Пісня 1-ша») [5, т. 1, 50].

Ця пісня Г. Сковороди відкриває його «Сад божественних пісень, що проріс із зерен Священного Писання» і є духовною програмою життя мислителя, поетичним заповітом. Рефрен його творчості – **будувати щасливе життя під проводом Ісуса Христа**. Звернімо увагу у цьому зв'язку на епітети, якими він означає своє сприйняття Ісуса Христа, який є:

– «наш вождь», «наш благодійче, ходотайче наш» (Г. Сковорода, «Сад Божественних пісень. Пісня 4-та»), «улюблений Син Бога, Месія, що єство людське очистить» (Г. Сковорода, «Сад Божественних пісень. Пісня 6-та»);

– лікар та любий відрадник (Г. Сковорода, «Сад Божественних пісень. Пісня 8-ма»);

– «віри вождь», «меч верховний» (Г. Сковорода, «Сад Божественних пісень. Пісня 9-та»).

Невипадково епіграфом до своїх пісень він брав слова із Біблії, наприклад: «... Блаженні непорочні в дорозі, що ходять Законом!» (*Пс. 118 (119):1*). В першій пісні відчутні також і інші істини з цього Псалома, зокрема: «Про накази Твої розмовлятиму я, і на стежки Твої буду дивитись. Я буду радіти Твоїми постановами, слова Твого не забуду!» (*Пс. 118 (119):15,16*).

Так, чи інакше, в тій чи іншій формі питання щедрості присутнє майже в усіх творах Г. Сковороди. Зрештою, є однією з найхарактерніших рис його способу життя. Помітно, що воно

розглядалась в світлі Біблійних істин. Найбільше таких: «... Хто дає немаючому, той недостатку не знатиме, хто ж свої очі ховає від нього, той зазнає багато проклять» (*Пр. 28:27*). А ще: «... Більше щастя в тому, щоб давати, а не брати» (*Дії 20:35*). Сьогодні також можемо спостерігати, що щедрі люди щасливі, оскільки роблять щасливими інших, навіть коли все, що вони можуть дати, – це трохи свого часу, сил і втішних слів. Читаємо у Г. Сковороди:

Добросердечнеє слово коле звірів цих (нудьгу, печаль. – І. М.),
Увійти воно готове до думок твоїх.
(*Г. Сковорода, «Сад Божественних пісень. Пісня 19-та»*).

Зазначимо, що він щедро віддав своє серце Ісусу Христу та своїм учням. На таку жертівність настановляв і нас. Його учень Михайло Ковалинський згадує, як після примарного свого щастя, кар'єри і успіху він повернувся з Петербургу в рідне село в надії знайти пристань від своїх житейських буревіїв, та і тут світ перекрутив усе і лишився він сам, без родин, без друзів, без знайомих, хворий, сумний, неспокійний, без усякої турботи, поради, допомоги, співчуття. Та милостиве провидіння Боже зглянулось на руїну його буття, «зрушило дух мудрого, серце друга, і сімдесятитрьохлітній Сковорода (помилка: читай сімдесятидвохлітній, – І. М.), після дев'ятнадцятирічної розлуки, маючи старечі хвороби і незважаючи на далекий шлях, на велику негоду та постійну відразу до краю цього, приїхав у село до друга свого в село Хотетово, в двадцяти верстах від Орла, щоб самому розділити нікчемність його.

Бадьорість духу, веселість поводження, мудра бесіда, серце, вільне від усякого рабства, світу, метушні, пристрастей, торжество благодушності, утверджене на сімдесятирічних стовпах життя і увінчане на схилі віку спокоєм вічності, пробудили в другові його

приспані сили розуму, зміцнили почуття його, піднесли бажання, прилаштували волю до волі Вседержителя» (М. І. Ковалинський, «Життя Григорія Сковороди» [5, т. 2, с. 410-411]). Ми наважились процитувати ці слова Михайла Ковалинського, які засвідчують його вдячність Г. Сковороді як учителю і другу за чуйність і щедрість. До речі, він теж віддячував йому любов'ю і щедрістю.

Дійсно, щедрі люди отримують те, чого не купиш ні за які гроші, – любов повагу і справжніх друзів, які віддячують такою ж щедрістю. У свій час про це висловив цікаву думку Г. Сковорода: «... Схильність до дружби ні купівлею, ні проханням, ні насиллям не дістається, але це є дар духа святого, а людина, що слідує цьому Духові (...) дружить з тими, до яких відчуває особливу Святого Духа привабу» (Г. Сковорода, «Розмова, названа Алфавіт, або Буквар миру» [6, с. 144]). Не зайвим буде пригадати тут таку Біблійну настанову: «... Давайте – і дадуть вам; мірою доброю, натоптаною, струснутою й переповненою вам у подолок дадуть. Бо якою ви мірою міряєте, такою відміряють вам» [Луки 6: 38; 10: 27]. Таку ж істину Св .Ап. Павло звіщав коринтянам : «... Хто скупю сіє, той скупю і жатиме, а хто сіє щедро, – той щедро і жатиме» (2 Кор. 9: 6).

Щастю сприяє також уміння цінувати людей більше ніж речі. «... Дух людини – світильник Господній, що все нутро обшукує» (Пр. 20: 27). Подібна думка: «... Ліпше страва з овочів і при цьому любов, ніж відгодований бик і при цьому ненависть» (Пр. 15: 17). В чому суть цих Біблійних істин? Не зовнішність і багатство, а дух людини, її душа першорядні при вибудовуванні наших хороших стосунків з людьми. А для цього потрібні насамперед добрі стосунки з Богом і пізнання самого себе.

Гонитва за багатством руйнує такі стосунки. Прикро спостерігати, як деякі люди і сьогодні вбачають своє щастя в гонитві за грошима, маєтностями, оманливою славою. Згодом вони стають жертвою розчарування, бо проігнорували Божі слова, записані в Біблії майже 2 тис. років тому: «... Любов до грошей – це корінь всілякого зла. Плекаючи таку любов, декотрі завдали собі безліч страждань» (*1 Тим. 6: 9, 10*). Ними можуть бути тривога і безсоння через страх втратити багатство: «... Солодкий сон в робітника – чи мало, чи багато він їсть, а достаток багатого не дає йому спати» (*Еккл. 5: 12*). Втрачаючи багатство через невдалу справу і знецінення грошей він збагне, що «трудився на вітер» (*Еккл. 5: 15*) та не матиме що залишити своєму синові (*Еккл. 5: 13*). Чи є для таких жадібних багатих вихід із стану тривоги, смутку і розчарування через те, що очікуване щастя не прийшло? Так, є! Він в Божому Слові, яке настановляє помірно працювати, Божими скарбами душу багатити. А ще постійно во славу Богу трудитися, щоб мати що щедро давати. Заодно щоб вони «... не неслися високо, щоб надії не клали на багатство непевне, а на Бога Живого, що щедро дає нам усе на спожиток, щоб робили добро, багатилися в добрих ділах, були **щедрі та пильні**, щоб збирали собі скарб, як добру основу в майбутньому, щоб прийняти правдиве життя» (*1 Тим. 6: 17-19*). Саме в дусі таких Біблійних істин Г. Сковорода розмірковував над нещастям безбожних багатих. Він, остерігаючи їх від обожнення свого багатства, писав: «... Яка користь тобі із повних засіків, коли душа в тебе голодна і спрагла. Наповни бездну, насить спершу душу свою. Коли вона голодна, не є блаженний (щасливий. – І. М.) отой Євангельський бідак хоч і багатий між людей, але не в Бога, чи хоч убогий між людей, але не в Бога». Тож постійно потрібно дбати про духовні потреби душі:

Ти ж наглядай за душею, яке в ній зело проростає,
І не барися полоть, як де недобре зійшло.
Все повиполой мерщій, де ожина і терен пробились,
Знай, що багатство глушить Слова Господнього ряст.
(Г. Сковорода, «Ось вона, молодість року!») [6, с. 77].

Подібну думку він висловлював в різному контексті неодноразово, підкреслюючи, що без пізнання єства Божого «людина загубила мир душевний», а відтак щастя: «... Буває це в кожному, що хоч вдасться придбати цілий світ, однак невимовними зітханнями серце всередині волає про те, що чогось ще не достає і, начебто у хворого, дивна ненатуральна спрага не втоляється» (Г. Сковорода, «Розмова, названа Алфавіт, або Буквар миру») [6, с. 146].

Без Бога і убогість і багатство є прокляті. «... Не має більшої біди, як убогість серед багатства, і не має блаженніше, як між убогості багатство. Коли увесь світ узяв і ще бажаєш, ти серед багатства відстраждуєш убогість у полум'ї своїх похотей! Коли нічого не маєш у цім світі крім потрібного тобі, і вдячний ти Господеві своєму, покладаєшся на нього, а не на скарби свої», то будеш багатим і щасливим. Адже та убогість, що знайша потрібне, зневажила зайве, є істинне багатство і блаженне середовище...» (Г. Сковорода, «Притча названа «Убогий жайворонок») [5, т.2, с. 134].

Серед моїх приятелів були такі, які через скрутне матеріальне становище впадали у відчай. Але попри упадок своїх фізичних і духовних сил почали вивчати Біблію, життя Ісуса Христа, апостолів, пророків, а також світських славетних людей. Завдяки цьому приятелі помудрішали і почали зовсім по-іншому дивитися на життя, навчилися задовольнятися тим, що мають (їжею і одягом), не виходити за межі своїх можливостей і не наражати себе на зайвий стрес через страх

втратити багатство. Вони стали щасливішими, бо зуміли духовно збагачуватись, задовольняти свої духовні потреби і оптимістично дивитись на майбутнє, а заодно розповідати про це людям, ділитися з ними здобутими знаннями, розширяти коло своїх справжніх друзів.

Отже, згідно Біблійних порад, інтерпретованих Г. Сковородою, **щастя** (в межах нашого дослідження) знаходять ті, хто:

- задовольняє свої духовні потреби;
- задоволений тим, що має (їжею і одягом);
- щедрий;
- цінує Бога і людей більше, ніж речі, дбає про добрі стосунки з Богом і людьми.

Заслугою Г. Сковороди є поєднання природного романтизму і філософського раціоналізму. В його ідеях, опертих на Біблійні істини, реалізовувався національний «український дух» з притаманним йому стремлінням до свободи, до вільного духовного розвитку людини на ґрунті утвердження щасливого життя, як в національному, так і вселюдському вимірі, зорієнтованих на вічність.

В сучасних умовах глобалізації і манкрутизму, коли перед народами настійно постають питання національної ідентичності, питання про наше місце під небом, і головне, з чим, з ким, і як ідемо в майбутнє, гуманістичні ідеї Григорія Сковороди все більше актуалізуються.

Бажанням щастя людям і матері-Україні та роздумами невідповідними до способу мислення інших своїх співвітчизників-пасторів про шляхи його досягнення, Сковорода увійшов у вдячну пам'ять українського народу, зрештою світової спільноти. Сьогодні його думки продовжують пробуджувати серця людей до самопізнання, самозбереження, дарованого Богом духовного і фізичного здоров'я,

закликають до богоугодного добротворення в ЛЮБОВІ, МИРІ, РАДОСТІ І ЩАСТІ і увійшли в скарбницю світової суспільної думки.

Отже, вчення Григорія Сковороди про щастя, яке невіддільне від «сродної» праці, миру, любові, справедливості та інших християнських засад, наріжним каменем якого є всезагальність, забезпечує українському мислителю гідне місце у світовій гуманістично-філософській думці. Віддаючи належне споконвічній мрії народів, ООН визначила щастя як «фундаментальну мету людства» і в 2012 році прийняла рішення, яким оголосила **20 березня Міжнародним днем щастя**. Таким чином, людство спробувало поставити питання досягнення щастя на порядок денний поряд з іншими життєвоважливими проблемами. Сьогодні на шляху до цієї мети нові покоління з вдячністю пам'ятають творчий подвиг та гуманістичні ідеї Григорія Сковороди.

1. Библиотека духовная, содержащая в себе дружеския бесѣды о познаніи самого себя. – СПб. : Изд-во Императорской Академии наук, 1798. – 225с.
2. Сочинения собранные и редактированные профессором Д. И. Багаліем : юбилейное изд. (1794-1894гг.) : сб. Харьк. Ист.-филол. о-ва. – Т. 7. – Харків, 1894. – СXXXI. – 352с.
3. Собрание сочинений с биографіей Г. С. Сковороды М. И. Ковалинського, с заметками и примечаниями В. Д. Бонч-Бруневича. – СПб., 1912. – Т.1. – XV – 544 с.
4. Сковорода, Григорій. Повне зібрання творів; у 2 т. / гол. ред. кол. В. І. Шинкарук. – К. : Наук. Думка, 1973. – Т. 1. – 531с. ; Т. 2. – 574 с.
5. Сковорода, Григорій. Твори : у 2 т. – К. : АТ «Обереги», 1994. – Т. 1 / передмова О. Мишанича. – 527 с. ; Т. 2 – 429 с.
6. Сковорода, Григорій. Сад божественних пісень / упорядкув. текстів, передм., прим. В. О. Шевчука. – К. : Школа, 2007. – 334с.
7. Багалій Д. І. Український мандрівний філософ Григорій Сковорода / 2-ге, виправ. вид. – К. : Вид-во «Орій», 1992. – 472 с.

8. Багалій, Д. І. Український філософ Григорій Савич Сковорода // Сковорода Г. С. Розмова про істини щастя / пер. укр. мовою, прим. В. О. Шевчука. – Х. : Прапор, 2002. – 280 с.
9. Білич Т. А. Світогляд Г. С. Сковороди. – К. : Вид. ун-ту, 1957. – 112 с.
10. Від Вишинського до Сковороди: (з історії філософської думки на Україні XVI-XVIIIст.). – К.: Наук. думка, 1972. – 144с.
- 11.Іванько І.В. Григорій Сковорода і народна пісня // Народна творчість та етнографія. – 1965. – № 1. – С.81-90.
- 12.Іванько І.В. Філософія і стиль мислення Г. Сковороди. – К. : Наук.думка, 1983. – 384 с.
- 13.Ковалинський, Михайло. Життя Григорія Сковороди. Писане 1794 р. // Сковорода, Григорій. Сад божественних пісень. – К. : Школа, 2007. – 334с.
- 14.Попович М., Кримський С., Драч І. Григорій Сковорода. – К. : Фоліо, 2022. – 384с.
- 15.Токмань Г. Л. Діалоги про щастя між ліричними текстами Володимира Свідзінського і Григорія Сковороди // Екзистенціально-діалогічне прочитання художнього тексту : вибрані студії.– Ніжин, 2016. – С.49-76.
- 16.Ушкалов. Л. «І вигукнув Я : О школо, о книги!» (1734-1741: Києво-Могилянська академія) // Ловитва невловного птаха : життя Григорія Сковороди. – К. : Дух і Літера, 2017. – С.49-90.
- 17.Шевченко В., Чайковський М. Феномен Григорія Сковороди і сквородиністика на позвах часу (презентація проекту). – К. : Саміт-книга, 2022. – 320 с.
- 18.Чижевський Д. Філософія Г.С. Сковороди. – Варшава : Український науковий інститут (Т. XXIV), 1934. – 224 с.
- 19.Чуб Д. Життя та філософські погляди Г. Сковороди // Люди великого серця : статті, розвідки, спогади / передм. Ю. Бойка. – Мельборн, 1981. – С.13-47.
- 20.Куліш, Пантелеймон. Грицько Сковорода : староруська поема // Куліш, Пантелеймон. Твори. – Львів : 1909. – Т. 2. – С. 285-386.
- 21.Шевченко, Тарас. Художник (повість) // Шевченко Т. Г. Повне зібрання творів : у 6-ти томах. – К.: Вид-во АН УРСР, 1963. – Т. 4. Повісті.
- 22.Шевченко, Тарас. Близнець (повість) // Шевченко Т. Г. Повне зібрання творів : у 6-ти томах.– К.: Вид-во АН УРСР 1963. – Т. 4 Повісті.
- 23.Шевчук, Василь. Предтеча : роман. – К.: Дніпро, 1972. – 255 с.

24. Пашук, Андрій. Проблема щастя у філософському вченні Г. С. Сковороди // Українське літературознавство : міжвід. наук. зб. – Львів : ЛДУ ім. І. Франка, 1973. – Вип. 18. – С. 96-102.
25. Стадниченко, Володимир. Садівник щастя. Сковорода як дзеркало України. – Київ : Криниця, 2012. – 426 с.

УДК 37.013.73:101

Олег Павленко

кандидат філософських наук,
вчитель Лицею № 4,
м. Івано-Франківськ
gabeliya@ukr.net

Вміння вчитися протягом життя: сучасний український контекст

В статті аналізується головна проблема соціального буття сучасної людини, викликана «четвертою індустріальною революцією». Найважливішим з усіх буде вміння справлятися зі змінами, дізнаватися нове і зберігати душевну рівновагу в незнайомих ситуаціях. У найближчому майбутньому більший попит будуть мати особи, які готові вчитися і перевчатися все життя. Креативність, розвиток естетичного смаку, здатність критично мислити і приймати неординарні рішення – всі ці навички стануть ще більш запотребованими у найближчому майбутньому. Це означає, що навчання в школі і університеті стає тільки епізодами в освіті, що триває протягом життя.

Ключові слова: Індустрія 4.0, четверта індустріальна революція, креативність, освіта в XXI ст., футурологія.

The article analyzes the main problem of the social existence of modern man, caused by the "fourth industrial revolution". The most important of all will be the ability to cope with changes, learn new things and maintain mental balance in unfamiliar situations. In the near future, people who are ready to learn and relearn throughout their lives will be in greater demand. Creativity, the development of aesthetic taste, the ability to think critically and make extraordinary decisions - all these skills will become even more in demand in the near future. This means that studying at school and university become only episodes in education that lasts throughout life.

Keywords: *Industry 4.0, the fourth industrial revolution, creativity, education in the 21st century, futurology.*

За останнє десятиліття ми стали свідками численних футурологічних гіпотез щодо трансформації глобальної соціально-економічної ситуації і певним чином розглядали під цим кутом зору процеси, які відбуваються в сфері освіти. Так, йшлося про те, що у ХХІ столітті ми можемо стати свідками створення величезного нового класу безробітних: людей, позбавлених будь-якої економічної, політичної або навіть художньої цінності, які нічого не роблять для процвітання і слави суспільства. Цей «даремний клас» не буде просто безробітним – він буде непрацевдатним. Наприклад, існує 99% вірогідність того, що до 2033 року працівники багатьох сфер економіки втратять свої робочі місця, а їх замінять алгоритми. При цьому імовірність того, що комп'ютерні алгоритми замінять представників окремих наукоємких професій становить всього 0,7%. Головна проблема – не створення нових робочих місць. Головна проблема полягає в пошуку робіт, які люди виконують краще, ніж алгоритми. Звичайно, до 2033 року, швидше за все, з'явиться безліч нових професій, але такі професії, ймовірно, зажадають набагато більше творчості і гнучкості, ніж поточні роботи, однак темпи прогресу такі, що протягом наступного десятиліття їм, можливо, доведеться знову переучуватися. Ювал Ной Харарі у всесвітньовідомому футурологічно-філософському бестселлері «Номо Deus» пише: «... Оскільки ми не знаємо як виглядатиме ринок праці в 2030 чи в 2040 році, уже сьогодні ми не маємо жодних уявлень, чого вчити наших дітей. Більшість з того, що вони нині вчать у школі, не матиме жодного значення на час, коли їм виповниться сорок років. Традиційно життя ділиться на дві основні

частини: період навчання, за яким йде період роботи. Дуже скоро ця традиційна модель зовсім застаріє, і єдиний спосіб для людей залишитися у грі – продовжувати навчатися протягом життя і раз по раз вдосконалювати себе» [1, с. 398-400]. Тому школи повинні приглушити ставку на технічні вміння, а наголос зробити на універсальні життєві навички. Найважливішим з усіх буде вміння справлятися зі змінами, дізнаватися нове і зберігати душевну рівновагу в незнайомих ситуаціях. Для того, щоб іти в ногу зі світом 2050 року, вам потрібно буде не просто винаходити нові ідеї і продукти, вам, перш за все, потрібно буде перевинаходити себе знову і знову.

В міру того, як незвичність ставатиме новою нормою, ваш минулий досвід, а також минулий досвід всього людства ставатиме все менш надійним провідником. Люди як індивідууми, так і людство в цілому все частіше будуть стикатися з речами, з якими ніхто ніколи раніше не стикався, такими, як суперінтелектуальні машини, спроектовані тіла, алгоритми, які можуть маніпулювати вашими емоціями з надприродною точністю, швидкі антропогенні кліматичні катаклізми і необхідність міняти свою професію кожне десятиліття».

«... Щоб вижити і процвітати в такому світі, – пише Ю. Харарі, – вам знадобиться значна розумова гнучкість і великі резерви емоційної рівноваги. Вам доведеться неодноразово лишати позаду те, що ви знаєте краще за всіх, і відчувати себе як вдома з невідомим. Нажаль, навчити дітей сприймати невідоме і зберігати душевну рівновагу набагато важче, ніж навчити їх фізичних рівнянь чи причин Першої світової війни. Ви не можете навчитися стійкості, читаючи або слухаючи лекцію. Самим вчителям, як правило, не вистачає тої розумової гнучкості, що вимагає 21-е століття, бо вони самі є продуктом старої освітньої системи» [2] .

Такі футурологи, як Кьелл Нордстрем, припускають, що на зміну звичному способу отримання вищої освіти з видачею дипломів прийде модульна система за формулою: 3-5 місячний інтенсив – робота з активним використанням отриманих знань, потім знову навчання і так далі [3].

У найближчому майбутньому більший попит будуть мати особи, які готові вчитися і переучуватися все життя. Сфера діяльності, яка здається нам корисною, завтра може перетворитися на неефективну і непотрібну. А от що точно не втратить свого значення, так це творче ставлення до світу, вміння вчитися і вдосконалюватися. Креативність, розвиток естетичного смаку, здатність критично мислити і приймати неординарні рішення – всі ці навички стануть ще більш запотребованими у найближчому майбутньому. Це означає, що навчання в школі і університеті стає тільки епізодами в освіті, що триває протягом життя [4, с. 19-20].

Звичайно, описане передусім стосується країн першого цивілізаційного ешелону, які розвиваються в умовах миру і стабільності. Російсько-українська війна радикально змінила ситуацію. Екзистенційні виклики, які поставили українське суспільство перед обличчям абсолютно нової реальності, актуалізують потребу у формуванні однієї з найважливіших компетентностей – вміння вчитися протягом життя. Важливою вимогою сьогодення, стала здатність кожного члена суспільства до якнайшвидшої адаптації до радикальних змін. Люди мирних професій вимушені оволодівати мистецтвом військової справи, тактичної медицини тощо. Багатьом українцям довелося опанувати нові професії, швидко засвоювати той чи інший рівень іноземних мов, вчитися виживати в умовах бойових дій, окупації. Найбільш успішно справлялися зі страшними викликами ті,

хто володів здатністю до комунікації з іншими, володів мовами, міг критично мислити, вмів швидко переключатися з одного виду діяльності на інший, мав кращу фізичну підготовку і багатший досвід, був компетентний у використанні інформаційно-цифрових технологій, обізнаний у техніці. Власне, це якраз ті компетентності, які декларують новітні українські освітні програми, де одним з пріоритетів є вміння навчатися протягом життя.

Незважаючи на багаторічну критику української системи освіти, слід відзначити те, що українські військові, які опановують військову науку у країнах НАТО, отримують високі оцінки від своїх західних колег. Так американський генерал Д. Болдуїн відповів в одному з інтерв'ю на запитання про рівень підготовки наших військових: «... Зараз пілоти починають тренування. Це займе трохи часу, але в них дуже добре виходить. Пілоти дуже добре тренуються, дуже добре підготовлені». Проте, невдовзі їх знов буде чекати перенавчання, адже технології вдосконалюються і розвиваються, мова вже йде про кібервійська, стратегічні автономні системи озброєння (бойові роботи) тощо. Дослідники у сфері військових технологій сьогодні звертають увагу на те, що одним із «трендів сучасного світу» вважається т. зв. «четверта індустріальна революція», що охопила всі галузі промисловості та сфери життєдіяльності людини. Термін «Індустрія 4.0» став використовуватися в якості синоніму нової промислової революції, суть якого полягає в тому, що сьогодні відбувається з'єднання матеріального світу з віртуальним, у результаті чого народжуються нові кіберфізичні комплекси, об'єднані в одну цифрову екосистему. Сучасна війна трансформується у ситуацію, коли на полі бою будуть воювати і знищувати противника автономні роботи, не залучаючи до цього людину. Це кардинально вплине на зміну природи війни, а також

відношення до неї як до соціального явища. Стратегічні автономні системи озброєння надають можливість планування операцій, масштаб яких не обмежений трудовими ресурсами. Один оператор-програміст, наприклад, здатний управляти великою кількістю автономних систем озброєння. Вони, фактично, індустріалізують війну, нададуть велику кількість небачених стратегічних можливостей, а також замінять на полі бою солдат і відповідну командну ланку, а також будуть завжди здатні брати участь у найризикованіших місіях. Все це можна визначити одним терміном – «Війна 4.0» [6].

Таких прикладів можна приводити безліч, головне полягає в тому, що технологічні зміни пришвидшилися в рази і диплом найпрестижнішого університету не гарантує актуальності отриманих знань навіть в найближчому майбутньому. Тому для того, щоб не втрачати позицій у середовищі тотальної конкуренції, існує нагальна потреба у навчанні протягом життя, що передбачає вивчення сучасного фахового досвіду та інновацій, розвиток творчих здібностей не тільки у вузькопрофільному контексті, а й будь-якій іншій ділянці людської діяльності.

Видатний український футбольний фахівець В.Лобановський любив повторювати: «... Тренер має вчитися все життя. Якщо зачерствів, перестав навчатися – отже, перестав бути тренером».

1. Харарі Ю. Н. *Ното Deus : За лаштунками майбутнього*. – Київ : BookChef; Форс Україна, 2018. – 510 с.

2. Харарі Ю. *Що 2050-й рік готує людству*. – Режим доступу : <https://zbruc.eu/node/82383>

3. Скиба М. *Майбутнє університетів – до чого готуватися українським вишам // Українська правда*. – 2018. – 5 грудня. – Режим доступу: <https://life.pravda.com.ua/columns/2018/12/5/234458/>

4. Баумейстер А. *Вступ до філософських студій*. – Київ : Інститут обдарованої дитини НАПН України, 2017. – 238 с.

5. Робінсон К., Ароніка Л. Ви, Ваша дитина і школа. – Львів : Літопис, 2018. – 240 с.

6. Мосов С.П., Гурак С.П. На горизонті війни 4.0 // Оборонний вісник. – 2020. – № 6. – С. 5-9.

7. Валерій Лобановський: безсмертні цитати великого тренера. Сьогодні День народження легенди. URL: <https://sportarena.com/uk/football/valerij-lobanovskij-bezsmertni-tsitati-velikogo/>

УДК 881/886

Костянтин Рахно

*доктор історичних наук, старший дослідник,
провідний науковий співробітник
Науково-дослідного сектору
етнографічної (антропологічної) керамології
Національний музей-заповідник
українського гончарства в Опішному
krakhno@ukr.net
ORCID: 0000-0002-0973-3919*

Степан Григорович Пушик

як дослідник «Слова о полку Ігоревім»

Стаття присвячена внескові українського письменника, фольклориста літературознавця Степана Григоровича Пушика у вивчення визначної пам'ятки киеворуської літератури – «Слова о полку Ігоревім». Одним із ключових питань її дослідження є встановлення вірогідного авторства. Попередні дослідники багато писали про можливе галицьке походження автора поеми, вказуючи на його панегірик галицькому князеві Ярославу Осмомислові, тепле ставлення до княгині Ярославни, обізнаність з галицькою топонімією та політичними справами, галицько-карпатські риси мови. Степан Пушик першим запропонував кандидатуру сина Ярослава Осмомисла та брата Ярославни – галицького князя Володимира Ярославича, що перебував при дворі князя Ігоря Святославича. Ця гіпотеза, підкріплена солідною аргументацією, здобула прихильність у багатьох дослідників і продовжує залишатися найвірогіднішою.

Ключові слова: Степан Пушик, «Слово о полку Ігоревім», проблема авторства, Володимир Ярославич, Галицьке князівство

The article deals with the contribution of the Ukrainian writer, folklorist and literary critic Stepan Hryhorovych Pushyk to the study of the monument of Kyivan Ruthenian literature – The Tale of Igor's Campaign. One of the key issues of her research is the establishment of probable authorship. Previous researchers have written a lot about the possible Halych origin of the author of the poem, pointing to his eulogy to the Halych prince Yaroslav Osmomysl, his warm attitude towards Princess Yaroslavna,

familiarity with Halych toponymy and political affairs, Galician-Carpathian features of the language. Stepan Pushyk was the first to propose the candidacy of Yaroslav Osmomysl's son and Yaroslavna's brother, Prince Volodymyr Yaroslavych of Halych, who was at the court of Prince Igor Sviatoslavych. This hypothesis, supported by solid arguments, has gained favour among many researchers and continues to be the most likely.

Key words: *Stepan Pushyk, The Tale of Igor's Campaign, the problem of authorship, Volodymyr Yaroslavich, Galician principality*

Говорячи про постать письменника, поета, фольклориста, літературознавця, кандидата філологічних наук Степана Григоровича Пушика (1944-2018), важко вимірювати її суто галицьким, прикарпатським масштабом, як це дехто робить нині. Про Степана Пушика слід мовити як про загальноукраїнського, а не вузькорегіонального діяча культури, як про людину, чиї наукові праці й фольклорні збірники стали внеском у культуру всієї України.

Одним із найбільших його наукових досягнень стало висунення, одночасно зі знаним фахівцем зі староукраїнської літератури Леонідом Махновцем і незалежно від нього, переконливої й обґрунтованої гіпотези про авторство «Слова о полку Ігоревім», а саме про кандидатуру князя Володимира Ярославича Галицького – брата Ярославни. Його батьком був оспіваний у поемі правитель Галичини Ярослав Осмомисл, а тестем – Святослав Всеволодович, на час написання поеми великий князь київський. 1166 року Володимира одружили за Святославою донькою Болеславою. Він був спадкоємцем престолу Галича та сином законної княгині Ольги Юріївни, доньки Юрія Довгорукого, що, починаючи з втечі в Польщу 1171 року, шукала притулку у родичів і друзів. Галицькі бояри підняли повстання проти її суперниці – Настаськи Чагрівни, винищили Чагрів, спалили на вогнищі саму Настаську, очевидно, як відьму, а її сина Олега ув'язнили, закликавши княгиню з сином повернутися. Проте насильницьке примирення, засноване на вбивстві коханки, було

нестійким, і вже через рік Ольга з сином мусили знов шукати притулок. Могутній князь Ярослав Осмомисл вимагав видачі втікачів, тому кожен недовгочасний протектор мусив, зрештою, просити їх шукати прихисток деінде. Ольга з сином, який на той момент, очевидно, вже став удівцем, побувала у свояка Ярослава Ізяславича в Луцьку, за що розлючений Осмомисл спалив два волинських міста, далі у свого брата Михайла в Торчеську, потім у Чернігові, в Святослава Всеволодовича – Володимирового тестя. З Чернігова Ольга повернулася у рідний їй Володимир-на Клязьмі, де й померла, а Володимир мусив знову помиритися з батьком. Проте за якихось сім років, близько 1180 року Ярослав знову прогнав законного сина. Він готував незаконного сина Олега Настасича на галицький престол. Володимир просив притулку у різних князів, близьких і далеких родичів, але всі вони, боячись гніву Осмомисла, не дозволяли йому довго залишатися на одному місці. Володимир побував у Романа Мстиславича Волинського, в Інгвара Ярославича Дорогобузького, у приятеля галицької династії Святополка Юрійовича Турівського, в Давида Святославича Смоленського, наприкінці у свого дядька, Всеволода Юрійовича Суздальського. Але тільки чоловік Володимирової сестри Ярославни, Ігор Святославич Новгород-Сіверський, не побоявся свого грізного тестя і дав утікачеві притулок, де Володимир пожив спокійно більше двох років, аж поки Ігореві не вдалося остаточно помирити батька з сином. Втім, Ярослав таки заповів своє князівство Олегові. За підтримки галицьких бояр Володимирові вдалося стати князем, але невдовзі він був ними скинутий. 1190 року після втечі з угорського полону Володимир, за сприяння Всеволода Суздальського, все ж утвердився на галицькому престолі [18, с. 143; 19, с. 181-195; 9, с. 40-79, 97-101, 224-237; 6, с. 94]. Леонід Махновець у своїй монографії «Про автора «Слова о полку

Ігоревім», надрукованій вже після статей Пушика, підійшов до питання авторства з точки зору дослідника літописів і знавця князівських генеалогій, показавши, що всі згадані в поемі князі траплялися Володимирі Ярославичу на життєвому шляху, є його близькими родичами, союзниками, детально описані місцевості він бачив сам, на власні очі [9].

Натомість Степан Пушик у своєму дослідженні «Криваве весілля на Каялі (слов'янська міфологія і «Слово о полку Ігоревім»)» прийшов до висновку про Володимирове авторство іншим шляхом – пишучи роман «Галицька брама», перекладаючи «Слово о полку Ігоревім» і бачачи подібність мови поеми до народних говірок населення Карпат – лемківських, бойківських, гуцульських. «... Записуючи галицькі пісні, казки та легенди, я помітив, що аналогічні слова й вирази є в героїчній поемі. Незабаром переконався, що в Карпатському регіоні практично є всі лексеми, які зустрічаються в «Слові о полку...», а сам видатний твір неначе дивиться в бік Дунаю і гір Угорських, тобто Карпат. Я став обережно запитувати знавців «Слова» і друзів, чи не міг бути автором «Слова» князь-вигнанець Володимир Галицький? Одні іронічно посміхалися, другі пропонували своє співавторство, треті відмовлялися друкувати мої розвідки, четверті робили все, аби праця про шедевр давньоруської культури не побачила світу, п'яті – літературні крадії, яких підловлено в плагіаті, – писали на мене численні пасквілі в десятки редакцій та установ...». Степан Пушик детально розглянув перебування Володимира Ярославича влітку 1184 року в Путивлі у свого шурина князя Ігоря, де він міг стати співправителем малолітнього Володимира Ігоревича, бо Ігор з дружиною сидів у Новгороді-Сіверському. Особливе тепле ставлення автора поеми до Ярославни може бути пояснене лише тим, що це його рідна сестра. Можливо, що

похід Ігоря мав на меті вибороти для Володимира Тмуторокань, на яку він мав права як нащадок Ростислава. Слід зауважити, що в XII – першій половині XIII століття там зберігалось руське населення. Відносини Володимира зі згаданими в поемі князями відповідають ставленню до них автора поеми. Степан Пушик також сміливо поставив питання про спільне авторство поеми та іншого твору киеворуської літератури – «Моління Данила Заточника», або ж «Слово Данила Заточеника, еже написа своєму князю Ярославу Володимировичю». Цього князя Пушик ідентифікував з Ярославом Осмомислом, а Данила вважав християнським іменем Володимира, що, перебуваючи у Володимиро-Суздальській землі, прагнув помиритися з рідним батьком після смерті матері. Така версія вченого, підкріплена глибоким аналізом тексту, має право на життя. На Галичині і в Прикарпатті є відповідники й багатьом язичницьким образам поеми, яку вчений тлумачить як крамолу, загрозу для тогочасної християнської церкви, «виклик церковникам». Оскільки Володимир, усупереч схваленню галицького боярства, жив з коханою попадею, яку забрав у чоловіка й мав від неї двох синів, можливо, тривалий час перебував серед язичників на півночі Русі, то він не міг співчувати християнським ідеям: «Йому миліші були боги слов'янські, ніж чужі, бо ж вони були більш людяні». Володимир також узявся виправдовувати в поемі Ігоря, платячи йому й сестрі любов'ю за любов, а честю за честь, з якою Ігор прийняв брата своєї дружини. При цьому вчений змалював князя Володимира Ярославича як незаперечного патріота: «Якщо поет починав пісню, радячись із Бояном, то й останнім зором він окинув Галицьку землю, де дівиці співають на Дунаї, а слава їх пісень в'ється аж до Києва» [19, с. 170, 177, 180-225]. Наукова праця Степана

Пушика, одного з будителів незалежності, стала однією зі знакових книг своєї доби.

Слід зауважити, що ця гіпотеза, як і багато інших у дослідженні поеми, мала своїх попередників, на що вказував і сам Степан Пушик [19, с. 180]. Вже один із засновників слов'янського мовознавства як науки, чех Йосеф Добровський вважав, що її автором був малорус або червонорус [29, с. 115-116]. Згодом галицький історик Антон Петрушевич дійшов думки про галицьке походження автора поеми [16, с. 31]. Що автор поеми безсумнівно був родом з Галичини і разом з донькою Ярослава Осмомисла потрапив до двору Ігоря, не сумнівався й історик Омелян Партицький [14, с. 102-107]. Схожі думки виникли і в галицького поета й літературознавця Василя Щурата, який виявив численні відповідності мові поеми у галицьких говірках [27, с. 5-6]. Поет Богдан Лепкий автором поеми теж вважав галичанина-князя [19, с. 181]. Проте це не було лише регіональним галицьким патріотизмом. Академік Олександр Орлов, у свою чергу, так само дійшов висновку, що автор мав потрапити на Новгород-Сіверщину разом з галицькою князівною Єфросинією Ярославною, що стала жінкою Ігоря. На користь цього він вказав на мову твору, особливе панегіричне відношення до Ярослава Галицького і близькість стилю до галицько-волинського літописання [12, с. 30-31; 13, с. 197-198, 204-205]. Цілком робочою тоді визнав цю гіпотезу академік Володимир Перетц [15, с. 45]. Філолог Микола Зарубін теж схилився до думки, що батьківщиною автора поеми була гірська частина руської Галичини [7, с. 149-150]. Згодом письменник і літературознавець Олексій Югов доклав особливих зусиль для підтримки версії про галицьке походження автора й самої поеми, звернувши увагу не лише на дифірамби Ярославові Осмомислові та ставлення до Ярославни, але й на численні

згадки про Карпати та Дунай, до якого зозулею летить Ярославна, щоб вмочити бебряний рукав у його воду [28, с. 130-133, 173, 205-208]. Одночасно історик Михайло Брайчевський, який підкреслив сліди безпосереднього знайомства з Галичем, численні топографічні подробиці, що стосуються населених пунктів Галицької землі, добру поінформованість автора в галицьких справах, включно з таємними, а також наявні тексти «Слова...» карпатсько-галицькі діалектизми [2, с. 234-239]. Проте його робота лишилася невиданою за життя вченого. Таким чином, роботи Махновця й Пушика продовжували певну сталу лінію дослідження, що на певному етапі включила в себе позицію тих дослідників, які визнавали автора поеми князем.

Публікації Пушика і Махновця вплинули навіть на видатного українського романіста Володимира Малика, який переробив свій роман «Черлені щити» і, видавши його під назвою «Князь Ігор», зробив автором поеми саме Володимира Галицького [8]. Схвалив дослідження Степана Пушика й письменник Микола Шудря [22, с. 4-5]. Спостереження Степана Пушика щодо можливого зв'язку співця Бояна з топонімікою Західної України [19, с. 224-225] знайшли продовження у роботах мовознавців Михайла Худаша [23, с. 44-45, 54], Валерія Васильєва [3, с. 340-342; 4, с. 128-130], Павла Чучки [25, с. 87; 26, с. 77-78], історика Ігоря Мицька [10, с. 124-126], підваживши тюркську етимологію імені. Серйозної наукової критики гіпотези не пролунало, за винятком статті Лева Дмитрієва, який був змушений визнати, що ціла низка фактів біографії Володимира Ярославича свідчить про те, що він дуже тісно пов'язаний із героями поеми та подіями доби поеми, тож не випадково те, що рівночасно з книгою Леоніда Махновця, незалежно від нього й один від одного, з'явилися ще праці, в тому числі Степана Пушика, в яких робиться спроба довести авторство Володимира. Але

Дмитрієв намагався його заперечити на підставі авантюрного характеру й начебто невисоких моральних якостей галицького князенка, котрий, за словами літопису, був охочий до чужих жінок і доньок [6, с. 94, 97, 102]. Однак Степан Пушик та Леонід Махновець свого часу слушно зауважили, що саме увага до краси жінок і відзначання їхньої вроди, крім Ярославни, сприйняття якої має зовсім інший характер, є важливою прикметною рисою автора поеми [19, с. 217; 9, с. 50-51, 234].

Поза межами України цю гіпотезу підтримав петрозаводський історик Валерій Семенов [20, с. 11-12, 19-20]. Проте найцікавішими є непрямі, посередні докази на користь гіпотези Степана Пушика, що з'явилися пізніше і походять від науковців, які не визнали Володимирового авторства. Зокрема, сходознавець і медієвіст Омелян Пріцак не підтримав кандидатуру Володимира Галицького, втім, не навівши суттєвих заперечень [18, с. 153], проте звернув увагу на епізод в Іпатіївському літописі під 1202 роком, який стосувався протистояння між ватажком бояр Володиславом Кормильчичем та волинським князем Романом Мстиславичем, що вирішив зайняти багатий Галич, не маючи на нього прав: «Малу же времени минувшю, и приведоша Кормиличича, иже бѣ загналъ великый князь Романъ не вѣры ради: славяху бо Игоревича. Послушав же ихъ галичкыи бояре, и послаша по нихъ, и посадиша и: в Галичѣ Володимера, а Романа во Звенигородѣ» [17, с. 481]. На думку Пріцака, йдеться саме про «Слово о полку», де наприкінці славиться саме один Ігоревич – Володимир. Володислав Кормильчич був, очевидно, сином галицького воєводи Коснятина Сірославича, що виступав вихователем княжого сина, отже, Володимира Ярославича Галицького. 1198 року після смерті Володимира багатий Галицький стіл залишився без спадкоємця, тому за

нього почали змагатися різні гілки роду Рюриковичів, а також Угорщина й Польща. Головним ворогом Романа Мстиславича стали Ігоревичі. Герой поеми Ігор Святославич, що князував у Чернігові, помер 1202 року, його спадкоємцем став представник іншої лінії чернігівської гілки Всеволод Святославич Чермний. Його брат Гліб заволодів Новгородом-Сіверським, а брат Мстислав став володарем Козельська. У новій політичній ситуації для Ігоревичів не було майбутнього в Чернігівській землі, їм залишилася лише приватна резиденція Ігоря, Путивль, де жила їхня мати Ярославна. Тому Ігореві сини вирішили спробувати щастя в Галичині, на яку вони мали права як онуки Ярослава Осмомисла. Володислав Кормильчич як ватажок боярської партії допомагав їм. Роман Мстиславич розцінив виголошення поеми як агітацію на користь Володимира Ігоревича, тому засудив на вигнання Володислава Кормильчича. Той опинився в Польщі, де зумів убити клин між двоюрідним Романовим братом, краківським князем Лешком Білим, та Романом. 1205 року волинський князь загинув у битві під Завихвостом. Через рік, коли велика коаліція руських князів подалася здобувати Галич, Кормильчич намовив галицьких бояр, аби ті таємно відрядили послів до табору союзників із запрошенням Володимира на галицький престол. Володимир негайно вирушив і, женучи ніч і день, дістався за добу до Галича, де його зразу проголосили князем. На престолі Володимир Ігоревич відтворив давню тетрархію Галицької землі. Він сам сів у Галичі, братові Роману передав Звенигород, другому брату, Святославу, – Перемишль, а своєму синові від Кончаківни, Ізяславу, – Тербовлю. Була зайнята й Волинь. Але 1208 року Роман Ігоревич відібрав у старшого брата Галич і разом зі своїм братом Святославом був змушений повернутися до антибоярської політики Романа Мстиславича. П'ятсот бояр було вбито,

немало повтікало, включно з Володиславом, який опинився в Угорщині. Галицька боярська фронда за підтримки угорського короля повстала й помстилася, повісивши двох Ігоровичів. Можливо, нащадками Володимира Ігоровича стали болохівські князі. Володислав Кормильчич проголосив себе князем Галича і, захоплений угорцями, загинув на засланні в Угорщині близько 1214 року. Рід Кормильчича разом з іншими боярами був покараний і зазнав вигнання у Карпато-Дністровські землі. Однак син Кормильчича Держикрай Володиславич 1223 року на чолі флотилії у тисячу лодій спустився до гирла Дністра, а звідти, діставшись гирла Дніпра, піднявся до Протолчого на півдні острова Хортиця, щоб допомогти руським князям і половцям у боротьбі з монголами [18, с. 21, 60, 141-152, 158-160, 172-175, 259-262]. Питання про взаємини й взаємозв'язки галицьких вигонців, болоховців, берладників, бродників і Тмуторокані поки що залишається відкритим і малодослідженим [21; 5; 1]. Хоча Прицакові не вдалося довести авторство Володислава Кормильчича, він, здається, натрапив на реальний слід поеми в галицькому літописанні, який говорить на користь гіпотези Пушика й Махновця.

Нарешті, важливим є мовний аргумент. Незважаючи на певні дрібні дискусійні деталі, вже неможливо досліджувати мову поеми без фундаментального дослідження лінгвіста Сергія Ніколаєва, зокрема його спостережень над стратифікацією діалектної лексики. Результати порівняння давньої пам'ятки з діалектами східнослов'янських мов дуже цікаві. У більшій частині тексту виявляється лексика, характерна для сучасних українських та прилеглих південно-західних російських (брянських і курських) говірок. Однак така лексика нечисленна або відсутня в тих фрагментах тексту, в яких рясніє лексика північно-західного і північного ареалів (псковських, новгородських і

західнотверських говірок). Істотно, що у «Слові» практично відсутня специфічна східноросійська та південно-східноросійська лексика. Цей нерівномірний розподіл лексем може бути пояснений лише екстралінгвістичними факторами [11, с. 141-150, 247-248]. І хоча Сергій Ніколаєв, слідом за поетом і літературознавцем Андрієм Черновим [24, с. 171-254], пробує серйозно розглядати кандидатуру князя новгородського і вщижського Володимира Святославича – сина Святослава Всеволодовича Київського [11, с. 604], значно вірогіднішою виглядає особистість, у мовленні якої однозначно поєднувалися обидва рідних йому діалекти – галицький і північний, а саме Володимир Ярославич, син галицького князя й суздальської князівни, що тривалий час мешкав і на Галичині, й на півночі Русі. Подальші студії над мовою поеми цілком можуть додатково підтвердити гіпотезу Степана Пушика.

Наукове подвижництво Степана Григоровича Пушика зрушило з місця чимало тем у царині киеворуської літератури, історії Київської Русі й руських князівств, слов'янської міфології, української етнографії та фольклористики. Його студії над «Словом о полку Ігоревім» проклали шлях до нових досліджень, спонукаючи не боятися дивитися на нібито достеменно знані речі під новим кутом зору, шукати власну путь у науці, відстоювати свої погляди. Гіпотеза про авторство галицького князя Володимира Ярославича здобула своїх прибічників і можливі підтвердження. Давня поема поволі розкриває таємниці, наближаючи мовознавців, істориків, фольклористів до істини.

1. Білецька О.В. Еволюція давньоруських міст Пониззя в другій половині XIV-XV ст. // Студії Кам'янець-Подільського Центру дослідження історії Поділля. – Кам'янець-Подільський : ОІУМ, 2005. – Т.1: Десятиріччю Центру дослідження історії Поділля присвячується. – С. 175-184.

2. *Брайчевський М.Ю. Автор «Слова о полку Игоревім» та культура Київської Русі. – Київ : Фенікс, 2005. – 552 с.*
3. *Васильев В.Л. Архаическая топонимия Новгородской земли: (Древнеславянские деантропонимные образования). – Великий Новгород : Издательство НовГУ имени Ярослава Мудрого, 2005. – 467 с.*
4. *Васильев В.Л. Славянские топонимические древности Новгородской земли. – Москва : Рукописные памятники Древней Руси, 2012. – 816 с.*
5. *Винокур І.С., Горішній П.А. Бакота. Столиця давньоруського Пониззя. – Кам'янець-Подільський : Центр Поділлєзнавства, 1994. – 362 с.*
6. *Дмитриев Л.А. Мог ли Владимир Ярославич Галицкий быть автором «Слова о полку Игореве»? // Русская литература. – 1991. – № 1. – С. 88–103.*
7. *Зарубин Н.Н. Заря утренняя или вечерняя?: (Из комментария к «Слову о полку Игореве») // Труды Отдела древнерусской литературы. – Москва-Ленинград : издательство Академии наук СССР, 1935. – Т. 2. – С. 95–155.*
8. *Малик В. Князь Ігор: Роман. – Київ : Український Центр духовної культури, 1999. – 416 с.*
9. *Махновець Л. Про автора «Слова о полку Игоревім». – Київ : видавництво при Київському державному університеті, 1989. – 264 с.*
10. *Мицько І. Болгарський царевич Боян на Волині // Старий Луцьк. Науково-інформаційний збірник. Випуск ІХ. Матеріали наукової конференції «Любартівські читання», м. Луцьк, 22-23 травня 2013р. – Луцьк : «Волинські старожитності», 2012. – С. 114-131.*
11. *Николаев С.Л. «Слово о полку Игореве»: реконструкция стихотворного текста. – Москва-Санкт-Петербург : Нестор-История, 2020. – 640 с.*
12. *Орлов А.С. Слово о полку Игореве. – Москва : издательство Т-ва «В.В. Думнов, насл. бр. Салаевых», 1923. – 56 с.*
13. *Орлов А.С. Слово о полку Игореве. – Москва-Ленинград : издательство Академии Наук СССР, 1946. – 215 с.*
14. *[Партыцкій Ом.]. Темни мѣстця въ «Словѣ о Пльку Игоревѣ» / Пояснивъ Ом. Партыцкій. Часть перша. – Львів : друкарня Товариства им. Шевченка, 1883. – 112 с.*
15. *Перетц В.Н. К изучению «Слова о полку Игореве». – Ленинград : издательство Академии Наук СССР, 1926. – 150 с.*
16. *Петрушевичъ А.С. Слово о полку Игоревѣ. Древне-русское эпическое стихотворение изъ конца XII столѣтія. Отдѣленіе 1.*

Текстъ. Слова исправленъ и раздѣленъ по стихамъ. – Львовъ : типографія Ставропигійского института, 1886. – 74 с.

17. *Полное собрание русских летописей. Т.2. Летопись по Ипатскому списку. Издание Археографической комиссии. – Санкт-Петербург : печатня В. Головина, 1871. – IX, 616, 33, 28, 12 с.*

18. *Прицак О. Коли і ким було написано «Слово о полку Ігоревім». – Київ : Обереги, 2008. – 359 с.*

19. *Пушик С. Дараби плывуть у легенду. – Київ : Радянський письменник, 1990. – 334 с.*

20. *Семенов В. Возвращение: эссе. – Петрозаводск : Файн Лайн, 1996. – 42 с.*

21. *Тельнов Н., Степанов В., Руссев Н., Рабинович Р. «...И разошлись славяне по земле». Из истории Карпато-Днестровских земель VI-XIII вв. – Кишинев : Высшая Антропологическая Школа, 2002. – 240 с.*

22. *Ткач М. «Слово о полку Ігоревім» (графічна реконструкція, переклад, словник-довідник). – Київ : Перун, 2008. – 224 с.*

23. *Худащ М.Л. Українські карпатські і прикарпатські назви населених пунктів: Утворення від слов'янських автохтонних відкомполитних скорочених особових власних імен. – Київ : Наукова думка, 1995. – 364 с.*

24. *Чернов А.Ю. Хроники изначного времени. «Слово о полку Игореве»: текст и его окрестности. – Санкт-Петербург : Вита Нова, 2006. – 480 с.*

25. *Чучка П. Прізвища закарпатських українців: Історико-етимологічний словник. – Львів : Світ, 2005. – 704, XLVIII с.*

26. *Чучка П. Слов'янські особові імена українців: історико-етимологічний словник. – Ужгород : Ліра, 2011. – 432 с.*

27. *Щурат В. Слово про похід Ігоря Святославича: Поема XII в. – Львів-Київ : видавництво «Українська книжка»; книгарня товариства «Вернигора», 1907. – 41 с.*

28. *[Югов А.] Слово о полку Игореве / Перевод, комментарии и статьи Алексея Югова. – Москва : Московский рабочий, 1975. – 272 с.*

29. *Ягич И.В. Письма Добровского и Копитара в повременном порядке. // Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской академии наук. – Санкт-Петербург : типография Императорской академии наук, 1885. – Том XXXIX. – CVII, 751 с.*

УДК 35.082.4:316.27+1:316.3(091)

Володимир Сабадуха

*доктор філософських наук, професор
кафедри суспільних наук
Івано-Франківського національного
технічного університету нафти і газу
ukrainian_idea@ukr.net
ORCID: 0000-0001-9208-2661*

Олексій Сабадуха

*кандидат філософських наук, доцент
кафедри соціальної психології
та соціального забезпечення
Державний університет
«Житомирська політехніка»
ov_sabadukha@ukr.net
ORCID: 0000-0002-7227-1278*

Ярослав Мельник

*кандидат філологічних наук, доцент кафедри
загального та германського мовознавства
Прикарпатського національного
університету імені Василя Стефаника
mel.jaroslav@gmail.com
ORCID: 0000-0001-5511-1881*

**Принцип ієрархії:
філософська, психологічна та соціологічна інтерпретація**

У статті проаналізовано зміст принципів ієрархії та рівності у контексті сучасних філософських, психологічних та соціологічних проблем. Виявлено, що принцип ієрархії у середньовічній філософії означав наростання духовного потенціалу людини, її здатності контролювати природні потреби. З'ясовано причини відмови від принципу ієрархії в епоху Просвітництва та під час Великої

французької революції. Доведено, що концепт "кожна людина – особистість" сформульовано на основі спрощеного розуміння принципу рівності. Доведено, що утвердження принципу рівності пов'язане із впливом колективного несвідомого на свідомість філософів. З'ясовано причини, що викликають інтелектуальне й соціально-психологічне непорозуміння щодо принципу ієрархії. Обґрунтовано, що принцип ієрархії має універсальний характер: пояснює структурність форм руху матерії, зокрема суспільного буття, ієрархію психічних явищ та людських цінностей тощо. Проблему рівності та ієрархії знімає принцип служіння, який має бути соціально-політичною основою буття. Висвітлено, що принцип ієрархії був конститутивною основою людських якостей, це усвідомлювали Платон, Діонісій Ареопагіт, Р. Генон, С. Франк, М. Шелер. Сформульовано онтологічний, метафізичний, соціально-філософський, філософсько-антропологічний, моральний підходи до розуміння принципу ієрархії.

Ключові слова: ієрархія, рівність, ступені духовного розвитку людини, особистість, свобода, справедливість, колективне несвідоме, служіння, публічна політика

The article analyzes the content of the principles of hierarchy and equality in the context of modern philosophical, psychological and sociological problems. It was revealed that the principle of hierarchy in medieval philosophy meant the growth of a person's spiritual potential, his ability to control natural needs. The reasons for abandoning the principle of hierarchy in the Enlightenment era and during the Great French Revolution are clarified. It is proved that the concept "every person is an individual" is formulated on the basis of a simplified understanding of the principle of equality. It is proven that the affirmation of the principle of equality is connected with the influence of the collective unconscious on the consciousness of philosophers. The reasons that cause intellectual and socio-psychological misunderstanding regarding the principle of hierarchy have been clarified. It is substantiated that the principle of hierarchy has a universal character: it explains the structure of forms of movement of matter, in particular social existence, the hierarchy of mental phenomena and human values, etc. The problem of equality and hierarchy is removed by the principle of service, which should be the socio-political basis of existence. It is highlighted that the principle of hierarchy was the constitutive basis of human qualities, Plato, Dionysius the Areopagite, R. Guenon, S. Frank, and M. Scheler were aware of this. Ontological, metaphysical, socio-philosophical, philosophical-anthropological, moral approaches to understanding the principle of hierarchy are formulated.

Key words: hierarchy, equality, degrees of spiritual development of a person, personality, freedom, justice, collective unconscious, service, public policy

Постановка проблеми. Глобальна та багатоаспектна криза нашої цивілізації, від якої застерігали провідні мислителі у кінці ХХ ст., стала реальністю. До екологічної, економічної, демографічної кризи додалися кровопролитні війни. У пошуках першопричин та витоків, а відповідно гіпотетичних сценаріїв виходу з цих біфуркаційних зон необхідно

здійснити досить складні інтелектуальні препарації. Наразі зазначимо, що попередній досвід подібних пошуків вивів дослідження, з одного боку, у соціальну сферу, а з іншого – у сферу індивідуального й колективного несвідомого. Саме у цих сферах приховані першопричини глобальної кризи.

За висновками французького філософа А. Бадью, ХХ століття "розвивалося" під гаслом рівності [2, с. 122], а тому принцип ієрархії втратив валідність і опинився на маргінесі суспільної й філософської думки. Він часто необгрунтовано асоціюється з антигуманізмом, а тому своєю складністю і контраверсійністю відлякує філософів, правознавців, соціологів, психологів, не кажучи про пересічну людину. Крім цього, залишається недослідженим зв'язок принципу ієрархії з людськими здібностями, принципом рівності та суспільним буттям людини. Проблема ієрархії для сучасної філософії та інших гуманітарних наук опинилася у зоні недосяжності. Утім, філософія античного світу тлумачила людську сутність саме на основі цього принципу. Так, Конфуцій, Платон, Аристотель, неоплатоніки стояли на позиціях інтелектуально-психологічної диференціації й виокремлювали різні типи людини. Середньовічні філософи використовували цей принцип для обгрунтування ступенів духовного розвитку людини: *тілесна, зовнішня й духовна людина*. Принцип інтелектуально-психологічної ієрархії відіграє конструктивну роль у німецьких містиків, романтиків, німецькій класичній філософії й філософії Ф. Ніцше [11, с. 161-221]. Протест проти цього принципу почався в епоху Відродження. В епоху Просвітництва філософською й суспільною свідомістю остаточно оволодіває принцип рівності.

У Новітній час проблема ієрархії була предметом дослідження таких філософів як: Н. Гартман, Р. Генон, М. Бердяєв, П. Тілліх,

С. Франк, М. Шелер та ін. Незважаючи на певний прогрес в осмисленні принципу ієрархії, рівень філософського аналізу виявився недостатнім, був позбавлений смислового наповнення. Така ситуація не випадкова. Так, М. Розов виокремлює сім проблем, які перебувають на периферії філософської свідомості. Чотири з них тісно пов'язані з проблемою ієрархії, а саме: *як поєднати життя, орієнтоване на задоволення, і розумне життя; якими мають бути відносини різних класів і верств у суспільстві; якою має бути ідеальна духовна ієрархія; чи можливе поєднання волі й благодаті в людській життєдіяльності* [10, с. 590].

Мета: здійснити цілісний філософський аналіз принципу ієрархії. Це передбачає виконання таких завдань: по-перше, проаналізувати генезу принципу ієрархії в філософії, соціології та психології; по-друге, довести його конструктивний вплив на розуміння людської сутності; по-третє, обґрунтувати необхідність відродження принципу духовної ієрархії.

Виклад основного матеріалу. Еволюцію принципу ієрархії в стародавній та середньовічній філософії частково досліджено в монографії "Метафізика суспільного й особистісного буття" (2019) [11, с. 110–145]. Складність дослідження полягає в тому, що у філософії не сформувалося усталеного підходу до розуміння принципу ієрархії, а тому будемо спиратися на логіку аналізу цього поняття в історії філософії.

Теоретичним джерелом цього принципу приймаємо роздуми Діонісія Ареопагіта, який на основі ідеї Платона про очищення виокремив три ступені духовного розвитку людини. *Перший – ті, хто очищуються, це індивіди, які залишаються на тілесному рівні існування (зовнішня людина). Другий – очищені, які вже мають досвід подолання тілесних потреб. Третій – святі, монахи, які досягли очищеної*

чистоти [8, с. 695–697], здобули сокровенне знання [8, с. 577] й пізнали істину [8, с. 583]. Принцип ієрархії в Діонісія має онтологічний характер й охоплює як земне, так і небесне життя. Тома Аквінський підсумував ієрархічний підхід до розуміння людських якостей у вислові: "Якісь створіння називаються вищими відповідно до того, що вони є досконалішими у благоді" (I: 183-184), тобто духовно є більш досконалішими, а тому нижчі створіння мають підкорятися вищим.

Середньовічні філософи продовжили традицію стародавньої філософії й доводили, що сутність людини ієрархічна. Це накладало відбиток на життєдіяльність як окремого індивіда, так і суспільства. Принцип ієрархії означав нарощування духовного потенціалу людини, здатності контролювати власні тілесні потреби, а також лежав в основі середньовічної антропомірної легітимності, що було моральною основою претензій духовенства на соціальне домінування.

До епохи Просвітництва принцип ієрархії виконував функцію методологічного підґрунтя у розумінні людини й буття, але у світоглядних пошуках філософів-просвітників він зазнає критики. Поступово ієрархічний принцип не витримує конкуренції і під час Великої французької революції стає втіленням антигуманного ставлення до людини та підґрунтям критики в антигуманізмі. Заперечення принципу ієрархії відбувалося у рамках абсолютизації принципу рівності. В його контексті було сформовано концепт "кожна людина – особистість", який за своєю сутністю є ціннісним судженням. Це стало світоглядно-філософським підґрунтям зростання соціальної активності посередньої людини, розвитку принципу рівності та його поширення в суспільній свідомості. Підкреслимо, що принцип рівності не розв'язав суперечностей людського буття, а спричинив нові, що призвело до поширення ідей марксизму (абсолютизація ролі народних

мас), панування лібералізму (абсолютизація свободи, формальної рівності). Привабливість ціннісного судження "кожна людина – особистість" полягає у наступних положеннях: по-перше, заперечує важкий для психологічного сприйняття принцип ієрархії й створює ілюзію рівності; по-друге, нівелює самооцінку і вимогливість людини до себе, нехтує моральними принципами; по-третє, проголошує "ідеали", досягнення яких не потребує самовдосконалення ("ідеалом" стала посередність); по-четверте, надає соціальної повноцінності зухвалим, пересічним й аморальним особам. Завдяки концепту "кожна людина – особистість" відбулася легітимація посередньої людини, яка на основі такого світоглядного перевороту отримала право на соціальну увагу і відповідно на владу.

Відмова від принципу духовної ієрархії означала заперечення середньовічної ідеї особистості як досконалої людини. Філософія, знищивши ієрархічний підхід до розуміння людини, спричинила розвиток деструктивного напрямку ("кожна людина – особистість"). У результаті цього втрачається пріоритет інтелекту, духовності, відповідальності, а ідея "homo spiritus" (людина духовна) стала предметом філософської й соціальної критики. Це призвело до того, що посередня людина стала суб'єктом діяльності у царині філософії. Під тиском цього концепту гуманітарні науки й суспільство змінили стратегічний напрям розвитку.

Філософи принцип ієрархії використовують для пояснення онтологічних проблем світоустрою та структури буття. Так, Ф. Енгельс послуговується цим принципом для класифікації форм руху матерії: механічна, фізична, хімічна, біологічна, соціальна [17, с. 67-71]. Н. Гартман продовжив розвивати цю ідею. Аналізуючи структуру буття, він доводить, що воно має ієрархічний характер: нижчий ступінь

буття перебуває в матерії, а вищий – у душі. Кожний зі ступенів має власні закони й принципи [5, с. 322], які є достатньо автономними, бо мають власну детермінацію. Вищі рівні не можуть існувати без нижчих, тоді як останні здатні до самостійного існування. Буття в Н. Гартмана постає як ієрархічна цілісність нижчих та вищих його форм і може бути збережене лише завдяки рівновазі між різними його структурними рівнями. Філософ доходить висновку, що хибні всі наявні картини світу: як "метафізика знизу", так і "метафізика зверху" [5, с. 322].

На основі принципу ієрархії Н. Гартман осмислює структурність людського й суспільного буття. Серед сукупності цінностей філософ віддає пріоритет етичним. Моральні цінності є вищими. Зречення від них на користь власної зацікавленості є моральним занепадом [6, с. 293]. Принцип ієрархії частково відроджується на поч. ХХ ст., коли маси, керовані посередньою людиною, починають домінувати на арені історії, що призводить до тотального хаосу. Відбувається жовтневий переворот у Росії, і негативні прояви панування мас стають очевидними. М. Бердяєв доходить висновку, що в суспільстві завжди відбувається боротьба хаотичного начала з ієрархічним [4, с. 483-491]. Філософ усвідомлював роль ієрархії в конституюванні суспільства, але розрізняв ієрархію духовну й соціальну і пріоритет віддавав духовній [3, с. 83].

У ситуації початку домінування народних мас окремі європейські філософи у 20-х рр. ХХ ст. переживають прозріння. Так, Р. Генон стверджує: по-перше, ієрархія є нормальним станом буття, він критикує "профанну філософію" за те, що вона знищила цей принцип [7, с. 115]; по-друге, заперечення ієрархії є результатом панування несвідомого [7, с. 137], а також посередньої людини та

матеріалістичного світогляду [7, с. 142]. Філософ поділяє думку Платона і узагальнює свої роздуми у судженні: "Думка більшості може бути тільки вираженням некомпетентності..." [7, с. 140]. Принцип ієрархії Р. Генон вважає ознакою "нормального порядку", а змістом ієрархії є єдність [7, с. 143]. Егалітаризм є запереченням будь-якої ієрархії, але в суспільстві потаємно існує номенклатурна ієрархія. Відсутність ієрархії веде до хаосу. "Вихід із хаосу, – вважає філософ, – може бути лише один: відновлення істинної інтелектуальності та становлення нової еліти..." [7, с. 147]. Варто визнати актуальність таких узагальнень. Людство досі не знайшло аргументів для конструктивного заперечення спрощеного підходу до розуміння принципу рівності.

Проблему ієрархії С. Франк виводив з природи суспільства, яке функціонує як жива система завдяки ієрархічному началу володарювання й підкорення. Ієрархічна структура суспільства є умовою його єдності. Для того щоб суспільство було цілісним, "єдність має поставати як ієрархічно вища владна інстанція..." [14, с. 119]. Філософ розглядає принцип ієрархії як закономірну потребу суспільної організації, умову її єдності, витoki якої перебувають у принципі *служіння*, яке вважав одним із начал духовного життя. Уособленням цього принципу у С. Франка є духовна аристократія. Суспільство, визнаючи її владу, свідомо й підсвідомо відтворює її цінності, життєві принципи, спосіб життя. Суспільне й державне будівництво – це завжди духовне керівництво на основі ідей, що народжуються "вгорі". "Морально визначальні й формувальні ідеї йдуть, як усі ідеї, згори вниз, від духовних вершин до духовних низів" [14, с. 121].

Спостерігаючи реалізацію ідеї розподільної рівності в радянській Росії, С. Франк усвідомлював її трагічні наслідки, а тому мав право на

висновок: "Членів суспільства слід розподіляти за різними шаблями суспільної драбини відповідно до <...> їхньої придатності та вправності в боголюдській справі суспільного будування, й ідеалом тут є не мінімум, а максимум диференціювання й ієрархізму" [14, с. 122]. Отож філософ розвиває погляди Платона й М. Бердяєва щодо ізоморфізму між структурою внутрішніх якостей людини і структурою соціуму. Розподіл громадян за різними шаблями суспільної ієрархії, на думку мислителя, має відбуватися відповідно до їхніх духовних якостей.

С. Франк стурбований проблемою: якщо принципу духовної ієрархії має належати пріоритет, то яке місце має належати рівності як іншому принципу? Філософ обґрунтовував принципово інше розуміння рівності. Принцип рівності означає рівність обов'язків громадян, що є наслідком принципу "noblesse oblige" (становище зобов'язує) [14, с. 123]. Така рівність є онтологічною ознакою буття, що підносить й ошляхетнює всіх членів суспільства. Такий підхід до рівності С. Франк називає *аристократичним* (кожен усвідомлює себе вільним учасником спільної справи), що веде до солідарності в суспільстві й відповідає християнським цінностям. Рівність в онтологічному сенсі постає у філософа як "загальність служіння" [14, с. 124]. Усі однаково покликані до вільного й свідомого служіння суспільству, а тому мають рівні права на участь у загальній справі. Відтак сутністю рівності та духовної ієрархії є **служіння**. Підсумовуючи погляди С. Франка, зазначимо, що проблему духовної ієрархії та рівності може бути розв'язано на основі служіння як онтологічного начала буття.

Висновки С. Франка певним чином збігаються з роздумами німецько-американського теолога й філософа П. Тілліха про суспільне життя, яке постає як піраміда "рівнів буття" [13, с. 19]. При цьому представники вищих рівнів, хоч і мають досконалі якості, але їх

кількість менша, а представники нижчих рівнів не такі досконалі, але їх більше. Між ними точиться прихована або відкрита боротьба в усіх сферах суспільного життя – від економічної до світоглядної.

Філософія М. Шелера пронизана ідеєю ієрархії, яка охоплює знання та людські якості. Так, метафізика є знанням про способи людського буття – сутнісне знання. Її предметом є буття людини у світі. Інший рівень – це знання заради панування людини над природою [15, с. 7]. Філософ встановлює ієрархію духовних функцій людини. Перша – безкорислива любов людини до світу. Друга – здатність відрізнити сутність від наявного буття [15, с. 29]. У контексті запропонованої розвідки підкреслимо: принцип духовної ієрархії проявляється саме в здатності відрізнити сутність від існування.

На основі цих функцій М. Шелер здійснює конститутивне визначення людини: "Людина є істота *піднесена* й така, що *підноситься* в собі та над усім життям та його цінностями <...> істота, в якій психічне *звільнилося від служіння* життю й ошляхетнилося, трансформувавшись у «дух», у той самий дух, якому тепер і в об'єктивному, і в суб'єктивно-психологічному сенсі слугує саме «життя»..." [15, с. 30]. На реалізацію такого змісту людської сутності мають працювати освіта і знання. Філософ визначає вищі цілі, яким має бути підпорядковане знання: по-перше, цілісному розвитку особистості; по-друге, становленню суспільства; по-третє, знання заради гармонізації відносин людини з природою [15, с. 41-42]. Мислитель аргументовано доводить, що західний світ, на жаль, сконцентрував увагу на знаннях заради панування над природою, що призвело до втрати потреби духовного вдосконалення людини.

Основним філософським завданням сучасної йому епохи М. Шелер вважав створення *філософської антропології*. У цьому

контексті він виокремлює п'ять основних напрямів розуміння людської сутності: релігійний; homo sapiens (який встановив відмінності між людиною й твариною, проголосивши здоровий глузд конститутивним принципом світу); homo faber (людина, сутність якої визначається емоціями, почуттями, підсвідомим); людина як тупиковий напрям людської еволюції, яка приречена на вимирання (Теодор Лессінг); ідея надлюдини (Ф. Ніцше) [15, с. 74-93]. М. Шелер переосмислює наявні погляди і започатковує власну концепцію. Людина має спиратися на *особистісну каузальність*. Взірцями такого підходу філософ вважає діяння героїв і геніїв. "Історія на підґрунті цієї антропології сама собою стає монументальною статуєю «духовного образу» героїв та геніїв, або, висловлюючись мовою Ніцше, «вищих екземплярів» людського роду" [15, с. 96]. Отже, з позиції М. Шелера, особистості й генії є втіленням духовної ієрархії – уособленням власної причинності.

Логічним узагальненням роздумів М. Шелера є думки про спасіння. У людини має з'явитися любов до власного спасіння, що філософ називає "*справжнім само-любством*" [16, с. 349]. Філософ проводить розмежувальну лінію між *самолюбієм* (егоїзмом) і *само-любієм*. Само-любіє починається з того, що людина починає дивитися на себе очима Бога, а з філософської точки зору – з позиції універсуму [16, с. 349]. Це має сприяти духовному народженню людини, вона має зненавидіти свій егоїзм і породити у собі любов до світу. Любов у філософа має *особистісний* зміст [16, с. 355]. "Ordo amoris є серцевиною світопорядку..." [16, с. 352], тож постає *конститутивним началом буття*.

Незважаючи на зусилля М. Бердяєва, М. Гартмана, Р. Генона, С. Франка, М. Шелера та ін. філософів, ідея духовної ієрархії в епохи Модерну й Постмодерну виглядає архаїчною. Постає справедливе

запитання: чому принцип духовної ієрархії не отримав логічного розвитку? Відповідь знаходимо в українського філософа Є. Маланюка: принцип ієрархії бере людину в інтелектуально-психологічний полон і вимагає самоозначення [9, с. 76]. Незважаючи на те, що цей принцип у античності й Середньовіччі існував як аксіома, у модерний час його намагаються знищити. У кожен епоху його треба доводити знову [9, с. 72]. На тлі сказаного зазначимо, що ідеї духовної ієрархії немає альтернативи, а її визнання створить умови для реалізації інших принципів буття.

Отже, можемо узагальнити: видатні світові й, зокрема, українські філософи відстоювали об'єктивний зміст та актуальність принципу ієрархії. Вони усвідомлювали руйнівний характер спрощеного розуміння принципу рівності, під гаслами якого відбувався розвиток ХХ ст. Підсумовуючи генезу принципу ієрархії, зауважимо, що він є ключовим вузлом проблем: аксіологічних та онтологічних (М. Гартман), соціально-філософських (Р. Генон, М. Бердяєв, С. Франк), філософсько-антропологічних (М. Шелер). На цьому підґрунті стверджуємо, що принципом духовної ієрархії не можна ігнорувати та скасувати, оскільки він є безперечною онтологічною умовою буття.

Подані вище ідеї вимагають визнати принцип духовної ієрархії за конститутивне начало людської сутності та суспільного буття. Достатньо переконливим доказом є те, що на цьому робили акцент видатні філософи минулого. Незважаючи на специфіку історичних епох та еволюцію філософських поглядів на людину від Конфуція до сучасності, частина філософів виокремлює три або чотири ступені духовного розвитку людини, між якими є змістовна кореляція, що дозволило сформулювати метафізичну теорію особистості. Людина в

процесі соціально-політичного та інтелектуально-психологічного розвитку може пройти чотири ступені духовного становлення: залежна особистість, посередня особистість, зріла особистість і геній. Для людини нижчого ступеня характерна залежність від своїх природних потреб і зовнішніх умов життєдіяльності, вона залишається під впливом індивідуального й колективного несвідомого. Для людини посереднього ступеня розвитку характерною ознакою є пристосування до чинних соціально-політичних умов, наукових парадигм, світоглядних поглядів з метою отримання вигоди. Індивід цього ступеня намагається маніпулювати свідомістю інших людей, хоча сам часто перебуває у залежності від свого та колективного несвідомого. Сутність зрілої особистості полягає в тому, що вона здатна розв'язувати проблеми в межах чинної соціально-політичної, технологічної, наукової парадигми, має чітку систему моральних цінностей і живе відповідно до них, незважаючи ні на що. Вона не відокремлює своє життя від суспільства, виконуючи свої зобов'язання незалежно від зовнішніх факторів. Для зрілої особистості істиною є обов'язок, мораль, благо Іншого. Суттєва ознака генія полягає в тому, що він здатний інтелектуально генерувати та започаткувати якісно нову парадигму в науці, суспільному та духовному житті. Життєдіяльність генія можна охарактеризувати через поняття "самобуття", оскільки він для своєї життєдіяльності не потребує додаткових умов, навпаки – своїм способом життя творить світ [11, с. 297-328].

Метафізична теорія особистості побудована на єдності принципів субординації (духовної ієрархії) та координації (соціально-правової рівності). Особистість заперечує не лише рабовласницьке, а й будь-яке класове суспільство, максимально протистоїть природному існуванню людини й відображає її прагнення до всезагального буття.

Запропонована теорія особистості поєднує в собі принципи ієрархії та рівності й орієнтує на те, щоб людина керувалася розумом, контролювала природні потреби тіла, спонукалася до діяльності й прагнула духовної досконалості.

Засади суспільного буття, які сьогодні лежать в основі новоевропейської парадигми мислення й буття, вичерпали свій онтологічний, конструктивний ресурс. Доказами цього є: екзистенційний вакуум, зростання соціально-психологічного хаосу, антрополого-глобальна катастрофа та ін. Єдиним виходом із парадигмальної кризи є зміна первоначал буття й стратегії розвитку. З цього приводу М. Розов зазначив: "Будь-яке суспільство, що перебуває в значній стратегічній кризі через виснаження домінуючої динамічної стратегії і не здатне сформувати нову динамічну стратегію, буде зруйноване" [10, с. 630]. Додамо, що цей висновок маніфестує не стільки локальний, скільки глобальний характер. З одного боку, маємо застарілі принципи й стратегії, а з іншого – так звана демократія *de facto* є популістською, хамсько-деструктивною. Посередня людина актуалізувалася і вдосконалила навички глобального маніпулювання заради власного самоствердження й вигоди.

Слід визнати, що принцип духовної ієрархії впродовж тривалого часу лежав в основі розуміння людської сутності й буття. Можна обмежитися думкою, що він пов'язаний з класовою структурою суспільства, але це буде спрощений підхід. Безумовно, принцип духовної ієрархії використовувався панівними класами й Церквою для утримання та зміцнення своєї влади, але його загальним призначенням для всіх часів і народів є подолання хаосу в суспільстві та підкреслення ролі й значення людських здібностей у життєдіяльності людини.

Сьогодні значущість цього принципу полягає в тому, що він доводить необхідність пріоритету духовного над матеріальним.

Складність проблеми духовної ієрархії полягає ще й у тому, що вона не лише породжує когнітивний дисонанс між базовими поняттями епохи модерну й постмодерну (рівність, свобода, справедливість), а й формує новий вузол суперечностей: метафізичних (вимагає переосмислювати взаємовідносини між матеріальним та духовним); філософсько-антропологічних (потребує переосмислення чинних філософських концепцій людини); соціальних (спонукає переглядати погляди на соціальну ієрархію і відносини між класами і верствами); психологічних (потребує переосмислення відносин між свідомим і несвідомим і шукати шляхи підпорядкування несвідомого свідомому); соціально-психологічних (вимагає подолання тиску колективного несвідомого на свідомість окремого громадянина); правових (поєднання рівності й ієрархії).

З позиції метафізичної теорії особистості та ідеї К. Юнга про колективне несвідоме, філософська думка потрапила під вплив ціннісного судження "кожна людина – особистість", яке є продуктом саме колективного несвідомого. Парадокс полягає в тому, що в історії філософії немає такої праці й такого філософа, який би довів, що кожна людина за своєю сутністю є особистістю. До кожного треба ставитися як до особистості, що є абсолютним моральним законом. Причиною ж ігнорування філософами принципу ієрархії є залежність від власного й колективного несвідомого, панування матеріалістичного світогляду та одновимірного мислення. На цьому тлі принцип духовної ієрархії вимагає відмови від панівних світоглядних, соціально-філософських, філософсько-антропологічних поглядів.

Узагальнимо наявні у філософії та психології тлумачення принципу ієрархії. Зазначений принцип має універсальний характер, бо відображає структурність світобудови (ієрархію форм руху матерії), соціуму, свідомості, цінностей, предметно-практичної діяльності й людської психіки. Останнє знайшло відбиття в психоаналітичній теорії З. Фрейда: несвідоме (Ід), Его, Суперего. У нейропсихології вчені виокремлюють структуровані системи нейронних мереж, що є доказом (ілюстрацією) принципу ієрархії [12]. Психологічна значущість принципу ієрархії полягає в тому, що він встановлює зв'язок між тілесним і духовним буттям людини: наскільки вона здатна контролювати тілесні потреби, підпорядковувати їх розуму й моральному закону.

У контексті сказаного виокремимо такі аспекти принципу ієрархії. *Психологічний*: наростання свідомого компонента в діяльності людини й подолання влади індивідуального й колективного несвідомого, інакше кажучи, мінімізація залежності від несвідомого компонента суспільного буття. *Соціально-філософський*: здатність людини й суспільства ставити під контроль природні потреби і діяти заради суспільного інтересу, який підпорядковує собі конкретне (тілесне, Его). Загальне в цьому підході постає кроком до опанування колективного несвідомого. Зміст запропонованого підходу полягає в тому, що без такого формату інтерпретації загального антропогенну катастрофу не подолати. *Інтелектуальний*: знаходить відбиття в мисленні: частина індивідів оперує переважно побутовими словами, інша – науковими поняттями, третя – філософськими категоріями, а четверта – символами, на рівні вищої абстракції. Від ступеня до ступеня зростає масштаб мислення: від повсякденних проблем до глобальних [11, с. 313-315].

На основі наведених роздумів сформулюємо такі підходи до визначення принципу ієрархії. *Онтологічний*: спадання матеріальних (соціально-економічних) детермінант у розвитку людини й суспільства і наростання духовних, що веде до зміни детермінації. Матеріалістичний детермінізм сьогодні вичерпаний. Орієнтація на духовне вимагає телеологічного детермінізму, який має стати принципом життєдіяльності людства в умовах глобалізації. *Метафізичний*: орієнтує на необхідність пріоритету духовного (розуму, свідомості, самосвідомості) над матеріальним. *Соціально-філософський*: пріоритет особистості в усіх сферах суспільного буття, що знайшло відбиття в законі: "Особистість – принцип буття". *Філософсько-антропологічний*: особистісна каузальність як конститутивне начало людського буття. *Моральний*: від групової моралі до категоричного імперативу, зростання масштабу відповідальності від повсякденної до глобальної.

Щоб збагнути причину, чому принцип духовної ієрархії викликає інтелектуальне непорозуміння, психологічний, соціальний та науковий спротив, зазначимо, що в умовах знеособленого суспільства принцип духовної ієрархії зазнав спотворень, а ідея рівності постала "опозицією" принципу ієрархії. Вимога рівності – це емоційний, соціально-політичний протест спотвореній ієрархії, яку реалізовує посередня людина. Ієрархія передбачає чесність і об'єктивність, вона має бути обґрунтованою й відкритою, що потребує поєднання з принципом рівності, і повинна бути підкріплена відповідними інтелектуальними й моральними якостями. Для реалізації принципу чесної ієрархії необхідне виконання таких умов. *Перша*. Наявність теорії особистості, яка б поєднувала у собі принцип ієрархії і принцип рівності. Запит суспільства на розуміння людської сутності. *Друга*. Запровадження

суспільної й державної практики "Хто є хто". Кожний про кожного все знає, що передусім стосується публічних осіб. Це сприятиме формуванню нової комунікативної реальності, пріоритет у якій належатиме особистості, що можливо лише за наявності критичної маси особистостей. *Третя*. Соціальна ієрархія має бути відбиттям особистісної нормальності (легітимація принципу ієрархії, конкурси на посади, колегіальне управління поєднане з принципом ієрархії). *Четверта*. Зростання рівня свідомості народних мас. Концепт "кожна людина – особистість" помістив людей у печеру несвідомого існування. Людина бачить лише видиме і не бачить сутності. Нова комунікативна реальність й особистісна нормальність мають породити телеологічну детермінацію.

Висновки. Принцип духовної ієрархії є метафізичним принципом буття. Всі інші принципи суспільного буття (рівність, свобода, справедливість) є похідними від принципу ієрархії. Зрозуміло, що принцип ієрархії насамперед стосується людських якостей. Справжня ієрархія не означає дискримінації, вона, навпаки, орієнтована на духовний розвиток людини та суспільства, підтягування пасивної більшості до рівня активної меншості. Поєднання принципу ієрархії з принципом рівності створює нові умови для розвитку людини й суспільства.

1. Аквінський Т. *Компендіум теології* / пер. з лат. В. Котусенко, І. Піговської, А. Поляк. – Київ : Ін-т реліг. наук св. Томи Аквінського, 2011. – 423 с.
2. Бадью А. *Століття* / пер. з фр. А. Рєпа. – Львів : Кальварія, 2014. – 304 с.
3. Бердяев М. *О назначении человека*. – Москва : Республика, 1983. – 383 с.
4. Бердяев Н. А. *Философия неравенства. Философия свободы*. – Москва : АСТ, 2007. – С. 449-699.

5. Гартман Н. *Старая и новая онтология. Ист.-филос. ежегодник '88.* – Москва : Наука, 1988. – С. 320–324.
6. Гартман Н. *Этика* / пер. с нем. А. Б. Глаголева; под ред. Ю. С. Медведева и Д. В. Складнева. – Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2002. – 707 с.
7. Генон Р. *Криза сучасного світу* / пер. з фр. І. Калюга; за наук. ред. Ю. Завгороднього. – Київ : Видавець Анна Клокун, 2020. – 212 с.
8. Дионисий Ареопагит. *Сочинения. Толкования Максима Исповедника.* – Санкт-Петербург : Алетейя, 2003. – 864 с.
9. Маланюк Є. *Ієрархія. Український націоналізм : d 2 т.* – Київ : Укр. вид. спілка ім. Ю. Липи, 2011.– Т. 2. Антологія / 2-е вид. ; упоряд. В. Рог. – С. 69– 80.
10. Розов Н. С. *Философия и теория истории.*– Москва : Логос, 2002. – Кн. 1. Прологомены. – 656 с.
11. Сабадуха В. О. *Метафізика суспільного та особистісного буття : монографія.* – Івано-Франківськ : ІФНТУНГ, 2019. – 647 с.
12. Соловьев О. В. *О естественных предпосылках человеческой свободы и свободе как атрибуте существования «человеческого Я».* – Мир психологии. – 2007. – №3. – С. 81-90.
13. Тиллих П. *Систематическая теология.* – Санкт-Петербург : Унив. кн., 2000. – Т. 3.– 415 с.
14. Франк С. Л. *Духовные основы общества // Франк С. Л. Духовные основы общества.* – Москва : Республика, 1992. – С. 13-146.
15. Шелер М. *Философское мировоззрение // Шелер М. Избранные произведения / пер. с нем. А. В. Денежкина, А. Н. Малинкина, А. Ф. Филиппова; под ред. Денежкина А. В.* – Москва : Гнозис, 1994. – С. 3-14.
16. Шелер М. *ORDO AMORIS // Шелер М. Избранные произведения / пер. с нем. А. В. Денежкина, А. Н. Малинкина, А. Ф. Филиппова ; под ред. Денежкина А. В.* – Москва : Гнозис, 1994.– С. 339–377.
17. Энгельс Ф. – Марксу К. 30 мая 1873 года // Маркс К., Энгельс Ф.. *Сочинения / изд. 2-е.* – Москва : Политиздат, 1961. – Т. 33. – С. 67-71.

УДК 101.8:177.61 Г.Сковорода

Марія Федорів
журналіст редакції
«Рідна земля» (практична народна газета),
76018, Івано-Франківськ, вул. Старозамкова, 2,
тел. 0979799409; 0958540026.
gazeta-ridnazemlya@ukr.net

Концепт любові у філософії Григорія Сковороди

У статті аналізується зміст думок українського християнського філософа-гуманіста Григорія Сковороди (XVIII ст.) щодо поняття «любов» і її найвище вираження, яке досягається у слідуванні любові, яку продемонстрував для людей Ісус Христос. Особливо в наш неспокійний швидкоплинний час зростає така любов робить людей щасливими, оскільки: добре впливає на здоров'я, розвиває хороші стосунки в сім'ї та між друзями, допомагає щиро турбуватись про інших, з часом лише міцнішає, допомагає нам духовно зростати у вірі, наслідувати любов, милосердя, правду та мислення Боже та вчитись жити в любові.

Ключові слова: любов, чесність, гідність, свобода, добротворення.

The article analyzes the content of the opinions of the Ukrainian Christian humanist philosopher Hryhorii Skovoroda (18th century) regarding the concept of "love" and its highest expression, which is achieved in following the love that Jesus Christ demonstrated for people. Especially in our restless, fleeting time, this kind of love grows, makes people happy, because: it has a good effect on health, develops good relationships in the family and between friends, helps us sincerely care about others, only grows stronger over time, helps us grow spiritually in faith, to imitate the love, mercy, truth and thinking of God and learn to live in love.

Key words: love, honesty, dignity, freedom, benevolence.

*Хто не любить, той Бога не пізнав,
Бо Бог є любов!
(1 Ів. 4:8)*

*Любов виникає з любові; коли хочу,
щоб мене любили, я сам перший люблю.*

*Григорій Сковорода
Любов є животворний вогонь в душі людини,
І все створене людиною під впливом цього
Божественного чуття позначено відбитком*

*життя і поезії.
Тарас Шевченко*

У творчій спадщині Григорія Сковороди проблема любові не виступає предметом окремого завершеного самостійного дослідження. Він розглядає її в органічному зв'язку з іншими морально-етичними категоріями, найбільше з поняттям добродетності, яке не мислиться ним без любові, а тому вона явно чи неявно пульсує майже в кожному рядку його творів: «... Чесноти в повному розумінні, – писав він, – це ті, господарем яких є сам *суццй*, або Бог. Такі: віра, надія і найвеличніша з усіх і безкінечна любов. Бо *сам Бог* називається *любов'ю*. Всі вони без кінця творять. Властивість віри – помічати або розуміти, а чим більше хто помічає, тим більше плекає надії, а чим більше плекає надії, тим полум'яніше любить, з радістю творить добро, безмежно і безмірно, наскільки це можливо» [8, т. 2, с. 266-267].

Виходячи з цього напрямку органічного мислення Г. Сковороди робимо спробу пролити додаткове світло на зміст його думок про любов та їх значення для сьогодення. Помітно, що Г. Сковорода не просто ставить любов у контекст з іншими філософськими сентенціями, але знаходить і освітлює такі окремі її грані, які в дослідженнях його сучасників часто залишались в тіні, були малопомітними. Навіть і тоді, коли він говорить про необхідність зберігати фізичне «здоров'я і соромливість, і репутацію – найцінніші скарби» та радить не об'їдатися до нестями м'ясом і обпиватися всякими хмільними напоями, уникати непомірностей, «мирського людино-вбивчого духу», які призводять до хвороби душі, а відтак – тіла, любов виступає в нього як рятівна сила: «... І коли Павло каже, що йому не дозволено їсти м'ясо через любов до інших (1 Кор. 8:13, – М. Ф.), то хіба я (Сковорода. – М. Ф.) не можу

через любов до самого себе (курсив наш – М. Ф.) додержуватися посту або обирати їжу? [8, т. 2, с. 258].

Любов чи не найцінніший скарб. Над її цінністю роздумували багато філософів. Часто вони ставили любов на межі добра і зла. У Біблії читаємо: «... Нікому не відповідайте злом за зло. Дбайте про те, щоб робити добро на очах у всіх людей. Якщо це можливо і якщо це залежить від вас, живіть у мирі з усіма людьми» (Рим. 12:17). Знаємо з досвіду, до чого призводить гнів і помста – ти, перш за все, караєш себе! «... Не будь переможений злом, але перемагай зло добром» (Рим. 12:2). Михайло Ковалинський, учень Г. Сковороди, згадує слова мислителя: «... Друже мій! Найбільша покара за зло – робити зло, як і найбільша нагорода за добро є робити добро. Любов до чесноти схожа на світло вогню. Запали вогонь – і одразу світло осіє очі твої; возлюби, відчуй охоту до доброчесності – відразу серце твоє освітіться веселістю. Сповна зроби справою чесноти любов – то корінь серця свого напоїш повнотою блаженства. І яких благословенних плодів будеш чекати від цього! Любов до вад подібна, до погаслого вогню: як погасиш вогонь, зразу пільма покриє очі твої; не знаєш, куди йдеш, не відчуваєш різниці речей; світ не існує для тебе в найкращій і найбільшій частині: це покарання вже спіткало тебе в самому дійстві» [8, т. 2, с. 414]. Михайло Ковалинський згадує, що Г. Сковорода часто йому говорив: «... Лиш почуття любові, благонадійності, спокою, вічності оживляло моє існування!» [8, т. 2, с. 406].

Роздуми Г. Сковороди часто називають «філософією серця», бо вони циркулюють від серця до розуму і від розуму до серця, а відтак набирають свою форму і сутність. У цьому ключі осмислюємо такі слова мислителя: «... У що хто залюбився, в те перетворився. Кожен є тим, чиє серце в ньому. Кожен є тим, де серцем сам. ... Кожен є тим,

чиє серце в ньому: серце вовче – істинний вовк, хоч обличчя людське, серце боброве – є бобер, хоча вигляд вовчий; серце вепрове є вепр, хоч вигляд бобровий. Кожен є тим, чиє серце в нім» [16, т. 1, с. 152-153]. Звідси пригадується притча Піно Пелегріно «Мишаче серце». Була собі миша, яка страшенно боялася котів. Чарівник пожалів її і перетворив у kota. Та коли миша стала котом, почала боятися собак. Чарівник, знову пожалівши її, перетворив у собаку. Але, ставши собакою, миша почала боятися пантер. І маг перетворив її на пантеру. Коли миша стала пантерою, то страшенно почала боятися мисливців. Тоді чарівник здався. Йому набридли всі ці перетворення і він знову перетворив її на мишу. При цьому сказав: «Я нічого не можу вдіяти, бо твоє серце залишається мишачим!» [7, с. 118].

Власне, серце і треба змінювати! Саме всередині слід учинити «революцію». Адже можна жити у вільній країні і залишатися рабом. А можна жити серед диктатури, але бути вільним від страху! Про повну переміну людини читаємо й у Біблії, коли Христос зазначає, що треба «народитись від Духа» і тоді Господь дасть тобі нове серце! Г. Сковорода в листі до Василя Томари від 20 серпня 1772 року наголошував, посилаючись на апостола Єремію (17:9), що «... справжньою у людині людиною є серце, а не тіло стихійне і цілком людину бачить той, хто бачить і серце її, хто любить думки її. Любити, і разом бути, і в єдності жити – все це одне» [8, т. 2, с. 348].

У своїх творах Г. Сковорода так чи інакше наголошував на відданій любові Бога, а також словом і особистим прикладом навчав навзаєм любити Всевишнього і ненавидіти зло. В цьому зв'язку він віддавав належне цареві Йосії, який очистив Юду і Ізраїль від ідолства. Мислитель постійно оспівував споріднену працю на основі любові, що ведуть до щастя, водночас зауважував, що людину

побуджує до спорідненості божествена в ній сила – власність Бога, якою Він наділяє. Римляни називали це Божим правом. Принагідно він зазначає: «... Що ж, завжди суцзя величність Божа, Його іменем означалася, це, гадаю, зроблено через любов до Нього і пошану, щоб через любов людину означити вселюбого, що приводить до щастя і заховує в кожній людині Божого духа...» [8, т. 1, с. 425].

Підкреслимо, що Г. Сковорода неодноразово наголошував на потребі не лише знати, але і любити та поводитися гідно вчення Христа, будувати самі себе любов'ю. Подібні думки, наснажені любов'ю до Христа він радив приймати до серця як керівництво до дії: «... віра бачить Бога і сама божественна; щоб її досягти, додержуй міри в пильнуваннях і трудах...» [7, т. 2, с. 256]. Сучасне цій пораді – інша подібна порада і застереження від поспішності світу учневі Михайлу Ковалинському: «... Отже, дивись, щоб не плавати в тумані, щоб не обрав ти ненадійного становища в житті. Але тримайся пристані, поки Христос тебе не навчить» [8, т. 2, с. 262-263].

Промовистими є і інші слова Григорія Сковороди, які засвідчують глибину його сприйняття Отця і Сина (натури і слова): «... Слово є друга людина в поросі тіла нашого, життя і спасіння наше... Це бо і є благовістити нетлінне воскресіння. Але чи можна вилікувати хворого, що вважає себе здоровим? Нема нічого труднішого, як вкласти істину в дурне, але горде серце» [8, т. 1, с. 429]. В порадах учням і словах, звернених до Христа пульсує велика любов Г. Сковороди до них. Любов і чистоту він виділяє як з основоположних рис Бога і Христа. Про це такі слова мислителя:

Все минає; серцем людина вічна.
Чистее серце – в любові, любов залишається в ньому ж,
Бог – це любов, отже: вічна людина.
[8, т. 2, с. 332].

Любов до Бога і єдність з ним поет оспівує в багатьох своїх піснях: «... Бог мій милосердний, а його люблю, бо то камінь твердий, сум люблю терплю. Він живий, не вмирає, бо жива з ним палає душа моя» [8, т. 1, с. 80].

Г. Сковорода порівнює непорочність з діамантом. Коли людина зберігає чистоту серця, то стає мовби пишним садом, повним рясних плодів! Там проростає любов. «... Вона подібна до чудового саду, що повний тихих вітрів, солодкодухмяних квітів та втіхи, в якому процвітає дерево нетлінного життя, – говорить Григорій Сковорода. – А ось плоди її: доброзичливість, незлобність, схильність, покірливість, нелицемір'я, добронадійність, безпечність, задоволення, бадьорість та інші невід'ємні забави» [8]. Він називає непорочність перлиною, дорогоцінним камінням. В одному з листів до Михайла Ковалинського читаємо: «... Яку індійську перлину можна порівняти з таким найдорогоціннішим камінням, як похвальна непорочність? Якщо важливо лікувати тіло, то чи не найважливіше разом з тілом зберігати і душу людини цілою, здоровою, незіпсованою? Але це буває тоді, коли кому-небудь пропонується і прищеплюється помірність – мати незайманості. Ці дві чесноти призводять до того, що очі людини стають надзвичайно гострими і майже орлиними, ноги – дуже легкими, як у оленя, пам'ять – міцною і ангельською, судження – божественним, а не людським, все тіло, нарешті, – чистим і вільним, достойним прийняття божественної мудрості, яка уникає порочного тіла, як бджола диму» [8, т. 2, с. 290].

Заклики Г. Сковорода пізнати і прийняти Христову любов ґрунтуються на посланні св. апостола Павла до Ефесян, де мовиться про необхідність зміцнювати душу силою Святого Духа в «... чоловікові внутрішнім, щоб Христос через віру замешкав у ваших

серцях, щоб ви, *закорінені й основані в любові*, змогли ... пізнати *Христову любов*, яка перевищує знання, щоб були ви наповнені всякою повнотою Божою (*Еф. 3:16-19*).

Г. Сковорода невтомно навчав нас любити Ісуса Христа навзаєм Його превеликої любові до нас, навчав догоджати не тлінній грішній плоті, негідній для нас, а духовній – для всіх рятівній:

Облиш стару людину з її дурним вченням,
Прийми нові погляди і нові діла Божі.
[8, т. 2, с. 272].

Тут також у віршованій формі передано слова Апостола Павла до Ефесян: «... Він (Христос) своєю наукою знищив Закона заповідей, щоб з обох збудувати собою одного нового чоловіка, мир чинивши...» (*Еф. 2: 15*). Під старою (старозавітною) людиною Г. Сковорода розумів людину омани і кривди, яка дбала лише про тілесне, нехтуючи духовним і чинила негідні вчинки, порушуючи заповіді Божі. Стара людина – тілом гріховна, раб гріха. Нова людина – людина, що «вмерла для гріха», людина визволена Христом з рабства гріха, що зрозуміла, знає і застосовує Його вчення в своєму житті, вона добротворець, виявляє плоди Духу. Думки мислителя про нову людину суголосні біблійним істинам: «... Віруймо тільки, що Бог є у плоті людській... Бог у плоті і плоть у Бозі, але не плоть Богом, ані Бог плоттю» (8, т. 1, с. 175-176). Далі Г. Сковорода, розкриваючи зміст цих своїх думок, закликає і запевняє: «... Розплющ же око віри і побачиш у собі також силу Божу, правицю Божу, закон Божий, вислів Божий, слово Боже, царство і владу Божу, таємну, невидиму, а пізнавши Сина, пізнаєш і Батька Його» (8, т. 1, с. 177).

В одному зі своїх віршів Г. Сковорода зневажає людське марнославство. Він порівнює славу зі щелепою, що «всіх ковтає, всіх

з'їдає». Не даймо себе проковтнути лютому світові, не ковтаймо образи, негативні емоції, неказане... Треба осмислити своє становище, прозріти і знайти вихід з поневолення, шлях до волі:

Розпусти свої вітрила,
Розуму широкі крила,
Пливучи по буйнім морю,
Возведи зіниці вгору –
Шлях знайдеш правдивий.
[8, т. 1, с. 62].

Любов до земного творива, себто природи, займає чільну нішу у творчості Г. Сковороди. Він оспівує природу як Боже творіння і наш скарб. Всі земні творіння славлять Бога, кожен своєю мовою:

Жайворонок над полями,
Соловейко над садами, -
Той під хмарами дзвенить,
сей же на гіллі лящить.
[8, т. 1, с. 60].

Ці думки Г. Сковороди знайшли відгомін і в творах Тараса Шевченка, що теж називає нашу землю раєм, а також у творах інших українських письменників.

Погляньмо лише якою красою оповиті пейзажі у симфонії Павла Тичини, центральне місце якої займає Сковорода:

Там птиці ранок опадуть,
клюють-клюють, не доклюються
і солодко співають, сон розказують.
А сонце скрізь у всі кінці,
мов над главою Мойсея,
послало сяючі роги –
і дзвонить, і гуде,
і світ[л]ом землю наповняє
щедро, щедротно.

Пейзажі допомагають поетові-мислителю витлумачити читачеві свою філософську думку. Через пейзажі часто відкриваються нові

смысле. Так, роздумуючи про те, як пташці слід вити собі гніздо, Г. Сковорода підіймає тему гордості і покори («Гей, ти, пташко, жовтобока»). «Упокорена» природа прагне заглянути у землю, пізнати своє коріння, пізнати саму себе. Задивляючись на простоту природи – Божого творива, Г. Сковорода оспівує людську простоту як найвищу чесноту, бо ж щастя у простоті!

Любов була джерелом повсякденної праці душі Григорія Сковороди. Він любив людей і був вдячним їм за любов до нього. Це помітно також в його листуванні з друзями. Наприклад, у листі до Івана Григоровича (Диського) від 20 листопада 1778 року він писав: «... Згадавши Ваше людинолюбне серце і давню Вашу любов до мене, надумав поклонитися і кланяюся Вам і всьому Вашому дому... Я досі мандрую, обносячи тлінне тіло; обточна броня моя є доброморальна невинність, а ця втіха моя є любов'ю до Бога і до Його премудрості» [8, т. 2, с. 353-354]. Вся філософія Г. Сковороди просякнута темою «сродної праці». Так чи інакше людина має слідувати своєму покликанню і віддавати усього себе улюбленій справі. Адже це найбільше задоволення! «... Ніхто не погне міцної слави від будь-якого покликання, якщо працю за цим покликанням не вважатиме за найсолодшу, більшу від самої слави втіху», – наголошує мислитель. Праця, за Біблією, не лише покута за первородний гріх і джерело «хліба насущного», а виступає чимось набагато вищим. Вона – талант, а те, що вирізняє людське сотворіння від тварини – це любов до праці. Часто праця дарує нам крила, а улюблене заняття спонукає до творчості. Творчість відкриває людину мовби з іншої сторони. Творчі люди по-своєму дивні, цікаві, справжні! Вони завжди досягають мети! Принагідно пригадаємо слова Пауло Коельйо: «... Якщо ти чогось сильно захочеш, увесь Всесвіт сприятиме здійсненню твого бажання!

Це називається сприятливим початком. Новачкам щастить. Бо світ хоче, щоб ти йшов за своїм покликанням» [5, с. 85]. «... Хто добре запалився, той добре почав, а добре почати – це наполовину завершити» [8, т. 2, с. 251], – читаємо у Г. Сковороди.

Місце людини у світі філософ порівнює із роллю у виставі: «... Світ нагадує театр: щоб зобразити в театрі гру з успіхом і похвалою, то беруть ролі за здібностями. Актора хвалять не за те, що він грає шляхетного персонажа, а за вдалу гру. Я довго мірував про це і, після довгого випробування себе побачив, відчуваючи, що в театрі світу не здатний вдало зіграти жодної особи, крім низької, простої, безпечної, усамітненої людини: я цю роль вибрав, узяв і задоволений» [8, т. 2, с. 400]. Г. Сковорода був вдячний Богу за все те, що він йому посилав. Так, він у листі до Артема Дорофійовича Карпова від 1779 року із Гусинської пустині Полтавської губернії Прилуцького повіту 1779 лютого 19 писав: «... Ангел мій, мій охоронець, нині зі мною звеселяється пустелею. Я до неї народжений. Старість, бідність, смиренність – ось мої з нею співжильці. Я їх люблю, а вони – мене» [8, т. 2, с. 354].

Принагідно звернемо увагу і на те, що і проповіді Христа пройняті духом любові. У «Нагірній проповіді» Ісус закликає своїх учнів, зрештою і всіх присутніх тут людей, покладати на Бога надію, не тривожитись, і в цьому зв'язку говорив: «... Отож не журіться, (не тривожтесь – М. Ф.), бо завтрашній день принесе свої тривоги» (Мт. 6:34). Г. Сковорода був добре обізнаний з цими словами Ісуса Христа, тому остерігав від спокуси трактувати наведені їх як заклик ні про що не турбуватись. Натомість наголошував, що життя без турбот подібне до смерті, бо життя – це рух і що турбота про ближнього над усе! Г. Сковорода вслід за Христом, виступав проти журби:

Хто журбу в утробі завжди був носив,
Той лежить у гробі й ніколи не жив
[8, т. 1, с. 80].

А над усе – любов до сотворіння. «... Що може бути солодше за те, коли любить і прагне до тебе добра душа?» [8, т. 2, с. 312], – зізнається Г. Сковорода. А ми роздумуємо про те, що люди створені один для одного. Людина не може бути самотником. Людина – суспільна істота. Людині потрібна людина. Перегук із цією думкою зустрічаємо у сучасного поета Юрія Іздрика:

... людина сама нічого не може
людині завжди потрібен інший
на кого можна себе помножити
для кого варто писати вірші
з ким можна разом долати відчай
чи радість ділити не ризикуючи
хто може в будь-яку мить засвідчити
що ти – реальний що ти – існуєш
людина ж бо в себе не надто вірить
все свідка для себе шукає якогось
людина сама нічого не може –
ні народитись ні вмерти тихо»
[4, с. 81].

Проте це не означає неприйняття Г. Сковородою усамітнення людини. Мислитель цю проблему розглядав діалектично: «... Важко уявити наскільки це приємно, коли душа вільна і відречена від усього, подібно до дельфіна, мчить у небезпечному, але не безумному русі. Це щось велике і властиве лише найвеличнішим мужам і мудрецам. У цьому причина того, що святі люди і пророки не лише зносили нудьгу повної самотності, а й безумовно втішалися самотою, зносити яку так важко» [8, т. 2, с. 234]. Г. Сковорода вів мову про таку самотність, яка сприяє розширенню і зміцненню суспільних зв'язків на основі любові. Зрештою, в самотності слід дотримуватись міри: «... Ти уникаєш юрби?

– запитував Григорій Сковорода свого учня Михайла Ковалинського. – Дотримуйся міри і в цьому. Хіба не дурень той, хто уникає людей так, що зовсім ніколи ні з ким не говорить. Божевільна така людина, а не свята» [8, т. 2, с. 267].

Звідси найбільше багатство – людське спілкування. А тут основне – щирість. У своїх філософських роздумах мислитель остереігає нас від лукавства: «... Скільки зла таїться всередині за гарною подобою: гадюка ховається в траві». Ці рядки стали мені поштовхом до поезії «Жага». Тут наведу лише першу строфу:

Хто скупю сіє, той скупю поagne,
Хто лицемірить – змія у траві,
Хто творить зло, відплата гряде,
Кожен талант перетоплять в огні...

У листах до Михайла Ковалинського Г. Сковорода, роздумуючи про лицемірство, звертається до давньогрецького філософа Плутарха: «... Розповідають, що мавпи, намагаючись наслідувати людей, переймають їх рухи і відтворюють їх танці. Підлесник же, наслідуючи інших, обдурює їх, спокушає, але не всіх однаково. З одними він танцює і співає, до інших приєднується, як партнер по палестрі і по фізичних вправах. Якщо він має справу з юнаком, відданим літературним і науковим заняттям, – весь час сидить за книгами, відпускає бороду (філософську) до самих п'ят, носить плащ, залишає розваги, на вустах у нього числа та прямокутники і трикутники Платона» [8, т. 2, с. 260]. Звідси слідує, що слід бути надзвичайно пильними у виборі друзів, бо часто людина може лише вдавати, що має спільність з нами, а тим часом гострити ножа... «... Як підроблені під золото речі наслідують блиск і красу золота, так і підлесник, наслідуючи приємність і принади друга, завжди здається веселим і блискучим А, ніколи не чинячи опору, ніколи ні в чому не

відмовляючи. Все ж таки ми повинні не відразу запідозрювати в лестошах тих, хто хвалить: своєчасна похвала личить другові не менше, ніж осуд. Тим більше похмурість і схильність все ганити є чимсь чужим дружбі і товариським відносинам. Хто ж, доброзичливо до нас ставлячись, вільно і рішуче не відгукнеться з похвалою на те, що гідне похвали? Від цієї людини ми легко зносимо і приймаємо й осуд, вважаючи, що той, хто вільно висловлює похвалу, висловлює осуд лише під тягарем необхідності» [8, т. 2, с. 259]. Від вірного друга, що похвала, що осуд – усе приємне, тож вміймо розпізнавати за словами і вчинками і не піддаватись брехливій личині лицемірства!

Пізнання як бажаного, так і не бажаного вимагає проникнення в їх глибинну сутність, а не простого сприймання зовнішнього. В цьому зв'язку також цікавою є думка Г. Сковороди про визначальну роль внутрішнього, а не зовнішнього. Вона має афористичне звучання: «... Визначай смак не за шкаралупою, а за ядром» [10, с. 225]. Так само і в людині головне внутрішнє, а не зовнішнє. «... Без ядра горіх ніщо, так само, як і людина без серця» [10, с. 229], – підсумуємо цими словами філософа і звернемося до Бога словами псалма: «... Серце чисте сотвори в мені, Боже, і духа тривожного обнови в моєму нутрі!» (Пс. 51:12). І оновлені ставаймо на шлях любові... Носімо в собі любов, будьмо любов'ю, зростаймо в любові, живім любов'ю... Духом ходіте!

Тут в пригоді стануть для нас думки Г. Сковороди про розсудливість, яка «створює найкращий спосіб життя» [8, т. 2, с. 308], допомагає зберігати спокій душі, не терзати її зайвими душевними тривогами. Любити є дякувати Богу за «... життя, здоров'я, сонце, дозвілля, розмовляти, мовчати та ін.» [8, т. 2, с. 309].

Якось у розмові з дописувачем нашої газети «Рідна земля» доцентом Іваном Макаровським я запитала, який зміст він вкладає в

слова, якими він завершив одну із своїх статей про Григорія Сковороду: «... «Сковорода з нами, ми зі Сковородою», – це значить, – відповів він, – разом обстоювати правду, жити в любові до людей, про яку Сковорода, як ніхто із смертних, краще не сказав: «Все минає, але любов після всього застається»...». Закарбуємо ж це в своїх серцях!

І сьогодні слово і діло Гигорія Сковороди, осяяні Святим духом, відлунюють у наших серцях, в молитвах за Україну, в яких просимо Отця, в ім'я Ісуса Христа, дати нам своєї великої любові, котра своєю силою завжди піднімала Україну з вогню і страждань, просимо прийняти нашу вдячність і безмежну любов, молимо і надалі допомагати кожному з нас і Україну в цілому вистояти і утвердитись у вашій правді і любові.

Думки Григорія Сковороди про любов в її найвищій, біблійній (1 Кор. 13:4-8), формі не втрачають своєї актуальності. Особливо в наш неспокійний швидкоплинний час зростає потреба людей в такій любові. Вона робить людей щасливими, оскільки: добре впливає на здоров'я, розвиває хороші стосунки в сім'ї та між друзями, допомагає щиро турбуватись про інших, з часом лише міцнішає, допомагає нам духовно зростати у вірі, наслідувати любов, милосердя, правду та мислення Боже та вчитись жити в любові!

Афоризми Сковороди про любов:

1. Хто думає про науку, той любить її, а хто її любить, той ніколи не перестає вчитися, хоча б зовні він і здавався би бездіяльним.
2. Що може бути солодше за те, коли любить і прагне до тебе добра душа?
3. Любов виникає з любові; коли хочу, що мене любили, я сам перший люблю.

4. Хіба не любов усе єднає, будує, творить, подібно до того, як ворожість руйнує?
5. Все минає, але любов після всього залишається.
6. Щастя в серці, серце в любові, любов же в законі Вічного.
7. Не любить серце, не бачачи краси.
8. Коли любиш прибуток, шукай його пристойним шляхом.
9. Бог, Боже слово, до Його слова любов – усе це одне. Цим триосібним вогнем розбавлене серце ніколи не грішить, тому що лихого сімені чи намірів мати не може.
10. Любов є вічним союзом поміж Богом та людиною.
11. Що є огиднішим за любов вульгарну, удавану і, навпаки, що є більш божественним, ніж любов християнська, тобто істинна?
12. Хіба Христос не встановив, що *відзнакою* Його учнів є взаємна любов?
13. Що дає основу? – Любов. Що творить? – Любов. Що оберігає? – Любов, любов, любов. Що дає насолоду? – Любов, любов, початок, середина і кінець, Альфа і Омега.
14. Лід на те родиться, аби танути.
15. Все минає, любов же ніколи, все тебе залишить, окрім любячого, суцього всередині тебе.
16. Люблення Господа є преславна голова премудрості.
17. Любов не бешкетує, не радіє з неправедного багатства...
18. Хто любить свою біду, не вболіває на чужу, той достойний її.
19. Свій смисл усяка голова трима, а серце всяке – свою любов.
20. Любов же викликається любов'ю, яку породжує ласка і прихильність у поєднанні з чеснотою.

21. Мистецтво в усіх таємницях інструментів не варте гроша без любові.

22. Любов ніяким чином не може бути вічною і міцною, якщо породжується тлінними речами, тобто багатством і т. ін. Міцна і вічна любов виникає із спорідненості вічних душ, які змінюються добродішністю тих, хто її гартує, а не тих, хто її руйнує.

23. Ліпше з одним розумним та добрим душ пожити в любові та шані, ніж з дурнів.

24. Серця, в думках узгоджені й однакові, чесність людинолюбної людини, що живе в двох, а той трьох тілах, - ось правдешня любов.

25. Все мине, але не Бог і не любов.

26. Начало всього і смак є любов. Як пожива, так і наука не сприймається від нелюбого.

27. Міцна, як смерть, любов. Крила її – крила вогню.

1. Багалій Д. І. *Український філософ Григорій Савич Сковорода // Сковорода Г. С. Розмова про істини щастя / пер. укр. мовою, прим. В. О. Шевчука. – Х. : Прапор, 2002. – 280 с.*
2. Барабаш Ю. *Знаю человека : Григорій Сковорода: Поэзия. Философия. Жизнь. – М. : Худ. лит. 1989. – 338 с.*
3. Бондар В. *Сковорода у байках поета // Прапор. – 1965. – №9. – С. 4-9.*
4. Іздрик Ю. *Інші речі : поезія. – Львів : Видавництво Старого Лева, 2021. – 288 с.*
5. Коельйо П. *Алхімік : роман / пер. з порт.. – Харків : Книжковий клуб «Клуб Сімейного Дозвілля», 2014. 288 с.*
6. Лошак Ю. *Сковорода. – М. : Молодая гвардия. 1972. – 223 с.*
7. Піно Пелегріно. *300 оповідок для душі. / пер. з італ. – Львів : Свічадо, 2015. – 200 с.*
8. Сковорода Григорій. *Твори : у 2-х тт. – К. : АТ «Обереги», 1994. – Т.1 / передмова О. Мишанича. – 527 с. ; Т.2. – 429 с.*
9. Сковорода, Григорій. *Дослідження, розвідки, матеріали : збірник наукових праць / упор. В. М. Нічик, У. М. Стратій. – К. : Наук. думка, 1992. – 382 с.*

10. Сковорода, Григорій. Сад божественних пісень / упорядкув. текстів передм., примітки В. Шевчука. – К. : Нац. книжковий проект, 2011. – 336 с.
11. Тичина П. Сковорода. Симфонія. – К. : Рад. письменник, 1971. – 403 с.
12. Філософія Григорія Сковороди. – К. : Наук. думка, 1972. – 311 с.
13. Чижевський Д. Філософія Г. С. Сковороди. – Варшава : Український науковий інститут (Праці, Т. XXIV), 1934. – 224 с.
14. Шевченко, Віталій. Феномен Григорія Сковороди і сквородиністика на позвах часу. – К. : Саміт-книга, 2022. – 320 с.
15. Шевченко Т. Г. А. О. Козачковському.
16. Сковорода Г. Наркіс. Розмова про те : пізнай себе. Пролог
17. Стадниченко В. Іду за Сковородою : сповідь у любові до вчителя: до 280-річчя від дня народження Сковороди (документальна повість-подорож). – К. : Криниця. 2002. – 176 с.

УДК 008:78-029:1(477)]101.1 Г.Сковорода

Олеся Франко

заслужений діяч

естрадного мистецтва України,

композитор, викладач-методист,

тел. 0507356058; 0686515091

Філософські підстави музики Григорія Сковороди

В статті аналізується відношення Григорія Сковороди до музики та його вклад у музичну культуру України. Автором здійснена спроба пролити додаткове світло на філософські основи пісенної та музичної творчості Г. С. Сковороди, його роль у розвитку української музичної культури XVIII століття. Для досягнення цієї мети автор використовує як твори Г. Сковороди, так і наукові праці про його життя і діяльність.

Ключові слова: боголюбність, «гірне» мислення, музика, пісні, псалми, сольні пісні, інструментальний супровід, народно-пісенні традиції.

The article analyzes Hryhorii Skovoroda's relationship to music and his contribution to the musical culture of Ukraine. The author made an attempt to shed additional light on the philosophical foundations of the song and musical creativity of H. S. Skovoroda, his role in the development of Ukrainian musical culture of the 18th century. To achieve this goal, the author uses both the works of H. Skovoroda and scientific works about his life and activities.

Key words: *love of God, "mountain" thinking, music, songs, psalms, solo songs, instrumental accompaniment, folk song traditions.*

Кожна людина звикає з самого народження чути музику. У кожного є улюблений стиль музики, яка розслабляє і та, яка напружує. Всі ми вже давно помітили, що роль музики в нашому житті досить велика. Музика володіє величезною силою, яка мелодійними звуками торкається струн нашої душі. Вона творить дива з людськими почуттями та емоціями. Вона може змусити зронити сльози через співпереживання з ліричним героєм пісні, посміхнутися, коли сум оповиває душу, або підспівувати і танцювати під ритмічну мелодію. Ось така різноманітна музика, ось таку силу вона має. Такою силою полонили слухачів також пісні і музика Г. Сковороди, які знаменували новий етап розвитку українського музичного мистецтва.

Важливим джерелом для вивчення пісенної творчості Григорія Сковороди є його текстова збірка під назвою «Сад божественных песней». Велику групу в збірці становлять алегоричні пісні, позначені соціальною спрямованістю, суто сатиричні, близькі до народної творчості та сатир і байок російських поетів, попередників Крилова-Дмитрієва, Хемніцера, Ізмайлова. Саме до них належить відомий кант «Всякому городу нрав и права» (використаний згодом І. П. Котляревським у «Наталці-Полтавці»). Багато пісень виражають протест проти соціальної нерівності й несправедливості («Ох, счастье, счастье», «Ой ти, пташко-жовтобоко», «Ах ты, свете лестный»). Багато рукописних текстових збірників того часу містять «Полевую песню господина Сковороды» («Ах поля, поля зелены»), яка була настільки відома й популярна в ті часи, що вважали за непотрібне фіксувати її мелодію. Репертуар українських лірників та бандуристів також містив псалми та канти за текстами, близькими до пісень Сковороди. В народі

їх називали «сковородинівськими», мабуть від того, що вони були перейняті від Сковороди народними музикантами. О. Я. Шреєр-Ткаченко, юний дослідник музичного світу Сковороди, з'ясовуючи його роль у розвитку музичної культури України, зазначав, що митець свій спів часто супроводжував грою на інструменті або акомпанував іншим: «... Пісні Г. С. Сковороди, – підкреслював дослідник, – це новий і значний етап у розвитку камерної вокальної музики, зокрема пісні-романси. І не тільки завдяки їхній новій тематиці, а й тому, що це був новий тип вокально-інструментальної музики, тобто пісні з інструментальним супроводом, що, як відомо, безпосередньо передували українському солоспіву» [13, с. 92].

Г. С. Сковорода обожнював народні пісні: «... Сія песнь есть из древних малоросійських и есть милая икона, образующая весну...», – таку цікаву характеристику дає він українській веснянці. Подібних прикладів досить багато, тим більше, що Г. Сковорода вперше в Україні довів цінність української пісні, піднісши її авторитет і роль у літературі, а, отже, і в усьому світі. Доказом наших думок є слова професора М. П. Попова про те, що Г. Сковорода, по суті, вперше в Україні усвідомив і зробив цим внесок у формування змісту підготовки вокалістів.

Дослідник життя і діяльності Г. Сковороди професор Дмитро Багалій, вслід за Михайлом Ковалинським, відмічав музичний талант філософа, який деякий час у Росії та Угорщині, але повертався в Україну, де «... проживав по тамошніх монастирях, у священників, у освічених і щирих до нього поміщиків; переходив з одного села в друге; любив жити в самотині без услуговування, на пасіках, у садках, де писав свої філософічні твори, співав і грав на декількох інструментах.

Сам складав музику для церковних концертів, поклав на музику церковні псалми і духовні пісні» [2, с. 5-6].

Ідейну спрямованість та підтекст пісень Г. Сковороди глибоко проаналізував також дослідник Валерій Шевчук. Підкреслюючи, що твори збірки «Сад Божественних пісень» не просто вірші, а текст для співу. Він свідчить, що: «... І справді, Г. Сковорода був не лише поет, філософ, байкар, але і музикант і не тільки складав власну музику, наприклад, для церковних відправ, сам її виконував, здебільшого на флейті, а, пишучи пісні, сам їх співав. Не всі ті мелодії до нашого часу дійшли. Знаємо лишень «Ой ти, пташко, жовтобоко» та «Всякому городу нрав і права». Останню І. Котляревський ввів у свою знамениту «Наталку Полтавку», значно її спопуляризувавши. Не зайве сказати, що і в нашому часі співак-бард П. Приступол озвучив усі тексти «Саду...» власною музикою. А це свідчить про те, що тридцять пісень замислювались автором таки для співу, хоч можуть сприйматися як вірші на літературному рівні і як поетична збірка» [12, с. 4-5].

Музика – це спосіб самовираження думок та емоцій. Багато людей намагаються віршувати і цим передавати свої почуття через мистецтво. Але інші з такою самою метою створюють мелодії. Всі ці якості музики допомагають розкрити своє «я». Таке ж розуміння ролі музики в житті людини було властиве Григорію Сковороді. Музика його серця – це єдність звуку і слова: «... Мистецтво в усіх таємницях інструментів не варте гроша без любові... Співайте знаменно! Але як у світській музиці один тон без другого співзвучного не може з'явити фундаменту, а приєднання третього голосу досконалу творить музику, яка вся складається з трьох голосів, між собою співзвучних, так само в Давидових гусях одна струна сумнівна, коли її з другим віршем не узгодити. А при трьох свідках всяке слово цілковито стверджується»

[10, т. 1, с. 187-188]. Ця думка Г. Сковороди, висловлена устами персонажа з його твору «Наркіс» старцем Памво. Вона визрівала ще з юних років майбутнього філософа. Адже, як відзначав його учень, друг і перший біограф Михайло Ковалинський: «... Григорій на сьомому році від народження відзначався схильністю до побожності, талантом до музики, охотою до наук і твердістю духа. У церкві він добровільно ходив на клирос і співав чудово, приємно. Улюблений же і майже завжди ним повторюваний спів його був оцей Івана Дамаскіна вірш: «Образові золотому, що на Деїрському полі поставлений, три твої отроки не дотримали безбожного повеління» та ін.» [10, т. 2, с. 381]. Принагідно зазначимо, що, за бажанням хлопця, батько віддав його у Києво-Могилянську академію. Тут Григорій швидко перевершив своїх співучнів успіхами і похвалами. Як зазначав М. Ковалинський: «... Тоді царювала імператриця Єлизавета, любителька музики і Малоросії. Обдарування Сковороди до музики і надзвичайно приємний голос були причиною вибору його до двору у співочу капелу, куди і був він посланий при вступі на престол імператриці» [10, т. 2, с. 381]. Г. Сковорода перебував у придворній капелі з кінця 1841 до вересня 1844 року. Він грав на кількох музичних інструментах, а саме: сопілка, скрипка, флейта, бандура і гуслі. Наприклад, його учень надсилав йому флейту, замовлену у столиці. А перед смертю учень Сковороди Михайло Ковалинський з його слів записав, що той писав якісь духовні концерти, кілька псалмів поклав на музику: «... Улюбленим, але не головним його заняттям була музика... Він створив духовні концерти, поклав на музику деякі псалми, а також вірші, співані під час літургії, музика яких наповнена гармонією, простою, але важливою, проникаючою, захоплюючою, зворушливою. Він мав особливу схильність і смак до ахроматичного роду музики. Крім церковної, він

склав багато пісень у віршах і сам грав на скрипці, флейтравері, бандурі і гусях приємно й зі смаком» [10, т. 2, с. 401].

Що ми знаємо про Г. Сковороду як про співака і музиканта? Те, що музика в житті Григорія Сковороди була домінантою світосприйняття, є фактом незаперечним і доведеним у більшості досліджень про українського генія світової культури. Найкраще це висловив сам Григорій Савич: «... Мені моя сопілка і вівця дорожчі царського вінця». Адже музика, поезія становили, як зазначають дослідники І. Іваньо та О. Мишанич, нерозривну єдність і гармонію життя й філософії мислителя. Філософія для нього була, за його ж висловом, «найдосконалішою музикою» [10, т. 2, с. 384], «музичне» спрямування літературних творів відчутне навіть у назвах (книга «Симфонія, нареченная Асхань...»), у визначеності самих жанрів опусів: пісня, кант, духовний концерт, канон, стихирі, музично-псальмові імпровізації. Суть філософії своєї пісні і музики Г. Сковорода визначав як засіб узгодження людини своєї волі з Богом як один із засобів формування нової людини, котра надає перевагу духовному, вічному перед матеріальним, тимчасовим, тлінним, людини, яка прийняла Ісуса Христа в своє серце і прислуховується у своїй діяльності до слова Божого, керується ним. Вустами друга – персонажу свого трактату «Наркіс. Розмова про те : пізнай себе» Сковорода говорить: «... Люб'язні друзі! Ви непогано на Давидову арфу забренькали, мені здається, не порушили музики. Але згубили найпотрібніше, а саме: «... Сказав: «Ти є Бог мій». Бачите, що мова є сім'ям і джерелом усьому добру та злу, а ви цю голову згубили. А ці добрі речі просить він [Давид – О. Ф.] у Бога ж «Скажи душі тій: «Господи, вуста мої відкрий». І як поклав слово своє і зцілив, тоді Давид цій будові своїй поклав основу»... І далі Сковорода наголошує,

що на подібних гусях маємо грати і оспівувати не плотське, тлінне, а духовне, маємо грати і співати єдиному Господеві на його мові: «Нова людина має і язик новий... Заспівайте цій улюбленій нашій людині солодкаві й бажанню нашому. Псалми співайте, щоб солодка була Йому наша хвала. Заспівайте розумом, не тільки голосом, що разить повітря. Новому нову пісню!» [10, т. 1, с. 190-191].

Подібні думки про суть філософії своїх пісень і музики Г. Сковорода виокремлював і в інших своїх написаних в різний час творах. Ці думки приваблюють нас своїм гуманістичним і новаторським спрямуванням.

Виняткові музичні здібності – досконалий слух, чудовий голос, володіння багатьма інструментами, талант композитора і педагога – були засобом передавати філософію буття й світобачення, сутність якого називаємо нині національною бароковою традицією, що, як стверджує Дм. Чижевський, власне, визначає засади українського музичного бароко. Вона виявляється, насамперед, у образній сфері, спрямованій на внутрішній світ людини та сприйняття навколишнього світу крізь дуалізм самого буття з його протиставленням добра і зла, духовного і тілесного, земного і горішнього, життя і смерті. Ця сутність бринить в особливій музичній мові – проникливій, сердечній, зрозумілій усім.



«Портрет Григорія Сковороди». Фреска Катерини Ткаченко. 2010 р.

Свою філософію Григорій Савич транслиував у слові й музиці, а постійною супутницею його мандрів була флейта... В своєму творі «Боротьба Архистратига Михаїла з сатаною про те: легко бути добрим» (1783 р.) Г. Сковорода немовби зафільмував себе через споглядання архангелів Божих, які начебто спостерігають за ним із неба: дивлячись униз, бачать вони там, праворуч від усякого метушливого люду, самотнього мандрівника Сковороду. Бадьорим кроком він іде собі з жезлом і тихо наспівує: «Прибулець я на землі, не скрий від мене заповідей твоїх», співаючи, повертає очі то праворуч, то

ліворуч...». Відпочиває то біля струмка, то на зеленій галявині... «Цей мандрівник ходить ногами по землі, а серце його знаходиться на небесах і втішається...» [10, т. 2, с. 69]. Про втіху таку Г. Сковорода неодноразово писав, що її відчуває уві сні та наяву. Засіяли над головами святих чоловіків променисті вінки, що оточили в собі оцю діамантову славу: «Легко бути добрим». Тоді й на мою голову покладений нетлінний вінок. Архангели, проспівавши переможну пісню злетіли у гірне ... і дивляться і доглядають премудрості дім семисуботній, прославляючи Отця, й Сина, й Святого Духа вчора, сьогодні й навіки. Це видіння я, старець Даниїл Варнава², воістину бачив» [10, т. 2, с. 87].

Про що ж співав цей філософ-мандрівник і які мелодії виводила його вірна супутниця флейта? Адже філософію він сприймав як «найдосконалішу музику», власні поезії називав піснями, симфоніями, сонатами, а його слово звучало як мелодія. Г. Сковороду вважали праведником, котрий зцілює піснями і чарівною грою душевні рани одиноких, убогих і знедолених. Бо, за його розумінням, «музика промовляє до душі нашої», він бачив у ній «джерело думок вдячних» і спосіб осмислення життя світу.

Мелодії Григорій виводив ще дитиною, прагнучи усамітнення і споглядання навколишнього світу. А, імпровізуючи на сопілці, удосконалив інструмент і свою гру настільки, що міг передавати на ньому рулади птахів. Цьому сприяло родинне середовище його життя. Адже у сім'ї незаможного козака Сави Сковороди співали українських пісень, сумлінно дотримувались народних звичаїв і церковних традицій. Пізніше філософ-музикант дасть образну й символічну назву рідному фольклору – «тритисячилітня ніч». Зі спогадів його

² Даниїл Варнава – псевдонім Григорія Сковороди.

найкращого друга та учня Михайла Ковалинського: «... Григорій, по сьомому році народження помітним був обдарованістю до музики. В церкву ходив він добровільно і співав відмінно». Тодішня освіта давала хорошу музичну підготовку на основі церковних богослужінь. У сільській школі розучували псалми та ірмоси, бо треба було знати спів «осьмогласний» і «подобний», складати власну мелодію на канонічні слова або текст на задану мелодію.

Прекрасний голос Григорія, уміння грати на народних інструментах і загальні знання відчинили йому двері одного з найкращих європейських вищих навчальних закладів – Києво-Могилянської академії. Із першого ж разу він привернув до себе увагу диригента співочої капели. Його відразу прийняли до хору. Опанувавши такі музичні інструменти, як скрипка, орган, флейттраверс (поперечна флейта), віртуозно граючи на лірі, гусях, бандурі, він став незамінним у студентському оркестрі. Неймовірно допитливий, Григорій оволодів у академії принципами партесного (багатоголосого хорového) концерту. Він вивчав музику Йоанна Дамаскіна, осягав закони композиції. Адже в Могилянській академії зосередилися традиції видатних музикантів-просвітителів Феофана Прокоповича, Григорія Кониського, Лазаря Барановича, вже була відома «Граматика мусикійська» Миколи Дилецького. Саме тут здобували освіту музичні генії України Максим Березовський, Артемій Ведель та інші митці. Відомо також, що бурсак Григорій Сковорода знав дуже багато різних співів, і коли до Києва приїхав із Петербурга Головня, то Григорій знайомив його з новою на той час «київською нотацією». Сковорода брав участь у всіх міських святах та урочистостях, у тому числі з нагоди приїзду в Київ царських осіб. На їхню честь доводилося співати церковні служби, гімни, світські й

народні пісні, вітальні канти і псалми. Музика супроводжувала також філософські диспути в академії: перед їхнім початком хор співав гімн, оркестр грав марш, у перервах півчі виконували концерти і канти, оркестр – інструментальні п'єси. Усе завершувалося хоровим співом «Достойно єсть». З праць М. Ковалинського, Дм. Багалія, О. Шреєр-Ткаченко та інших різних джерел дізнаємося, що одним із виконавців та автором музики до бурсацьких постановок був Григорій Сковорода: канти «Песнь Рождеству Христову в нищете Его», «Радуйся, верных озаряющая», кант-колядка «Ангелы, снижайтесь».

Мова, якою писав Григорій Сковорода – це ніби не російська, але ніби і не українська. Він продовжував традиції писання XVII століття. Це була мова, якою писали трактати і листи. Грою на інструментах хлопці (так називали студентів-бідняків) розважали міщан на київських майданах, заробляли собі на хліб насущний співом у хатах і на вулицях. Такий спосіб заробітку називали «міркованієм». За обіцяну копійку доводилося читати і всеношну молитву над померлим. Під час канікул бурсаки отримували «єпетицію» (свідоцтво) на «іспрошеніє пособій» і розходилися по Україні заробляти на зиму.

Володіння багатьма інструментами, гарний голос, обізнаність у царині музики визначили подальшу музичну кар'єру Григорія Сковороди. Київського бурсака направили до Петербурзької Придворної співочої капели – одного з найкращих тоді музичних закладів Європи. У різний час там звучали голоси видатних співвітчизників Сковороди – Марка Полторацького, Максима Березовського, Дмитра Бортнянського, Семена Гулака-Артемівського, Федора Якименка. Успіхи 20-річного Григорія були такими значними, що він одержав звання «придворного уставщика» (соліста хору) з відповідним матеріальним забезпеченням. Щоденні репетиції, виступи,

навчання італійської і французької мов. Капела та її соліст Г. Сковорода перебували в центрі всіх музичних подій Петербурга: жоден бал чи урочиста подія не проходили без участі Придворного хору. Окрім церковних співів і народно-побутової музики, виконувалися також західноєвропейські твори. До репертуару входив православний канон, твори Й. С. Баха та Г. Ф. Генделя. За твердженням Г. Квітки-Основ'яненка, юний Григорій Сковорода створив кілька духовних піснеспівів: «придворний» наспів літургійно-канонічної пісні «Їже херувими», «Христос воскрес» та пасхальний канон «Воскресення день». У перших оперних спектаклях – «Сила любові та ненависті», «Александр в Індії», «Селевк» італійця Франческо Арайї – серед 50-ти хористів співав і Г. Сковорода. А в Москві, на коронації Єлизавети (1742 р.) Григорій із Придворною капелою брав участь у виконанні «Прологу» Якоба Штеліна та опери «Милосердя Тита» німецького композитора Гессе. Із нагоди коронації Єлизавети відбулися також урочистості в Києві, які супроводжувала Придворна капела. Хоча у Санкт-Петербурзі Г. Сковорода мав дуже впливового родича (дядька чи двоюрідного брата) – камер-фур'єра імператорського двору Гната Полтавця, та юнака це не зацікавлювало. Наприкінці 1744 року, прибувши до Києва у складі пишного почту імператриці Єлизавети, Сковорода звільнився з капели в чині «придворногоуоставника» і відновив своє навчання в класі філософії Київської академії.

Завдяки знанню багатьох іноземних мов, високій ерудиції його відібрали 1750 році для супроводу царської місії в Угорщині. Але й тут дався взнаки волелюбний характер Григорія Сковороди. Від покладених на нього обов'язків він відмовився й подався мандрувати містами і селами Угорщини, Австрії, Італії. Трирічні мандри значно збагатили його музичний досвід і, насамперед, пісенну творчість: у ті

часи в Західній Європі надзвичайно популярною була вокальна лірика. Повернувшись на батьківщину, Григорій Савич щедро ділився музичними знаннями. Приватний учитель, викладач Харківського колегіуму Григорій Сковорода являв собою на той час унікальну постать: до учнів він приходив, тримаючи в руках замість звичної указки чи різки сопілку і флейту! Давав уроки співу, імпровізуючи на інструментах, вів заняття з хором у супроводі органа, займався зі шкільним оркестром, запрошував лірників і співав із ними українських пісень, свої канти. У Харкові він охоче бував на домашніх музичних вечорах, де співав і виконував соло на флейті. Він застосовував емпіричний метод підготовки вокалістів, тобто метод наслідування. Сутність цього методу полягає у професійному сприйнятті учнем співу вчителя через копіювання на слух, коли голосові м'язи фіксують правильну постановку голосу, довершуючи її через особисті емоції, почуття, темперамент.

Улюблений інструмент філософа-музиканта іноді служив йому охоронною грамотою. Відомий факт, що Катерина II просила Сковороду через свого посланця Потьомкіна перебраться до Петербурга. Той доповідав згодом цариці про зустріч із філософом-мандрівником на Харківщині: він сидів із флейтою біля дороги, а поруч паслася вівця. Вислухавши царську пропозицію, Григорій Сковорода висловив відмову римою: «Передайте матінці-цариці: мені моя сопілка і вівця дорожчі царського вінця». Обравши долю мандрівного вчителя, філософа і народного співака, Григорій Савич, переходячи з міста в місто, із села в село, дорогою завжди співав або, вийнявши з-за пояса свою улюбленицю флейту, награвав на ній сумні фантазії та симфонії. Співав народних пісень, духовні та світські канти і псалми, творячи тим самим історію української пісні-романсу.

Так, музично-поетична творчість Григорія Савовича представлена кантатами й піснями. Але за життя автора його пісні не друкувалися. Їх співали прості люди в Україні, ці пісні ще й досі побутують у народних «редакціях» та переробках. Тільки декілька пісень знаходяться у рукописних збірниках XVIII – початку XIX ст. Незначна кількість пісень Григорія Сковороди знайшлася в наш час у вірогідних нотних записах, оскільки сучасне мистецтвознавство досі ще не має у своєму розпорядженні жодного, зробленого самим Г. Сковородою, запису мелодії його пісень. Мабуть, саме в цьому філософська суть і зрозумілість слів Сковороди: «Мир ловил мене, но не поймал».

Його пісні співали українські рапсоди-бандуристи, лірники, мандрівні дяки, чумаки, зазнаючи змін внаслідок плину часу. І понині відомі його сатирична пісня «Всякому городу нрав і права», ліричні канти «Стоїть явір над горою», «Ой ти, птичко жолтобоко», пісня-псалом «Ах поля, поля зелені». А пісню «Ах пішли мої літа» було надруковано з нотами ще за життя Г. Сковороди в «Богогласнику» 1790 року в Почаївській друкарні. Збереглися також записана Миколою Лисенком від кобзаря Остапа Вересая «сковородинська» пісня-псалом «Про правду і кривду» та пісня «Сонце і пташка», яку, за переказами, співав хор кріпаків князя Потьомкіна. Григорій Квітка-Основ'яненко стверджував, що урочистий і радісний наспів «Христос воскрес» та канон «Воскресіння день» теж належать Григорію Сковороді.

У Національній бібліотеці України імені Володимира Вернадського зберігається в рукописному варіанті музика на текст «Херувимської», автор котрої зазначений як Грицько із позначкою «8-голосная служба Грицькова». Дослідники стверджують, що творець цієї

величній і задушевній музиці, близькій до українських пісенних інтонацій, не хто інший, як Григорій Сковорода, і захоплені майстерним володінням композиторською технікою, органічним поєднанням народного багатоголосся з класичною поліфонією, сміливістю ладового та гармонійного мислення. В Історичному музеї у Москві зберігається рукописний збірник літературних творів Григорія Сковороди. На одній зі сторінок «Пісні Рождества Христова в нищете Его» записано ноти мелодії, яка дуже нагадує українські народні пісні і, як доводять музикознавці, також належить авторові поетичного тексту. Якось Григорій Сковорода зізнався: «... Не можу представити в театрі світу вдало жодної особи, крім низької, простої, безпечної, усамітненої: я цю роль вибрав, узяв і задоволений» [10, т. 2, с. 400]. Так само для своїх пісень він обрав простоту й сердечність, зауважував, що писав пісні протонародною мовою, але за всієї протонародності й простоти, вона щира, чиста і безпосередня і, ходячи по землі, серцем перебуває на небесах і втішається.

Ще образніше про музику Г. Сковороди сказав, як ми вже згадували, його учень і товариш Михайло Ковалинський: «... Вона наповнена гармонією простою, але величною, проникаючою, захоплюючою, зворушливою» [10, т. 2, с. 401]. А про справу всього свого життя, присвячену музам, сказав, що його музичні та інші здатності «стосуються виключно вдосконалення душі» [10, т. 2, с. 340], писання віршів (пісень) є для нього ліками, що «переважно цими ліками я звичайно лікую недугу» [10, т. 2, с. 271].

Збірка, яку Г. Сковорода назвав «Сад Божественних пісень», мелодії до яких складав власноручно, є насправді художнім феноменом сквородинських «віршів-пісень», предтечею «музики поезії» – мистецького феномена вже нашого сучасника Валентина

Сильвестрова. Звернення Сквороди до біблійних сюжетів, найпоширеніших текстів псалмів єднало українське бароко із загальноєвропейськими бароковими традиціями. Його музично-поетичний світ став живим джерелом для майбутніх хорових концертів Артемія Веделя, Максима Березовського, Дмитра Бортнянського із притаманними їм загостреними лірико-драматичними образами й сповідальним типом висловлення. Ці традиції продовжили також генії української музики Микола Лисенко, Микола Леонтович, Кирило Стеценко. У ХХ ст. та у наш час відгомін сквородинської філософії звучить у музиці наших сучасників. Адже не випадково музика 1960-х років позначена потужною хвилею національного необароко, де панують філософські теми і релігійно-духовні образи. Витоки біблійно-псалмової філософії Сквороди продовжуються у творчості Є. Станковича як трансляція надважливих сучасних тем і образів через канонічні сакральні форми – «Панахида за померлими від голоду», «Кадиш-реквієм», «Dictum» (пам'яті Чорнобиля), «Страсті за Тарасом». Саме ця сквородинська сутність музики звучить у хоровому концерті «Сад божественних пісень» Івана Карабиця. По-своєму інтерпретує її Олександр Щетинський у хоровій симфонії «Узнай себе» за філософськими текстами Г. Сквороди. Та ж сквородинська барокова традиція єднає таких різних за стилем висловлення композиторів, як Євген Станкович і Валентин Сильвестров, Іван Карабиць і Леся Дичко, Віктор Степурко і Вікторія Польова, Анна Гаврилець і Богдана Фроляк, Олександр Козаренко і Олександр Щетинський...

Музичний світ Сквороди обіймав музику його землі, народу, історія якого тривала, за його ж відліком, три тисячоліття. Через розмаїття побутових жанрів, інтонацій та ритмів він сповідував і

поширював свою філософію буття, вів діалог із світом. Піснями і грою на флейті, яка була супутницею усього його життя, мислитель-мандрівник «... “замовляв” душевні й сердечні рани недужих, самотніх, зневажених й убогих» (Дм. Яворницький). Своїми кантами він висміював людські й земні гріхи (один із них – «Всякому городу нрав і права» – наче написаний сьогодні), складав пісні – сільські й міські, канти, псалми, притчі про буденний світ, ліричні елегії про любов і природу, гімни й оди во славу свободи, життя та людини. Г. Сковорода розширив значення пісенної лірики до рівня громадянського і суспільного камертона. Весь сквородинський пісенний спектр присутній у сучасній камерно-вокальній українській музиці, трансформований у жанрах солоспіву, романсу, пісні-романсу, «мистецької пісні» (термін П. Гуньки), сатиричних куплетів тощо.

Епіцентром музичного світу Сковороди є його «Сад божественних пісень, зрослий із зерн святого писання» (авторська назва «Сад божественных пьсней, прозябшій из зерен священнаго писанія»). Адже «Сад» Г. Сковороди розкриває, насамперед буденний світ – красу природи й почуття людини, її переживання радості та скорботи, буденні клопоти і філософські роздуми. Можливо, таким «уточненням» назви збірки (канонічних текстів там, власне, майже немає), він визначив сутність української музичної культури та її духовне призначення – від симфоній, літургій до побутової пісні. Як підкреслював Олекса Мишанич, «Сад божественних пісень» за жанровими ознаками можна вважати збіркою духовної лірики: «... Кожна із пісень збірки мала мелодію, складену самим автором... Сковорода лише у небагатьох творах дотримувався наперед заданого мотиву, він обробляв тему по-своєму, спирався на літературну і народно-поетичну традиції» [10, т. 1, с. 27].

Григорій Сковорода як поет, композитор та професійний музикант збагатив музично-поетичну творчість новими темами, новими мотивами та образами. Музична мова більшості його пісень тяжіє до народнопісенного мелосу. Водночас його пісні знаменують собою народження нового жанру – сольної пісні з інструментальним супроводом. Підтвердженням певної традиції виконання пісень Г. С. Сковороди з інструментальним супроводом існує безліч прикладів. Григорій Сковорода сміливо підніс значення народної, а ми додамо пісенної, творчості. Пісенну спадщину Г. Сковороди, досліджували, захоплювалися відомі українські, російські митці, вчені, поети. Твори філософа були благодатним зерном у творчості Т. Г. Шевченка, який згадував Сковороду у вірші, присвяченому А. Козачковському.

Григорій Сковорода був новатором-гуманістом, який у пісенному жанрі багатогранно відроджував духовний світ людини. Музику він творив як засіб увиразнення і осмислення богоугодних думок, щоб «слова не були зовсім беззмістовними», щоб вони спрямовували до Божої волі, «гірного» мислення. Музика, якщо вона натхненна Святим Духом, буде приємною, корисною і насолоджуватиме життя людини («О, солодкий шлях життя, коли совість чиста»), зміцнюватиме її боголюбність, прагнення пізнати і удосконалювати себе, творити на основі любові та свободи нові суспільні відносини між людьми.

Відданість Григорія Сковороди народним прагненням зумовили йому всезаслужену всенародну шану як філософу-музиканту, праведнику, що своїми творами лікував душевні і сердечні рани тогочасного українського суспільства.

1. Багалій, Д. І. Український філософ Григорій Савич Сковорода // Сковорода Г. С. Розмова про істини щастя / пер. укр. мовою, прим. В. О. Шевчука. – Х.: Прапор, 2002. – 280 с.
2. Величко О. Г. Вивчення пісенної спадщини у школі на уроках музики // Сковорода Григорій і сучасність : тези доповіді науково-практичної конференції, присвяченої 270-річчю від дня народження Григорія Сковороди / ред. С. М. Возняк, І. П. Макаровський та ін. – Івано-Франківськ : Вид-во Прикарпатського університету, 1993. – С. 62-64.
3. Вовк М. В. Григорій Сковорода і музичне мистецтво // Сковорода Григорій і сучасність: тези доповіді науково-практичної конференції, присвяченої 270-річчю від дня народження Григорія Сковороди / ред. С. М. Возняк, І. П. Макаровський та ін. – Івано-Франківськ : Вид-во Прикарпатського університету, 1993. – С. 55-56.
4. Возняк М. С. Грицько Сковорода – славний український мудрець (1722-1794). – Львів, 1922. – 24 с.
5. Григорій Сковорода. 250: матеріали про відзначення 250-річчя від дня народження. – К.: Наук. думка. 1975. – 255 с.
6. Іваньо І. В. Григорій Сковорода і народна пісня: на допомогу вчителю // Народна творчість та етнографія. – 1965. – №1. – С. 81-90.
7. Ковалинський, Михайло. Життя Григорія Сковороди. Писане 1794 р. // Сковорода, Григорій. Сад божественних пісень. – К.: Школа, 2007. – 334 с.
8. Мишанич О. В. Григорій Сковорода і усна народна творчість. – К. : Наук. думка. 1976. – 151 с.
9. Попов П. М. Григорій Сковорода. Літературний портрет. – К. : Дніпро, 1969. – 173 с.
10. Сковорода Григорій. Твори : у 2 т. – К.: АТ «Обереги», 1994. – Т. 1 / передмова О. Мишанича. – 528 с.; Т.2 Трактати. Діалоги. Притчі. Перекази. Листи. – 480 с.
11. Шевченко, Віталій. Феномен Григорія Сковороди і сквородиністика на позвах часу. – К. : Саміт-книга, 2022. – 320 с.
12. Шевчук В. О. Пізнаний і непізнаний Сфінкс : Григорій Сковорода сучасними очима : розмисли. – К. : Пульсари, 2008. – 528 с.
13. Шреєр-Ткаченко О. Я. Григорій Сковорода – музикант (нарис). – К. : Муз. України, 1972. – 94 с.

Трибуна молодих

Віталій Соколов

*студент групи ФЛ-31,
спеціальність Філософія
факультету психології*

*Прикарпатського національного
університету імені Василя Стефаника,*

Публічна полеміка як засіб формування сучасного Етосу

У повідомленні проблематизується формування сучасного суспільного Етосу засобами публічної полеміки. Наголошується на визначальному впливі культурної спадщини на поведінку людей.

Ключові слова: *соціальна реальність, актуальна соціальна реальність, охоплення новиною соціуму, суспільна свідомість.*

The message problematizes the formation of a modern social ethos by means of public polemics. Emphasis is placed on the determining influence of cultural heritage on people's behavior.

Keywords: *social reality, current social reality, news coverage of society, social consciousness.*

Людство упродовж тисячоліть функціонує в групах і спільнотах. Ці системи сформувались унаслідок особистих (людина – людина) і групових (спільнота – спільнота) взаємодій. Самі ж соціальні взаємодії культурно унормовані (нормами граматики, моралі, права тощо). Тож соціальна реальність водночас постає і культурною реальністю. Вона має визначальний вплив на поведінку особистостей і груп. Культурна реальність складена з актуальної і потенційної культури. Актуальна культура представлена існуючою спільнотою тут і тепер. Потенційна ж культура містить нереалізовані можливості, які за сприятливих обставин можуть бути актуалізовані у наявній спільноті. Культура, що перебуває в спільноті тут і зараз, є більш узагальненим поведінково-визначальним явищем, натомість культура, що не має практиків її застосування, відноситься до інформаційної спадщини, котра, хоч і

значно більш устabilьнена у часі, часто впливає більш точково на конкретний світогляд, в залежності зачерпнутої дециці знань із «загального кошику». Також вплив актуальної культури та певних частин інфоспадщини впливає на кожен світогляд паралельно водночас, якщо людина знаходиться в суспільстві. Звичайно не можна забувати про вплив індивідуального досвіду кожної людини, в який, власне, і входять вказані вище два чинники. Але в межах соціуму доводиться абстрагуватись від індивідуального, вбачаючи лише спільне, а саме – для охоплення загального етосу у співвідносинах індивідів. Звичайно, всі ці поняття є, певною мірою, умоглядними та вбачаються з допомогою певного абстрагування від цілісної картини того, що ми вбачаємо.

То як же тоді назвати це цілісне? Для цього є певний сталий та вичерпний термін *«Соціальна реальність»*. Тож якщо ми мислимо соціальну реальність як аспект буття котрий складається з людського суспільства, структури соціуму та його інформаційної спадщини, то ми можемо застосувати в його межах термін *«Актуальна соціальна реальність»*. Але для початку бажано окреслити його атрибутивні характеристики та область його застосування. Почнемо, власне, з додатку «Актуальна» до звичного терміна «Соціальна реальність». Взагалі актуальність як така передбачає наявність певних інтересантів, що її визначають. В нашому випадку – це людство, котре згруповане у певні спільноти зі своїми інтересами, а вони, у свою чергу, і задають напрямок розвитку (або зміни) науки, економіки та людського співіснування (та його етичної складової). Також людство відповідно вбачає соціальну реальність відповідно до своїх інтересів, що виражається у певному ставленні до неї. Це ставлення є вельми мінливим і ці зміни легко вбачаються в зміні пріоритетів суспільства з

плином часу (як приклад, Велика Британія у Вікторіанську епоху та в сьогоденні), тому ми повинні зосередитись на самому процесі цих змін та передумовах для них.

Якщо з передумовами все «плюс-мінус» зрозуміло, є людські потреби, прагнення, ідеології тощо, котрі постійно рухаються в суспільстві, розвиваючи та змінюючи його в діалектичних суперечностях, то самі зміни ми можемо зафіксуємо тільки певними точковими вихопленнями з часу з допомогою банальних новин. Звичайно, новинами не фіксуються усі зміни в суспільстві, дещо випадає за поле уваги суспільства, але основна частина, котра вважається людством вагомою, фіксується безпосередньо цим способом. Таким чином, суспільство, за певною аналогією з індивідуальним людським розумом, вихоплює дані про процеси та явища, що відбуваються ззовні. Щоправда, якщо розум робить це з допомогою органів чуття, то суспільство як маса цих розумів, має більш глобалізовані інституційні форми отримання інформації про стан справ назовні. Тобто мова йде про журналістику та публіцистику, котрі як органи чуття суспільства намацують своїми діями реальність та доносять отримані дані людству.

Чи можна ж провести якусь аналогію, до осмислення цих даних? Тут вже є ризик зійти на манівці і розсосередити увагу на аналітичні центри, інститути тощо. В той час як насправді основна маса висновків та відношень, що впливають суспільну поведінку, відбувається саме в межах широкого загалу та у вельми примітивній формі осмислення.

Але на сьогоднішній день фахова публіцистика та журналістика сильно поступились позиціями звичайним соцмережам. Продувати новину може будь який користувач, а алгоритми поширення

сприятимуть популяризації новини, якщо вона виявиться комусь потрібною та цікавою. Це значно ускладнює можливість ідентифікувати та зафіксувати джерело певної інформації, та визначити у наслідку його вплив. Адже просто не відомо звідки вистрілить якийсь інфопривід та займе собою увагу великої кількості людей, провокуючи їх на публічну полеміку, котра, в свою чергу, виступає певним аналогом рефлексії за своєю суттю.

От порівняно нещодавній гучний скандал зі Спартаксом Суботою, познайомив людей з нюансами академічної структури, академічної доброчесності та фахом психотерапевта. Це зробило в принципі суспільство дещо більш свідомим в таких аспектах життя як психотерапевтичні наукові та інституції. Межі «свідомості» суспільства визначаються межами висвітлення «Соціальної реальності» власне «Публічною полемікою» у якості певного аналогу рефлексії. І саме цей процес є найбільш висновко-формулюючим фактором серед широкого загалу, що в свою чергу, безпосередньо впливає на суспільний Етос.

1. *Соціальна реальність* // Вікіпедія. – https://uk.wikipedia.org/wiki/Соціальна_реальність

2. Гуржи К. Л. *Соціальна реальність : міський простір міфологічного* // Наука. Релігія. Суспільство. – 2014. – № 2. – С. 72-78. – http://nbuv.gov.ua/UJRN/Nrs_2014_2_14.

3. Кузь О. М. *Соціальна реальність як теоретичний конструкт "нової" соціальної онтології* // Вісник Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди. Філософія. – 2012. – Вип. 37. – С. 41-51. – http://nbuv.gov.ua/UJRN/VKhnpri_filos_2012_37_7.

4. Огорокова В. В. *Образ нової соціальної реальності Постмодерну та форми його моделювання.* – Одеса : ДЗ «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»; ВМВ, 2018. – 288 с. – <http://dspace.pdpu.edu.ua/handle/123456789/1834>

5. Онуфрійчук Р. В. *Генезис поняття «соціальна реальність» в історичному контексті* // Актуальні проблеми філософії та соціології : науково-практичний журнал. – Одеса : Національний університет

«Одеська юридична академія», 2018. – Вип. 21. – С. 65-68. – <http://dspace.onua.edu.ua/handle/11300/11408>

6. Berger P.L., Luckmann T. *The Social Construction of Reality : A Treatise in the Sociology of Knowledge*. – London : Penguin Books, 1991. – 256 p.

Філософський словник

Український кордоцентризм (від лат. cordis – серце; дослівно – українське вчення про цілісність людини) – концептуалізація тенденції української філософської думки, за якою основою існування і розвитку цілісної людини як єдності духу, душі й тіла є дух, духовне народження та вдосконалення.

Уявлення про цілісну людину екстрапольоване в український кордоцентризм із християнської антропології, за вченням якої людина складена із тіла, душі й духу, який поєднує тіло й душу в єдину цілісну людську істоту, створюючи особистість. Саме дух, який називають серцем, відіграє провідну роль у розвитку особистості в людині.

Український кордоцентризм як концепт створений на основі поняття «філософія серця» і терміна «кордоцентризм». Творцем поняття «філософія серця» є Д. Чижевський, винахідником терміна «кордоцентризм» – О. Кульчицький, автором концепту «український кордоцентризм» – Я. Гнатюк.

Український кордоцентризм можна типологізувати за головними філософсько-світоглядними орієнтаціями. Звідси – три типи українського кордоцентризму: креативний, акціональний та інтроспективний.

Креативний кордоцентризм є філософсько-світоглядною орієнтацією на трансцендентне, метаемпіричну реальність, а два інших типи – на трансцендентальне, емпіричну реальність: акціональний

кордоцентризм – на соціальну реальність, інтроспективний кордоцентризм – на людську реальність.

Креативний кордоцентризм має різновиди – філософсько-теософський кордоцентризм, у якому виражена ідея створення істинної людини, що бере участь в істинному бутті та керується у всіх своїх справах духом, та філософський кордоцентризм, де йдеться про творчу силу як основу людського духу.

Акціональний кордоцентризм, у свою чергу, також має різновиди. Це – афективно-волюнтаристичний кордоцентризм, заснований на принципі циркуляції любові й вольових зусиллях у соціальній піраміді, й афективний кордоцентризм. Підставою якого є ідея емоційно-почуттєвого вчинку.

Насамкінець, різновидам інтроспективного кордоцентризму є волюнтаристичний кордоцентризм, у якому виявляє себе воля до єднання з природою, як власною, так і Божественною, та волюнтаристично-емотивний кордоцентризм, у якому проявляється напружене емоційно-вольове прагнення до правди і свободи.

Фундатори українського кордоцентризму Г. Сковорода, М. Гоголь, П. Юркевич, Т. Шевченко і П. Куліш обґрунтовували його як ідею першості духу в цілісній людині-особистості. Згодом ця іде була заново відкрита Ч. С. Пірсом – основоположником американського прагматизму. Пізніше вона ще раз була повторена у метафізиці глибокого серця російського філософа Б. Вишеславцева. З цієї перспективи українська філософія, виходячи із схожості її ідей із американською та російською філософіями, є оригінальною і самобутньою, та такою, що має світове значення.

Феномен українського кордоцентризму досліджували дві конкуруючі між собою школи філософської україністики: психологічна

і культурологічна. Фундаторами психологічної школи філософської україністики вважаються І. Мірчук, О. Кульчицький, Д. Бучинський, В. Янів, С. Ярмусь, А. Бичко, І. Бичко. До фундаторів культурологічної школи філософської україністики зараховують В. Олексюка, Є. Калюжного, Т. Закидальського, В. Горського, С. Вільчинську, І. Потаєву, Я. Гнатюка.

Психологічна школа філософської україністики розглядає український кордоцентризм як унікальне вища світової історії і пояснює його унікальність лише однією обставиною, а саме тим, що він є виразом українського національного менталітету. За її інтерпретацією, український кордоцентризм – це вчення про людину як розколоту ірраціональну істоту, в якій одна частина – емоційно-почуттєва сфера переважає і панує над іншою – розсудково-розумовою сферою. Така неадекватна інтерпретація є найбільш спопуляризованою в українській спільноті й український кордоцентризм некоректно ототожнюють саме із нею.

Культурологічна школа філософської україністики відкидає необґрунтовані припущення та нерозроблену методологію психологічної школи й аналізує український кордоцентризм як явище української культури, що спричинене не однією обставиною – українським національним менталітетом, а багатьма іншими соціокультурними чинниками. За її інтерпретацією, український кордоцентризм – це вчення про цілісну людину-особистість і першість духу перед душею і тілом у людській реальності. Така інтерпретація менш популярна українській спільноті, але найбільш адекватна, оскільки якнайкраще відповідає біблійному вченню про серце і святоотцівській традиції.

Бібліографія

- Гнатюк Я. С. *Український кордоцентризм в конфлікті міфологій і інтерпретацій*. – Івано-Франківськ: Симфонія форте, 2010. – 184 с.
- Гнатюк Я. С. *Реконструкція кордоцентричної парадигми в українській класичній філософії: постановка проблеми і термінологічні пояснення // Збірник наукових праць: філософія, соціологія, психологія*. – Івано-Франківськ: Плай ПНУ, 2000. – Вип. 4. – Ч. 1. – С. 207-215.
- Гнатюк Я. С. *Українська кордоцентрична філософія в допарадигматичній перспективі // Збірник наукових праць: філософія, соціологія, психологія*. – Івано-Франківськ: Плай ПНУ, 2001. – Вип. 6. – Ч. 1. – С. 140-151.
- Гнатюк Я. С. *Філософсько-теософський кордоцентризм Григорія Сковороди // Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки*. – 2001. – Вип. II. – С. 21-28.
- Гнатюк Я. *Філософсько-теософський кордоцентризм у текстах Григорія Сковороди: історико-типологічний вимір // Людина і політика*. – 2001. – №3(15). – С. 114-121.
- Гнатюк Я. С. *Особливості філософського кордоцентризму Памфіла Юркевича // Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки*. – 2002. – Вип. III. – С. 68-76.
- Гнатюк Я. С. *Український кордоцентризм у поліцентричній перспективі // Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки*. – 2003. – Вип. V. – С. 40-48.
- Гнатюк Я. *Український кордоцентризм як національна філософія // Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки*. 2007. Вип. 18. – С. 39-45.
- Гнатюк Я. С. *Філософія українського кордоцентризму // Прикарпатський вісник НТШ. Думка*. – 2008. – №3 (3). – С. 21-28.
- Гнатюк Я. *Український кордоцентризм, його міфічний та метафілософський виміри // Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки*. – 2009. – Вип. XII. – С. 10-18.

Видання членів Філософської комісії ІФО НТШ

**З творчого доробку
Ондора Даниловича Яроша,**
*кандидата філософських наук,
доцента кафедри менеджменту та освітніх інновацій,
Івано-Франківський обласний
Інститут післядипломної педагогічної освіти*



Ярош О.Д. *Історико-філософські аспекти виховання особистості школяра.* – Івано-Франківськ : Видавець Кушнір Г.М., 2017. – 328 с.

Ярош О.Д. *Соціологічний аналіз формування особистості учня.* – Івано-Франківськ : Видавець Кушнір Г.М., 2018. – 206 с.

Ярош О.Д. *Гуманітарні ідеї XIX-XX століття, які вплинули на розвиток цивілізації.* – Івано-Франківськ : Видавець Кушнір Г.М., 2020. – 296 с.

Ярош О.Д. *Епістемологічний аспект зростання наукового знання у природознавстві.* – Івано-Франківськ : Видавець Кушнір Г., 2021. – 320 с.

Ярош О.Д. *Описова соціологія й алогічність історії.* – Івано-Франківськ : [не вказано], 2023. – 371 с.

СУЧАСНА
ЛІТЕРАТУРОЗНАВЧА
ЕПІСТЕМОЛОГІЯ



Ігор Козлик

Вийшла з друку нова методологічна праця доктора філологічних наук, професора, завідувача кафедри світової літератури і порівняльного літературознавства **Ігоря Володимировича Козлика** “Сучасна літературознавча епістемологія”, створена в жанрі навчального посібника для студентів вишів, аспірантів та докторантів з філологічних спеціальностей.

Книга є підсумком багаторічних системних студій проф.І.Козлика методологічної проблематики наукової діяльності у сфері гуманітарного знання та враховує його індивідуальний досвід викладання теоретико-методологічних дисциплін для здобувачів вищої освіти з філологічних спеціальностей.

Електронний варіант книги проф. І. В. Козлика “Сучасна літературознавча епістемологія” можна завантажити за посиланням

https://kslipl.pnu.edu.ua/wp-content/uploads/sites/108/2023/11/kozlyk_posibnyk-z-metodolohii_z-obkladynkoiu.pdf

РЕПОРТАЖІ

Живопис ніжнодушев'я Алли Сініциної

26 вересня 2023 р. в мистецькому залі Івано-Франківської обласної універсальної наукової бібліотеки ім. І. Франка відбулося відкриття виставки живопису «Творю своє життя в любові» Алли Сініциної. <https://lib.if.ua/news/1695809857.html>

Відкриваючи презентацію, модератор Олександр Шинкарук відмітив, що Алла Сініцина народилася у м. Кривий Ріг, а нині проживає у мальовничому місті Івано-Франківську. За фахом філософ, доцентка кафедри українознавства і філософії Івано-Франківського національного медичного університету, а за покликанням – митець. Не кожен філософ може бути художником і не кожен художник може бути філософом. Своїм прикладом Алла Сініцина демонструє, як вона знаходить натхнення, натхнення від Бога. Це вже друга експозиція. Вперше свої роботи п. Алла представила на широкий загал в Фортечній галереї «Бастіон».

Таїнство до малювання прийшло до п. Алли несподівано, але не випадково. Занурення у філософські екзистенції Всесвіту, сутнісні основи людського буття, осмислення людини як духовного джерела допомогли перетворити реальність у музику кольору, яка огортає і наповнює її Світлом і Любов'ю.

Алла Сініцина поділилася з присутніми роздумами про свою творчість та експоновані на виставці художні роботи, зокрема, зауважила: «Процес творення картин - це мій видих Любові у Світ, це пульсація мого серця, розмова моєї Душі. Я творю власний Всесвіт, розчиняючись у кольорі образів і стаю пензликом в руках Бога».

Картини Алли Сініциної – це спроба покласти на полотно переспів власних почуттів.... це заглиблення у внутрішню природу

моменту проявлення життя, це спроба зцілення і очищення щоб відкрити серце для безумовної Любові... це нагода передати мудрість власного досвіду життя.... це розкриття буття справжнього «Я». Це потреба донести відчуття Світла, що надає сили для освітлення нашого проявлення, для творення миру і щастя.

Сьогодні на відкриття експозиції живопису ніжнодушев'я Алли Сініциної прийшли друзі, колеги по роботі, представники інтелігенції краю, читачі бібліотеки.

Привітали художницю з персональною виставкою відомі митці та громадські діячі. Слово тримали: Володимир Качкан – академік, завідувач кафедри українознавства і філософії ІФНМУ, історик і теоретик української літератури; Богдан Губаль – професор кафедри дизайну і теорії мистецтва ННІ ПНУ ім. В. Стефаника; Марія Гуцол – докторка філософії, доцентка кафедри мовознавства ІФНМУ, голова ІФ МОВУД «Просвіта» ім. Т. Шевченка; директорка обласної книгозбірні Людмила Бабій.

Тож гостинно запрошуємо читачів, мешканців та гостей міста до нашої книгозбірні на перегляд виставки живопису Алли Сініциної «Творю своє життя в любові».

Виставка діятиме до 08 жовтня 2023 р.





29 вересня 2023 року у Центрі Інноваційних освітніх технологій «PNU EcoSystem» Прикарпатського національного університету у змішаному форматі відбулася **Всеукраїнська науково-практична конференція «Психолінгвістичні засади етикетного та конфліктного дискурсів»** (з міжнародною участю). Зокрема, в ній взяли активну участь члени **Філософської комісії ІФО НТШ**.



АКСІОЛОГІЧНИЙ ВИМІР КАТОЛИЦЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЧНОЇ ПАРАДИГМИ: ЕКОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ

Рохман Богдан
кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії, соціології та релігієзнавства,
*Прикарпатський національний університет імені
Василя Стефаника*

Савчук Олег
кандидат філософських наук,
завідувач кафедри богослов'я та суспільствознавчих
дисциплін імені академіка УАН отця І. Луцького
ЗВО «Університет Короля Данила»

Католицька антропологічна парадигма перебуває у виразній опозиції до сучасних світських сциєнтичних антропологічних концепцій, передусім в ідеологічному сенсі, адже людиновимірні нерелігійні концепції трактують особистість виключно як чергову форму буття серед багатьох інших, що є фактичним продуктом природного детермінізму. В екологічній площині можна відстежити спроби замінити нерелігійний антропоцентризм на біоцентризм, що неприпустимо з точки зору католицької антропологічної парадигми, оскільки повністю нівелює цінність людської особистості, адже від людини не можна вимагати активної участі у розв'язанні екологічних проблем, одночасно не визнаючи її глибокого зв'язку із Богом, що довірив їй впорядковувати природну систему.



КОНФЛІКТИ У СФЕРІ ЛОГІЧНОГО СИНТАКСИСУ І КОМУНІКАТИВНИЙ ДИСКУРС



ГНАТЮК Ярослав, кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії, соціології та релігієзнавства, Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника.

Доповідач запропонував незвичну перспективу думки - міжкультурну комунікацію історично існуючих логічних синтаксисів як культурних феноменів і дослідницький проєкт - логіку комунікації логічних синтаксисів. На його переконання, принцип комунікації дає змогу налагодити інформаційну взаємодію між суб'єктно-предикативним синтаксисом Аристотеля, дефінітивно-специфікативним синтаксисом Г. Гегеля і пропозиційно-функціональним синтаксисом Г. Фреге. Це, у свою чергу, відкриває перспективи для побудови філософської і метафілософської логіки.





Якою є ієрархія цінностей українців? Член НТШ, доцент Роман П'ятківський провів лекцію у межах тижня «Україна і світ: шлях до Перемоги».

Аналітик «FrankoLytics» з належного врядування та доброчесності, а також викладач Івано-Франківського фахового коледжу Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника **Роман П'ятківський** запропонував роздумати про **«Ціннісні передумови незламності українського народу»**. Лекцію під такою назвою він провів для студентів спеціальностей «Дошкільна освіта» і «Початкова освіта» у рамках тижня «Україна і світ: шлях до Перемоги». Захід відбувався у Міжнародний день рідної мови (21 лютого) в Карпатському інституті аналітики «FrankoLytics».

«Система цінностей і комунікативних зв'язків, які утворюють єдність життєвого світу українців, інтегрують їх у національну спільноту, допомагають українському народові виявити надзвичайну

силу під час долаття історичних лихоліть», – вважає Роман Пятківський.

Викладач історії та філософії коледжу систематизував ціннісні ієрархії українців, які склалися історично, на матеріалах численних історіософських творів вітчизняних мислителів доби Романтизму (М. Костомарова, Т. Шевченка, П. Куліша, М. Гоголя), періоду державницьких змагань (І. Франка, В. Липинського), а також досліджень української етнопсихології, які здійснили представники діаспори (І. Мірчук, О. Кульчицький, М. Шлемкевич, В. Янів).

Культурологічний фон української характерології склали також літературні твори та образотворчі полотна українських митців, у яких узагальнено схоплювалася ціннісна палітра української душі, здатної любити свій світ і рішуче боротися за його збереження.

«В умовах процесу глобалізації та новітніх історичних викликів національні норми та цінності дедалі більше мають бути узгоджені з нормами та цінностями міжнародного співтовариства, здавши тест на універсалізм і відданість принципам належного врядування. В Україні цей процес прискорився після Революції гідності 2014 року, коли держава остаточно взяла курс на євроінтеграцію. Також Україна стрімко модернізується в умовах війни з Росією, яка безрезультатно намагається знищити українську державність і послабити всю міжнародну спільноту», – акцентував під час лекції Роман Пятківський.

Також він звернув увагу на те, що у складні часи випрацьовуються певні формальні процедури для обґрунтування вартостей навколо таких цінностей як свобода, рівність, справедливість, гідність тощо, концентрацією яких є основна цінність прав людини. Такі цінності уможливають вартість солідарності,

забезпечують соціальну інтеграцію суспільства, створюють підмурки конституційного патріотизму.

Тема лекції спонукала студентів до активного обговорення проблемних питань, пов'язаних з національним світоглядом українців, який упродовж століть виступав фундаментом їхньої незламності.

«Ми почули тут про незламність нашого народу та про наші тріщини. Боротьба крізь призму часу, історії та життя, – поділилася враженнями студентка Тетяна Білик. – Як сказав Левко Лук'яненко “Корені сучасних проблем лежать у минулому”. Тому ми пам'ятаємо минуле і будемо старанно будувати майбутнє!».

Міжпредметний формат проблемної лекції Романа Пятківського посилили присутні на лекції викладачі Івано-Франківського фахового коледжу: завідувачка Відділення дошкільної освіти О. М. Сидорук і методист коледжу О. Я. Гавадзин.

16.11.2023 року в будинку ОО ВУТ «Просвіта» ім. Тараса Шевченка відбулася презентація книжки доктора філософських наук, члена НТШ Володимира Сабадухи «Філософія критичного мислення та прийняття рішень».

Учасники велелюдного зібрання активно обговорювали наукові дослідження Володимира Олексійовича і дякували за наполегливу працю, що викликає інтерес в широкому колі науковців, громадян.

Події останніх років доводять, стверджував Володимир Олексійович, що не лише в Україні, але й у світі бракує особистостей, які забезпечать права і свободи людей, гідні умови їх життя та мирне співіснування. Сьогодні суспільство ще не навчилося відрізняти тих хто є особистістю, а хто - залежною чи посередньою людиною і державні

чиновники, керівники різних рівнів посереднього ступеня розвитку, маніпулюючи свідомістю громадян, отримують владу, що загрожує подальшому розвитку суспільства.

Ознайомившись з науковими працями Володимира Сабадухи, його ідеями, стверджували присутні, дають змогу людині опанувати теорією ступенів духовного розвитку, виробити вміння й навички аналізувати свої та інших людей здібності, вчинки, що спонукає нас творити добрі справи, вчить при прийнятті рішень надавати пріоритет особистостям.

Ідеї Володимира Сабадухи орієнтовані на те, щоб людина долала економічну й соціально-політичну пасивність і ставала активним і свідомим громадянином-особистістю.

Учасники презентації привернули увагу на важливість даної монографії з позиції національного інтересу.

На 32 році незалежності України філософи, науковці, державні чиновники не спромоглися розробити і затвердити національну (націоналістичну) державну програму (ідеологію), що була б зрозуміла, сприйнятна та заохочувала громадян і майбутні покоління спонукатися інтересами нації, держави суспільства, дотримуватися її напрямних в новітніх умовах. Саме ідеї викладені у працях Володимира Сабадухи, що співзвучні з Конституцією України, наголошували виступаючі, скеровують зусилля громадян на виховання і пошук таких особистостей, для надання їм пріоритету при заміщенні виборних та обраних посад, при доборі кадрів і просування по службі на керівні посади в органи виконавчої влади, органи місцевого самоврядування, в державних установах і організаціях, інших. Наукові ідеї Володимира Олексійовича, зазначали вони, є потрібні не лише для українського суспільства, а також для представників інших націй, що дасть

можливість при їх застосуванні налагоджувати тісні зв'язки і приймати конструктивні, взаємовигідні рішення між публічними особами – особистостями різних країн, унеможливить протистояння між державами, які очолюють особистості.

Ярема Петрів



*20 листопада 2023 р. відбувся **Круглий стіл, приурочений 150-річчю Наукового товариства Шевченка**, який був організований в Івано-Франківській обласній науковій бібліотеці ім. І. Франка. Говорили про просвітництво і українознавство в усіх його вимірах. Презентували наше видання «Філософські дискурсії».*

20 листопада 2023 року в Івано-Франківській обласній універсальній науковій бібліотеці ім. І. Франка відбулося засідання **Круглого столу обласного осередку Наукового товариства ім.**

Шевченка з нагоди 150-річчя від його створення. Розпочала наукове засідання заслужена працівниця культури України, директорка обласної книгозбірні **Людмила Бабій**, розповівши присутнім про вектори діяльності ІФОУНБ ім. І. Франка та ІФОО НТШ. Про підсумки діяльності НТШ на Прикарпатті, про перспективи розвитку та стратегічні напрями діяльності розповів дійсний член НТШ, доктор філологічних наук, професор, відомий літературознавець і театрознавець **Степан Хороб**. Розлогим та детальним було слово **голови обласного осередку НТШ** – доктора технічних наук, професора, завідувача кафедри вищої математики Івано-Франківського національного технічного університету нафти і газу **Василя Мойсишина**.

Філософську комісію представляли кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, соціології та релігієзнавства факультету психології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника **Ярослав Гнатюк**, кандидат філософських наук, професор кафедри філософії, соціології та релігієзнавства філософського факультету Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника **Михайло Голянич** та доктор філософських наук, професор кафедри суспільних наук Івано-Франківського національного технічного університету нафти і газу **Володимир Сабадуха**.

Про діяльність **психологічної комісії** розповіли кандидатка психологічних наук, доцентка педагогічного факультету Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника **Оксана Паркулаб** та кандидатка психологічних наук, доцентка кафедри соціальної психології та психології розвитку Прикарпатського

національного університету імені Василя Стефаника **Світлана Литвин-Кіндратюк.**

На завершення голова обласної організації НТШ Василь Мойсишин подякував усім присутнім за участь і вкотре наголосив, що **обласний осередок Наукового товариства ім. Шевченка є ваговою науково-видавничою інституцією, яка активно спрямовує свої зусилля на вивчення національної спадщини й примноження наукових ідей.**

Наукове електронне видання

**ФІЛОСОФСЬКІ ДИСКУРСІЇ:
збірник наукових праць
2023
Випуск 2**

Видавець
Філософська комісія
Івано-Франківського осередку
Наукового Товариства імені Шевченка

Науковий редактор – Ярослав Гнатюк
Комп'ютерний набір – Олег Гуцуляк