



### РОЗДУМИ НАД КНИГОЮ:

**Туренко О. С. Пошуки смислів сумісності індивідуального й колективного: соціально-філософські досвіди Середньовіччя: [монографія] / О. С. Туренко. — Маріуполь: ТОВ «Східний видавничий дім», 2015. — 428 с.**

Актуальність даного дослідження не викликає сумніву, особливо в наш час розбрату, поширення та відвертої симуляції людиною і паразитуючих на цьому ЗМІ апокаліптичних настроїв і всеохоплюючого цинізму-нігілізму, зворотним боком, яких виступають терор і тероризм як на моральнісному індивідуальному, так і політичному міждержавному рівнях. В умовах зради універсальним європейським цінностям і екзистенційної невдячності за дар (чи-то долю) людини бути людиною перед лицем ніщо і смерті, маємо розквіт різних форм симуляції людської автентичності і, як наслідок, перверсивної і шизоїдної ідентифікації індивіда з тією чи тією формою колективності, соціальності та суспільності як такої.

В цих умовах якраз і набуває надзвичайної актуальності філософська рефлексія щодо пошуків можливо нових смислів, форм і способів співбуття («сумісності», за термінологією індивідуального і колективного). Звернення автора до соціально-філософського осмислення досвіду середньовічної культури (щоправда, умовно соціально-філософського, позаяк дискурсно він носить все ж теологічне вбрання, відтак і вирізнення тут соціально-філософського аспекту теми, також потребує свого обґрунтування, чого я, на жаль, не побачив в дисертації, а це б становило, вірогідно, істотний момент її новизни) є великим плюсом роботи. Бо в ситуації сьогоденного всеохоплюючого нігілізму з його філософським ядром, яке, слід за П. Слотердайком, можна кваліфікувати як «цинічний розум», коли говорячи словами Ніцше «Бог помер!», саме звернення до середньовічної феноменології свідомості і відповідної до неї екзегези щодо Бога як абсолютної інстанції або абсолютного легітимізатора співбуття індивіда і спільноти дає можливість прояснити сучасне ціннісно-сміслове підґрунтя (або проблему смислу і мотивації, як ставить питання автор) взаємин індивіда і форм колективного комунікативного **існування** (християнських спільнот, Церкви, держави, суспільства,

суспільності як такої) — прояснити це, хоча й без Бога, відстоюючи автономність і суверенність як безумовну цінність не просто індивіда, а індивіда як особистості.

А відкриття феномену особистості є одним з надбань середньовічної християнської культури, відтак і філософсько-теологічної рефлексії. В останній концепт Бога виступає граничною основою легітимації існування людини в певних спільнотах, у християнських общинах, у Церкві, а в самій церковній християнській догматиці, у спосіб доктринального тлумачення одкровення і любові до Бога, любові ближнього і спокутування первородного гріха веде до «ідеальної комунікативної спільноти» — Едему. На противагу цій есхатологічній утопії, яка носить всі ознаки платоновської рецепції «світу ідей», Церква намагалась легітимувати сумісність «горного» і «земного» життя, забезпечити їх сумісність у душі вірянина в цьому земному і гріховному, а не потойбічному житті, і внести злагоду в цю спільність. Для цього, і тут я тільки можу погодитись з дисертантом, християнська догматика виробила принцип еквівокації. Втім, як на мене, йдучи за Неретіною, О. Туренко не зовсім адекватно витлумачує дослідницю, подаючи еквівокацію як «двозначність змістів» (с. 70 монографії). Сама С. Неретіна пише про сутність еквівокації не як про двозначність, що характерне для Аристотеля, а як про «двоосмисленість» — тобто рівне співіснування (рівнозначність) двох смислів, відповідно й можливих різних парадигм їх логічного мислення. І витoki цього вона черпає не в номіналізмі і реалізмі, а в концептуалізмі П. Абеляра. Сам концепт у середньовічній схоластиці виступає, як показує С. Неретіна, «збиранням» (conspire) смислів у щось універсальне. Концепти як «висловлюване мовлення» формуються саме в мовленні, що розгортається не в сфері граматики, а в сфері «життя душі» з його ритмами, енергією, безкінечно уточнююсь і коментуючись. Вони є своєрідною універсалізацією, тому унікальним смисловим сполученням одиничного і загального, відтак смисл висловлювання або є, або його нема, і будь яке диз'юнктивне його утвердження і водночас заперечення наражається на діалектику концептів—універсалій. З іншого боку, якщо ми вдаємось до логічного аналізу концептів, то ми завжди розкладаємо смисл певної множини означень на якусь множину, або, за Вітгенштайном, «сімейство значень». І це треба мати на увазі, коли ми звертаємось, як це робить О. Туренко, до концептів середньовічної християнської культури, що репрезентують у ній смисли (ціннісний універсум або, іншими словами, аксіологію) сумісності індивідуального та колективного. Це дає можливість унебезпечити їх модернізацію в подальшому історичному тлумаченні, передовсім своєрідного лінійного розуміння як накопичен-

ня, кумуляції значень у визначенні, відповідно їй висловлюваннях. М. Фуко в «Археології знання» писав, що необхідно відмовитись від уявлень, які забезпечують *неперервність дискурсу*, його приховану присутність у самому собі, постійно зникаючу присутність і повернення відсутності (с. 27). Відтак стає очевидним, що концептуальні єдності не є безпосередніми очевидностями — вони встановлені операцією інтерпретації (с. 26). Аналіз Гангілемом *зміщень і трансформацій* поняття, підкреслює М. Фуко, може слугувати моделлю, для розуміння того, що історія концепту не є історією його послідовного прояснення як всеохоплюючої раціоналізації, неперервності і переходу на новий рівень абстракції. Навпаки, це — історія зміни правил застосування, історія чисельних полів утворення і значимості понять, історія теоретичних галузей їхнього породження (с. 8). Тому так важливо в історичному (так само й історико-філософському! — додамо ми) дослідженні відсторонюватись від цих попередніх форм неперервності (а О. Туренко прямо проголошує єдність і неперервність як принципи дослідження, що вочевидь на сказане потребує відповідної корекції), від цих синтетичних узагальнень, що важко піддаються проблематизації. Разом із тим, М. Фуко пише, що «зрозуміло, ми не повинні навідруб відмовлятися від них, але необхідно порушувати той спокій, з яким ми ставимося до них, необхідно показувати, що вони не походять із самих себе і є лише породженням конструкції, правила якої потрібно знати і справедливості яких належить контролювати» (с. 27). У світлі цього в епістемологічному плані великою мірою зростає роль дискурсного аналізу (не потрібно плутати з логічною дискурсивністю, дискурс-аналізом, зокрема Ессекської школи, представленої Лакло і Муфф, хоча тут багато чого можна взяти для соціально-філософського аналізу, як і з дискурсивною етикою Габермаса, методологічна плідність якої також не викликає сумніву), до чого я і закликаю автора в його подальших дослідженнях. Треба лише пам'ятати, як на мене, на досить принципове зауваження М. Фуко: «Безумовно, дискурс – подія знаку, але те, що він робить, є дещо *більше*, ніж використання знаків для позначення речей. Саме це «дещо більше» і дозволяє йому бути не зводимим до мови і мовлення» (с. 50). Висловлювання, справді, є завжди такою подією, яку ні мова, ні смисл не в змозі повністю вичерпати, бо перервність – не лише великий катаклізм, що розколює історичний ландшафт, але й просто факт самого висловлювання. Неперервність же попадає в поле зору людини і дискурсу якраз у той момент, коли вона, запитуючи про себе, раптом виявляє неприємність у своїй сексуальності, несвідомому як такому, в початках своєї мови, свідомості, мислення, і концептно шукає пояснення в генеало-

гії деяких прихованих і природі та історії (або Бозі) непере-  
вних єдностях і першопочатках.

Тут я зроблю ще одне таке побажання в подальших (а їх обо-  
в'язково, на мою думку, треба продовжити) дослідженнях авто-  
ром даної тематики. Воно взагалі-то стосується проблеми цінніс-  
ної, нормативної та когнітивної легітимації смислів, що розгорта-  
ється в певному аргументативному дискурсі, але, як мені  
здається, на пряму стосується й обраної О. Туренком теми. Так  
от, можна виділити, з мого погляду, принаймні, чотири рівня легі-  
тимації: схвалення-визнання, виправдання, узаконення та об-  
ґрунтування (логічно-дискурсивного доведення). Коли я (не без  
задоволення), читаючи параграфи, присвячені осмисленню докт-  
рини св. Августина, натрапляв на експлікації проблеми легітима-  
ції сумісності індивідуального і колективного, то мене весь час  
не покидала думка з приводу такого розрізнення. Воно, на мій  
погляд, значно б посилює феноменологічний аналіз роздвоєно-  
сті, говорячи словами Гегеля, «нешасної свідомості», що є своєрід-  
ним архетипом середньовічної культури і розгортається водно-  
час на особистісному і публічному рівнях.

Дисертант справедливо підкреслює, що соціальні ідеали  
християнства як то братерство, милосердя, альтруїзм затвер-  
джуються в суспільно-політичних інституціях і юридичних  
нормах, а релігійна мета – зреалізовується на індивідуально-  
особистісному рівні шляхом удосконалення себе в земному  
житті в колі інших і безкорисливого служіння іншим (с. 68  
монографії). Коли О. Туренко безпосередньо торкається пи-  
тання формування досконалих спільнот і мудрого християнина  
у св. Августина, то він виділяє три види закону (с. 178 моно-  
графії), по суті цим самим окреслюючи різні способи його  
легітимації: «Їх виконання на особистому і публічному рівнях,  
усвідомлення залежності *позитивного закону* від більш ваго-  
мих *законів вічності та Божих заповітів* надає істинне спря-  
мування до знайдення єдиних консолідуючих сенсів сумісно-  
сті індивідуального з загальним і загального з універсальним,  
утворюючи єдиний простір підкорення люблячій волі Бога (*ви-  
знання-схвалення* — Ю.І.). Саме в просторі виконання Божих  
законів може існувати земна інституція влади – держава (*уза-  
конення* — Ю.І.). Закони Бога визначають обрії свободи як для  
соціальних інституцій, так і для індивідуальних дій: спрямо-  
вують їх до істинної мети людства (*виправдання* Бога та сенсу  
людського існування — Ю.І.). Більше того, закони надають  
ідеальний образ мислення, критерій справедливого та чеснот-  
ливого громадянина *Respublika Christiana* (параметри теологі-  
чного *обґрунтування*)» (там само, с. 178—179).

Зрештою, у цьому контексті стає зрозумілим, чому не Страх  
Божий (який підтримує прихильність вірян до закону), а *прин-*

цип солідарності відіграє конструктивну роль у легітимації земного життя вірян, формуючи стихійне право вирішувати загальні справи разом. У такий спосіб згодом *легітимізується саме право* індивіда оскаржувати будь-яке рішення спільноти публічно, затверджуючи сам принцип права з розподілом природного закону на публічний і приватний рівні. Ключовими ж приписами природного закону є прагнення до щасливого життя і прагненням людей бути єдиним цілим за допомоги досягнення стану *Concordia*, що протистоїть зовнішньому примусові і ґрунтується на християнських чеснотах, з одного боку, і владно-примусовому та доктринальному авторитеті Церкви — з іншого. Досягнення миру є універсальною справою – індивідуально-колективною *Concordia* всіх соціальних страт, резюмує О. Туренко свій розгляд Августинової соціально-цивілізаційної доктрини (с. 182). Згодом, це знайшло свою реалізацію в просторі середньовічного міста як практиці знайдених змістів сумісності індивідуального і колективного, які О. Туренко кваліфікує як соціальні досвіди середньовіччя, і що становлять значну вагу тексту його цікавої дисертації (якщо не брати до уваги представлений у монографії подальший змістовний аналіз проблеми сумісності у вченнях св. Томи та Дунса Скота).

Насамкінець, хочу звернути увагу на виявлений дисертантом — у контексті розгляду доктрини бл. Августина — зв'язок солідарності і *Concordia* (с. 179). На мій погляд, це надто важливий сюжет у світлі посиленої нині в соціально-політичному, відповідно, етичному, соціологічному, політологічному дискурсі уваги до поняття солідарності в його співмірності з поняттям справедливості. Сьогодні поняття справедливості і солідарності широко вживаються в «діалозі» громадян з владою, у пресі, на телебаченні, в документах партій і громадських організацій, загалом у тому, що Е. Гуссерль позначав як «*Lebenswelt*», тобто «*життєсвіт*», який власне і є середовищем генерації смислів. Це актуалізує власне теоретичний і надто філософський інтерес до даних понять. Особливо цікавим з цього погляду видається досвід їх осмислення Ю. Габермасом. Як підкреслює Н. Мотрошилова, актуальний сьогодні практично релевантний аспект його міркувань полягає в тому, що на противагу попередній смисловій недиференційованості понять «солідарність» і «справедливість» (німецькою відповідно: *Solidarität* і *Gerechtigkeit*), нині розрізнявати їх на смисловому, теоретико-поняттєвому рівні вкрай необхідно як для теорії, так і практики. Ще у «Поясненні до етики дискурсу» (1991), зокрема, звертаючись до роботи Р. Рорті «Солідарність чи об'єктивність», Ю. Габермас наполягав, що конче потрібно подолати характерну для теоретичних суперечок кінця ХХ ст. абстрактність і вузькість у розумінні солідарності, чого до того ж потребують завдання регулювання відносин всередині

Європейського Союзу. Теоретично Ю. Габермас, пише дослідниці, окреслює сферу традиційних аспектів солідарності поняттям «моральнісність» («Sittlichkeit» — нім.): йдеться про фактичний устрій і духовні регулятиви спільного життя на ґрунті традиційного ладу, звичаїв, нравів (Sitte) всередині тієї чи тієї народної спільноти (тут Габермас вдається до розрізнення «моральнісності» («Sittlichkeit») і моральності («Moralität»). Солідарність, якщо вона виявлялась, то стосувалась саме цієї «всередині». В умовах неперервних в історії війн і конфліктів лише спорадично поставала міжнародна (і великою мірою небезкорисна) солідарна допомога. Лише в житті сучасного людства і, найбільше, разом з міжнародними організаціями та супранациональними об'єднаннями типу ЄС, з'явилися ті сфери життя, де актуалізується поняття «солідарності» в новому сенсі (і проблеми такої солідарності тут, як виявляється, не тотожні проблемам «соціальної справедливості»). Для такої солідарності конче потрібно створювати, навіть «конструювати», політико-правові умови («рамки»), в яких тільки й можуть здійснюватись конкретні солідарні дії. Як тут не згадати нашу нинішню ситуацію і не завжди артикульоване серед частини політичних і бізнесових еліт Європи питання: «Що робити з Україною?»

Теоретично Ю. Габермасом пропонується глибше і масштабніше мислити солідарність, притому мислити в строгих, спеціально прояснених поняттях. У цьому плані співвідношення концептів «солідарність» і «конкордія», взятих у смисловому полі доктрини Августина, наводить на цікаві спостереження. Ключем тут, на мій погляд, слугує міркування Р. Рорті, на яке посилається О. Туренко в своїй розвідці, а саме: «...Найважливішим для кожного з нас є щось сумісне, що ми розділяємо з іншими, що джерела приватного самоздійснення і людської солідарності є одні й ті самі» (с. 68 монографії). У сучасних умовах постмодерної ситуації ми спостерігаємо роз'єднання і конфронтацію цих двох стратегій людського життя і просто виживання людини, помножену на раціоналістичну традицію конфронтації солідарності та об'єктивності. Однак, якщо звернутись до етимології слів «солідарність» і «конкордія», то можна встановити такі відтінки можливих значень, що вказують на певний їх спільний сенсовий корінь: «solidarity» — латинізм, що в соціологічній літературі з легкої руки О. Конта і Е. Дюркгейма, перетворився на своєрідний «галліцизм», і як науковий термін почав асоціюватися із *спів-чуттям*, *спів-участю*, *однорідністю*, *одно-стайністю*, *єдністю* інтересів і цілей, що, на мій погляд, обумовлено його коренем, який сягає «solo» і означає латиною «один». Своєю чергою, термін «concordia», який несе, як ми бачили, істотне смислове навантаження в теократичній концептуалізації Августином співбуття індивіда і християнсь-

кого світу, а у В. Винниченка, як ми знаємо, перетворюється на основу його «Конкордизму», також містить асоціативні зв'язки з «єдністю» — об'єднанням на рівні почуттів, переживань, переконань, тобто «сердечне єднання» чи сердечне «спів-єднання»: *con-* (лат.) — «спів-», «разом», «спільно», «*cor*», «*cordis*» (лат.) — «серце», а нині в сучасних мовах, у тому числі, українській, має значення «згоди», «погодження», «злагоди», що може вести або, втім, не вести до толерантності. В цій лінгвістичній і, ширше, дискурсній площині, як на мене, й відкривається подальша перспектива пошуків нових сенсів людського співбуття на ґрунті оптимізації форм сумісності індивідуального і спільнотного, безперечно, з врахуванням досвіду середньовічної теології, філософії і культури в цілому.

Лише «єдність у багатоманітності дає наслідок врожаю», — віщує біблейське прислів'я. Відтак, наслідком стану «*concordia*» є порозуміння, любов, мир і злагода. Наслідком же «сімейства значень» «солідарності» онтологічно або ж екзистенційно є — щирість, терпимість, повага, а також пошук не того, що роз'єднує, а обов'язково того, що з'єднує і веде до *спільного*, втім, і ще досі, не дивлячись на всі наукові здобутки і філософські рефлексії, *втасмниченого джерела* людського існування — солідарно з тими, хто мислить, скажемо ми.

Відтак маємо цікаве, хоча й не безспірне дослідження — і це добре, позаяк воно окреслює велике евристичне поле для подальшого пошуку. Цінність роботи насамперед полягає в тому, що вона написана на перетині історії філософії, теології та соціальної філософії, більше того, маємо вияв свого роду філософської трансдисциплінарності, позаяк автор апелює до екзистенційного досвіду людини (звідси, введення в аналіз концептів свободи, страху, провини, каяття, взагалі цінностей і норм релігійної та моральної свідомості), тобто маємо апеляцію до життєсвіту людини, що протистоїть інституалізованим соціальним формам буття людини. Власне, це відображене вже й у назві, яка експлікуючою другою своєю частиною «соціально-філософські досвіди Середньовіччя» неявно вказує на наявність такого досвіду, хоча націлює на описання начебто тільки соціально-філософського дискурсу, який і намагається виявити автор шляхом реконструкції та відповідної інтерпретації текстів середньовічних мислителів. Але іноді, складається враження, що автор екстраполює й інкорпорує сучасне соціально-філософське бачення в ці тексти, і тоді маємо не просто описання «соціально-філософських досвідів Середньовіччя», а власне *соціально-філософський досвід аналізу* з вершин нашого часу тих чи тих концептів і доктрин середньовічної культури. В цьому контексті й набуває великого значення

поставлена О. Туренком проблема синхронізації смислів сумісності індивідуального і колективного, як вони були виявлені і концептовані в середньовічній філософсько-теологічній думці, із сучасними концептами (такими, наприклад, як свобода, солідарність, справедливість, толерантність та ін.) за допомоги яких теперішні філософській, соціологічний, етичний, політологічний дискурси намагаються узгодити співбуття індивіда і різних форм людських спільностей у сучасному світі.

**Юрій Іщенко,**  
*д.філос.н., доцент, заступник директора  
Центру гуманітарної освіти НАН України*

**Yuriy Ishchenko**  
*ScD in Philosophy, Docent, Deputy Director of the Center  
of Scholarship Education of the National Academy  
of Sciences of Ukraine.*

*Рецензія надійшла 21.11.2015*