

Голові спеціалізованої вченої ради
Д 26.456.01в Інституті вищої освіти НАПН України
01014, м. Київ, вул. Бастіонна, 9.
Доктору філософських наук
п. Самчуку З. Ф.

ВІДГУК
офіційного опонента
доктора філософських наук, професора Карася А.Ф.
на дисертацію Туренка Олега Станіславовича
«Пошуки смыслів сумісності індивідуального й колективного:
соціально-філософський досвід середньовіччя»,
подану на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук за
спеціальністю 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії

Докторська дисертація О. С. Туренка є цікавим аналітичним дослідженням «смыслів сумісності індивідуального і колективного на основі соціально-філософського досвіду середньовіччя». Актуальність дисертації обумовлюється потребами перманентного віднаходження смыслів взаємодії людини і суспільства, індивідуального і колективного, приватного і публічного в процесі суспільного розвитку. Проблематика смыслового поля індивідуально-колективних норм комунікації та суспільних відносин особливо увиразнюється в контексті різних типів цивілізаційного поступу.

Погоджуємося з думкою автора в тому, що «філософська розвідка ключових смыслів сумісності індивідуального і колективного, які подані в доктринах мислителів Середньовіччя та конституються в соціальній практиці втіленням екзегез в реальність, надасть змогу сучасним інтелектуалам по новому осмислити проблему антропологічної кризи постмодерну і більш продуктивно знаходити шляхи її подолання» (с. 7).

Мета дослідження полягає в тому, щоб здійснити філософську та соціально-історичну концептуалізацію індивідуального та колективного у контексті західноєвропейського Середньовіччя і розкрити ключові компоненти смыслів сумісності індивідуального та колективного на прикладах теологічно-філософських доктрин і соціального досвіду Середньовіччя» (с. 10, 56).

Дисертант висуває й упродовж виконання роботи обґрунтovanу зокрема таку ключову тезу: «індивідуальність іманентно існує в кожній людині, реалізація індивідуальності залежить від соціального простору позитивної свободи. Більш того, не зважаючи на модерне заперечення, що середні віки не знали індивідуальності, автор виходить із зворотної тези. З'явившись в «осьовий час», індивідуалізація ніколи не припиняла своєї ходи. У цілому вона спирається на сутнісному переконані людини в тому, що вона існує задля самої себе і вправі визначати свою життєву мету самостійно» (с. 74).

Водночас, дисертант виказує склонність до певних, так би мовити, «апріорних суджень», спираючись на думки інших дослідників. Одним з таких є, наприклад, твердження, висловлене на с. 5 з посиланням на Е.

Блоха: «Західний спосіб буття набуває біполярних ознак. З одного боку, індивід, що отримав необмежені можливості реалізації своєї суверенності, надто абсолютноється, а з іншого, – перетворюється на одномірного суб’єкта, що втрачає сенс свого існування. За цих умов форми суспільної солідарності ігноруються, і соціальні елементи диференціюються на тимчасові суб’єкти, втрачаючи смисли, що консолідують їх єдність. Втрата смислів є втратою історичної перспективи, або латентних можливостей удосконалення світу, заповнення індивідуально-колективної царини свободи позитивно-можливим».

На думку автора, пошук смислів сумісності індивідуального і колективного, як проблема соціальної філософії та філософії історії, стосується дослідження «підвалин західної цивілізації», зокрема смислових ментальних і соціальних пропорцій Середньовіччя, адже «саме в цю епоху були втілені християнські смисли історії й людського життя». При цьому, «ціннісно-смислові конструкції Середньовіччя слід розуміти як становлення *багатомірного цілісного уявлення, яке має єдину трансцендентну спрямованість*, що не відмовилась від іманентних прагнень земного буття індивіда і обов’язку служіння загальному» (с. 6).

Позитивне враження викликають запропоновані автором методи й методологія предмету дослідження, що детально проаналізовані й обґрутовані на сторінках 11-13, 57-70 (**Розділ перший** загалом присвячений з’ясуванню головних категорій та адекватності методології дослідження).

Дисертант визначає як головну трудність в дослідженні обраної теми неадекватність «модерної традиції тлумачення індивідуальності стосовно Середньовіччя». Вона полягає в тезі про «статичність Середньовічного соціального процесу» і в твердженні, «що в цю епоху не було місця не лише для особистості, але й для індивідуалізації». Як приклад спрощеної оцінки наводиться думка А. де Токвіля: «...наші пращури не мали слова «індивідуалізм», яке ми створили для власного використання, бо за їхніх часів, насправді, не було індивідуума, який не належав би до якогось гурту й міг вважати себе зовсім самотнім; але кожен з нечисленних гуртків, що складали французьке суспільство, думав тільки про себе. Це був вид «колективного індивідуалізму», що готував душі до того справжнього індивідуалізму, який сьогодні знаємо ми (с.41). Як на мій погляд, з Токвілем варто погодитися: індивідуалізм, як явище Нового часу, стосується виокремлення приватної сфери на тлі публічного секулярного життя й в цьому принципово відрізняється від його прообразу в Середні віки, де він формувався як самостійна позиція людини-сповідника, яка персонально відповідає за свої гріхи перед лицем Божим, але не перед світською громадою.

Водночас варто погодитися з аргументами дисертанта в тому, що середньовічна людина, перебуваючи в межах корпорації, мала для свого духовного життя та суспільного удосконалення певну «стадію свободи», через яку здійснювала колективні смисли індивідуалізації й гармонізувала їх із загальним. Виходячи з вищенаведеного, автор дотримується думки, що в будь-яку історичну епоху знаходяться особи, які уможливлюють свою індивідуальність і навіть стають особистостями. «У Середньовіччі хоч і

домінувала станово-корпоративна гомогенність, все ж існував вузький громадський простір як можливість повторення соціальних практик, які надали шанс здібним індивідам у межах релігійного світогляду сформувати і проявити свою особистість» (с. 46).

В цьому ж розділі запропоновано визначення колективного, як одного з ключових аналітичних концептів дослідження: «Колективне – це певне інобуття індивідуального, тобто поза-особиста даність. Колективне поєднує в собі поняття загальносоціального буття людей, які поєднуються в різноманітні малі та великі товариства і спільноті. Перед індивідом колективне зажди виступає як довготривала множинність, яка передує людині і надає для неї різноманітні аксіологічні взірці, типізацію та соціальні простори для суверенного утвердження. Колектив також потребує від своїх одиничних членів не скільки винятковості, скільки схожості, усталеності уявлень та дій» (с. 51).

У посиланні на відомих дослідників, дисертант підкреслює, що певними синонімами колективності стали поняття «комунізм», «соціал-націоналізм», «соціалізм», «центральне планування», а головною ознакою соціально-політичних теорій колективізму є практика позбавлення людини приватних свобод. Проте автор вважає, що означений смисл поняття колективності не сумісний з добою Середньовіччя (с.51).

У другому розділі «Ранньохристиянські концепти змістів сумісності індивідуального і колективного» розглядаються ключові концепти християнського віровчення стосовно їхнього впливу на організацію релігійної громади та соціального життя (с. 77-176).

Колективність середньовічного соціального світу, на думку дисертанта, формувалася під впливом такого символічного мислення, яке поширювало трансцендентальне спрямування та натхненну максималізацію життя члена християнської общини й наповнювало соціальні події почуттям «піднесеної повноти й вищого смислу Божого промислу» (с. 82).

Завдяки християнському віровченню, стверджується принцип горизонтальної рівності християн перед Богом, незалежно від їх соціального стану, віку, етносу, статі (до Галатів 3:28). «Принцип рівності дозволив християнам ідентифікувати себе як єдиний Божий народ, як *Respublica Christianorum*. Світоглядна єдність християнства формувалась на принципах символізму і персоналізму, які, з одного боку, надавали відчуття причетності та єдності християн до горного, до всіх соціальних інституцій, а з іншого – надавали перевагу духовному самоствердженню» (с. 85).

Іншими ключовими концептами є «свобода», «свобода волі», «спасіння душі», «люобов до ближнього», «відповідальність». Дисертант аргументує, що в контексті християнської теології відповідальність людини за спасіння своєї душі та спасіння «іншого» реалізується в межах християнського поняття свободи. «Свобода усвідомлювалася ранніми християнами як можливість вільної волі людини обирати найкраще, тобто шукати шляхи наближення до любові Бога. Для цього Бог дарував людині вільну волю»(с. 96).

Автор слушно наголошує, що антропологічне вчення св. Августина пронизане конструктивною впевненістю щодо трансформації індивіда і

людства в духовну спільноту, оскільки «...християни, є небесним родом, мандрівниками на землі, шукачами Вітчизни на небі, що прагнуть стати співгромадянами святым ангелам» (с. 110).

Тим самим дисерtant визнає, що «колективність», до якої прагне особа і яка є необхідною передумовою звільнення індивіда від гріховності, стосується, по перше, не реального земного колективу людей, але колективності «духовної християнської спільноти», а по друге, ап'орно покладає в основу «смислів християнської сумісності» визнання людської вродженої гріховності.

На мій погляд, дисерtant достатньо конструктивно, посилаючись на праці Августина Блаженного, витлумачує зв'язок природного права з мовою природою людського суспільства: «Св. Августин підкреслює, що мова не може бути нав'язаною іншим народам насильницьким чином, адже це не лише породжує зло, але й порушує внутрішню злагоду народного союзу, руйнує вільну волю людини та суперечить природному праву. Мова виступає чинником природного права, що консолідує людську спільність, приватну і публічну царини. Її вільне існування є простором певного рівня люблячого порозуміння, історичним досягненням гармонізації сингулярного і загального. Вона маєвищу мету – бути засобом згуртованого зв'язку з небесним» (с. 114).

Важливе місце в дисертаційній роботі належить параграфу **«2.6.7. Мир як елемент земного здобуттясумісності»**, в назві якого вловлюємо провідну творчу ідею автора. Властиво, цей підрозділ носить принципове значення для з'ясування поставлених в тексті мети та завдань дослідження, але він також посилює актуальність дисертації, оскільки має очевидний теоретичний та практичний зв'язок з сучасною українською дійсністю, що виявилася розколотою на ворожі тaborи під впливом переважно метафізичного й релігійного смислового навантаження світогляду українського суспільства.

Евристичним моментом цього розділу є обґрунтування думки про те, що досягнення земного, міждержавного миру, потребує навернення людей до цінностей, які мають передусім духовну природу й не зводяться до меркантильних інтересів виживання. Але, на жаль, поза увагою здобувача залишився інший аспект проблеми «війни і миру»: в людській історії переважно траплялося так, що саме апелювання державних та політичних діячів до позаземних цінностей і до т.зв. трансцендентного, – ставали основою ворожого розмежування людей і спричиняли військову агресію. Достатньо пригадати релігійні війни минулого і сучасне цивілізаційне протистояння, що обумовлюється світоглядно-метафізичними переконаннями власне релігійного та ціннісного характеру. Проте, зроблений дисертантом вслід за Августином Бл. наголос на тому, що мир земний може бути дійсністю лише на рівні осягнення «стану миру всіх речей» (с. 168), треба брати до уваги сучасним гуманітаріям, політикам і релігійним діячам. Адже не можливо не погодитись з тим, що «людство, як деяка позаприродна єдність, отримало своє призначення – з'єднатися в реальному житті й утвердити універсальний стан миру для всіх народів та держав» (с. 169).

У розділі третьому «Соціальні досвіди середньовіччя – практика знайдених змістів сумісності індивідуального й колективного» (с. 177-

259) з'ясовуються соціальні та історичні особливості формування «смислів сумісності», які розглядаються дисертантом в аспекті їхнього онтологічного витлумачення християнським вченням. Важлива роль тут відводиться соціально-історичній практиці розвитку європейського міста. «Християнське уявлення про ідеальний соціальний простір трансформувалося в новий політичний концепт *Respublica Christianorum*. Взрець ідеального міста став підґрунтям відродження та поєднання двох його історичних форм – античного *civitas* і ранньосередньовічного *бурга*» (с. 181). Про вагомість значення концепту «*Respublica Christianorum*» для дисертації свідчить частота, з якою автор звертається до його обґрунтування упродовж дослідження: с.15, 85, 91, 183-186, 190, 193, 213-215, 248, 254, 259, 262, 269, 268, 316, 329, 384-386; в авторефераті – с. 8, 18, 22, 31; в монографії – 66, 167-171, 208, 237, 264, 364, 366.

Дисерант робить висновок, що «ключовою відмінністю середньовічного міста є його відокремленість від феодально-патріархального соціального світу, яка характеризується вищим рівнем свободи» (с. 185). Міський простір вміщав в собі три складові Всесвіту – Божий народ, церкву й світську владу, що знайшли вищу єдність – Concordia, згідно з визначенням мети колективного християнського життя (с. 191).

Публічний простір міста виконує важливу соціокультурну функцію. На ней вказує Х. Арендт, зазначаючи, що «...відкритий, публічний простір був відведеній безпосередньо для індивідуалізації; це було єдине місце, де кожен мав довести, чим він вибивається з пересічності, чим він є насправді, переконати в своїй незамінності». Публічний простір міста гармонізує, знімає конфлікт між окремою особою та гомогенністю колективного, які перебувають у протистоянні двох тенденцій: поширенні індивідуалізації та усуспільнення (с. 202). Міське соціальне середовище з часу виникнення комун стає виразником єдиної волі горожан, сеньйорів та єпископа, спонукає до знаходження правового компромісу між суспільними верствами.

Вагомий доробок дисертаційного дослідження, який автор міг би зазначити в новизні, стосується визначення соціального сенсу таких феноменів християнського життя, як гріх, сповідь, покаяння, взятих в їхньому зв'язку з формуванням індивідуальності й самосвідомості людини перед лицем церковної і світської міської громади. Дисертант наголошує, що «можливість прощення веніальних гріхів для померлих та гостре відчуття смерті стали підґрунтям затвердження нових форм індивідуалізації та колективної солідарності». Водночас з пошуком спасіння душі, людина постає перед потребою формування раціональної рефлексії. В цьому сенсі Ч. Тейлор зазначає, що «...поряд з надзвичайно індивідуалізованою турботою про смерть і посмертний суд постала нова солідарність заступництва. Живі можуть молитися за душі померлих і в різний спосіб забезпечувати їхній спокій. Жахливій індивідуальній долі можна зарадити спільною допомогою» (с. 225).

Проведений в третьому розділі аналіз релігійних настанов щодо звільнення людини від гріховності переконує в тому, що вони стосувалися також потреб подолання ворожнечі та конфліктів, які виникають у суспільному житті. Вагомим чинником релігійного виховання людини стає навернення її до

потреб індивідуальної сповідності й каяття, що передбачає не просто усвідомлення власних провин, але й поглиблення раціональної рефлексії як основи для формування *правових норм публічного життя міської громади*. Дисертант підкреслює, що «норми міського права консолідували міську громаду, робили її спільнотою, де інтереси індивіда збігалися з корпоративними інтересами. Але водночас міське право суперечило клієнтарним відносинам феодального світу й створювало публічний простір свободи з демократичними цінностями спільногого життя» (с. 256).

У четвертому розділі «Постанови смислів сумісності індивідуального і колективного наприкінці високого середньовіччя» (с. 259-364) увага здобувача зосереджується на творчості П'єра Абеляра, Томи Аквінського, Ансельма Кентерберійського, Іоана Дунса Скота та інших, з одного боку, й на тих соціально-культурних, історичних і політичних змінах, які відбулися в тогочасному європейському суспільстві, – з іншого.

Очевидно, що християнську доктрину Томи Аквінського оживляє його звернення до авторитету Аристотеля, який у своїй творчості присвятив значну увагу вихованню чеснотливості й політичній (публічній) організації життя людини-громадянина. Як зазначає дисертант, «стрижнева ідея Стагірита – це ідея суверенності індивіда, який удосконалюється завдяки громадянським справам, ... стала для Аквіната відправною. Томістська доктрина актуалізує земні потенції людини, яка не лише прагне «блаженства», а мусить здобути його завдяки своїй діяльності» (с. 262). Відповідно, особливого значення тут набуває аналіз конкретних соціальних і політичних чинників, які позначаються на гармонізації індивідуального, колективного і громадського життя. О. С. Туренко підкреслює, що у вчені св. Томи «одним з факторів стабільності спільноти та держави є гармонізація майнового розшарування, передусім в просторі державного управління». В цьому сенсі у філософії св. Томи виникає цілком новий соціальний наголос: «...не можна вважати благом для держави, коли в ній панує надмір (матеріальних) благ і розподіл їх відбувається нерівномірно» (с. 274).

Мені, зокрема, подобається те, що дисертант звертається до прояснення феномену громадянства й достатньо ретельно аналізує відмінності в його тлумаченні Аристотелем і Томою Аквінським, що виникли в аспекті християнського вчення про особу, свободу волі та розумову й громадсько-політичну активність людини (с. 275-289). Тут слушно наголошується позиція Томи Аквінського про перевагу демократичного облаштування громадського життя над середньовічними формами деспотії, що сформувалася внаслідок обізнаності св. Томи з аналізом політичних режимів Аристотелем та його власною оцінкою добровільного об'єднання людей в «християнські громади» (с. 281). Важливим є наголос щодо внеску Т. Аквінського в пізнішу «світську теорію права», як такого, «що вказує шлях до соціальної гармонії і блага». Відтак, «право припинили розглядати як винятково негативну (каральну) силу, спрямовану на приборкання зла. Тепер його наділяли позитивними властивостями і вбачали інструмент для досягнення мети, до якої спрямовані добрі помисли або суспільні інститути людини» (с. 300).

Далі в роботі розглядаються питання співвіднесення Божої волі, свободи волі, природи людини, природного права, природного закону, обрядових звичаїв та норм громадської поведінки. Це коло питань аналізується на основі їхньої інтерпретації в творчості зокрема Іоана Дунса Скота в його полеміці з Аристотелем і Ансельмом (с. 329-370). Детальному аналізу піддана богословська полеміка щодо «виведення свободи індивідуалізованої волі».

У висновках до розділу зазначається: «не зважаючи на переконання св. Томи, що держава є проявом Божої волі, він розглядає державну політику як раціональну та доброчинну майстерність більшості громадян, які керуються єдиною метою» (с. 374). Що стосується ставлення І. Дунса Скота до політичної влади, то дисертант показує, що йдеться про обґрунтування позиції «монархічного патерналізму» (с. 379).

У **«висновках»** дисертант підсумовує головні тези дослідження й пропонує стислий виклад здобутків роботи у відповідності до поставлених дослідницьких завдань; загалом, вони складають вагомий науковий внесок передусім до філософії історії та соціальної філософії.

Автор обґрунтовано показує, що «Середньовічні доктрини визнавали право індивіда на свободу у двох сферах: духовній і світській. В соціальному просторі людина не була рівною з іншими. Її статус визначався становим положенням. Поряд з цим світська сфера мала виняток в міському просторі, за яким визнавалася правова рівність горожан, проте визнання рівного права на свободу та судочинство відбувалась у межах корпоративної принадлежності людини. Така колективна залежність надавала можливість індивіду оскаржувати рішення спільноти публічно й захищати своє право на суверенне життя в межах міської корпорації. Духовна сфера, навпаки, проголошувала визнання рівності всіх людей перед Богом, але в релігійній практиці церква поділяла вірян на праведників і маловірних грішників. Таким чином, «свобода індивіда визнавалась у межах корпорацій, які мали право виступати суб'єктами соціальної комунікації» (с. 382).

До продуктивного доробку дисертанта також належить сентенція про те, що під впливом християнської метафізики «городяни, з метою збереження цілісності *«universitas*» почали збалансовувати духовну та світську влади завдяки створенню правової системи, компромісів з феодальним світом, затверджуючи республіканські принципи управління, які стали основою станово-представницької монархії» (с. 385).

Очевидно, що метафізика Томи Аквінського, який представляє добу схоластики, відіграла позитивну роль в подальшому формуванні поглядів не тільки на релігійні питання взаємодії розуму і віри, але й на конструювання інтелектуальних передумов світської моделі суспільно-політичного життя. Спираючись на політичну філософію Аристотеля та його етичний підхід щодо організації публічного життя, св. Тома вносить істотне зрушення в розуміння організації спільнотного політичного простору, який обумовлюється взаємодією між громадою, церквою і містом.

Важоме місце в авторській концепції належить дослідженю моделі середньовічного міста з його світською громадською сферою та між

корпоративною етикою, обумовленою християнським вченням про свободу людини та її відповідальність перед «Християнською республікою». Дисертант приходить до висновку, що модель міста стає провідною в тлумаченні смыслів індивідуального та колективного: «Індивід не може цілком підкорятися політичній владі – його підпорядкування визнається лише в межах тих політичних обов'язків, де може бути збережена міра свободи, достатня, щоб відійти від земного світу, дотримуватися загальних принципів справедливості, гармонізувати інтереси публічного й приватного; суверен повинен бути виразником народної волі та носієм Божої справедливості тощо» (с. 386). Наведені міркування належить оцінити як переконливі з погляду на особистий науковий внесок здобувача в ділянці соціальної філософії та філософії історії.

У «висновках» запропоновано підсумок розгляду ключових проблем дисертаційного дослідження, пункти висновків позитивно корелюються з метою і завданнями дослідження та науковою новизною (с. 380-386, в авторефераті – с. 29-32).

Таким чином, схиляючись до позитивної оцінки дисертаційного доробку Туренка О. С., хочу в сенсі продовження наукової дискусії висловити деякі власні міркування та зауваження.

1. Передусім, потребує уточнення і пояснення теза, наведена вже на перших сторінках дисертації: «в сучасному світі затверджується тенденція до панування субсидіарного світогляду, який в свою чергу одержує опору в ліберальних концептах «опори на особисті можливості», настанову на маргіналізацію автономного індивіда від колективного. Абсолютований принцип субсидіарності розпорощує соціокультурні комунікації й самоізолює людину, яка опиняється в стані безсмислової нездоланності» (с. 5-6). Але ж «тенденція до панування субсидіарного світогляду» виникає й формується саме в контексті смыслового поля християнського світосприйняття, зокрема в його католицькому та протестантському конфесійних середовищах, а вже з них (цілком у згоді з провідною ідеєю дисертанта) проникає до соціальних та політичних поглядів і суспільних відносин. Принцип субсидіарності полягає у визнанні цінності самоврядуванні спільнот і децентралізації влади та в прагненні передати максимально можливі правові повноваження на найнижчий рівень. Цей принцип є визначальним для адміністративної політики в Європейському союзі й він покладений в основу мирного розв'язання соціальних і політичних конфліктів.

2. На мій погляд, не цілком коректно в історичному та соціальному плані вписано перший пункт новизни, в якому пропонується таке твердження: «розкрито аксіологічний потенціал середньовічного досвіду як чинника подолання соціального патерналізму та несвободи, який полягає у синтезуванні елементів сакрального та профанного, імплементації субсидіарності спільногого блага та індивідуального інтересу і розкривається у втіленні «цінностей самовираження», у спільній комунікативній діяльності спільнот та груп громадянського суспільства» (с. 14). Очевидно, це

перебільшення – відносити спільноти і групи середньовічного світу до громадянського суспільства. Спільна комунікативна діяльність спільнот і груп громадянського суспільства стає реальною лише на основі сформованої публічної сфери та на підставі *легітимізації* національної політичної держави і єдиного правового й освітньо-гуманітарного простору. Громадянське суспільство стає соціальною дійсністю лише в добу Нового часу, витісняючи з політичної сфери деспотичні та авторитарні форми організації індивідуального, приватного, життя. Щодо середньовіччя, можемо говорити про формування *громадського самоврядування* (сільського і міського), прообразом якого спочатку виступала добровільно організована християнська община.

3. Пункт новизни третій: «показано, що в середньовічному світогляді досвід осмислюється як позитивне явище» (с. 14). Тут також очевидне перебільшення: позитивним вважався не будь-який досвід, але тільки досвід християнського смирення, терпіння й покаяння, що формувався довкола сенсів духовного преображення людини. Мирський, тілесний досвід, навпаки, визнавався гріховним і, як спричинений спокусами, підлягав осудові. Тому потрібно розрізняти принаймні два типи середньовічного досвіду: аскетичний, монастирський і священичий, той, що веде до праведності, святості й спасіння душі, і досвід – тілесно гріховний, той, що веде до страждань і загибелі духовної.

4. На сторінках тексту спостерігається спрощене тлумачення взаємодії між громадянським станом та сувереною волею короля у філософії Т. Гоббса. Дисертант пише, що «будь-яка унікальність індивіда не уможливлюється – людина в межах Гоббсового проекту втрачає свою атомарність, обертаючись на непізнану масу» (с. 26 і також с. 73). Проте в теорії Гоббса проводиться ідея запровадження *громадянського стану* для збалансування суверенної волі монарха. Суть громадянського стану полягає у тому, аби спонукаючи людину так застосовувати свою свободу, щоб добровільно «підпорядковуватися спільно прийнятим законам». Тобто людина перетворюється в активного індивіда, який сам, добровільно, обмежує своє *природне право* на свободу (практично – на сваволю) активністю власного розуму й, у згоді з іншими, створює *«природні закони»*. Серед таких законів Гоббс зокрема називає справедливість, вдячність і ще 17 інших. Таким чином, гармонізація індивідуального і колективного в теорії Гоббса відбувається на основі запровадження концепту «природного закону», яким він прагне урівноважити «природне право», тобто право на свободу і безпеку, а вимога активної участі у «*спільнотворенні*» передбачає перетворення людини зі стану підданого в стан громадянського індивіда, який здійснюється завдяки індивідуальній розумовій активності в оперті не тільки на вроджену свободу, але й на потребу здобувати знання. Саме через це Гоббса вважають предтечею ліберальних поглядів.

5. У дисертації висловлена позиція, що «автор буде притримуватися соціологічних принципів: принципу одноманітності людської природи, який

вимагає враховувати одноманітність інтересів»(с. 59). Проте принцип одноманітності «людської природи» не є непохитним з погляду сучасних наукових підходів. Навпаки, нагромаджена велика кількість переконливих праць, в яких принцип «одноманітності людської природи» піддано критиці в сенсі залежності людського буття не тільки від потреб та інтересів, але й від культурного, символічного та семіотичного контекстів життєдіяльності. Відповідно, натомість концепту «природи людини» пропонується концепт «*ідеї людини*», що покликаний враховувати часто радикальний культурний, ідеологічний та доктринальний вплив на моральну сутність людини.

6. Застереження викликає застосований дисертантом методологічний редукціонізм, який, на мою думку, полягає в зведенні ключового для дисертації концепту «*смислу сумісності*» до, як наголошено автором, «виявлення уявлень про світ у *свідомості*» (с. 60). Водночас на с. 52 дисерtant веде мову про те, що «Життєздатність колективного існує в межах поняття «універсалії культури». А «Універсалії культури» визначаються як «...загальнолюдські репрезентації культурного досвіду і діяльності, символічно відображені в ейдетичній пам'яті, образно-світоглядних конструкціях». Це означає, що в процесі дослідження автор міг би надати більше уваги феномену «*смислу сумісності*» в аспекті його подвійної природи: *рефлексивно-свідомої* та *нерефлексивно-позасвідомої*. В даній роботі процеси мислення ототожнюються фактично зі свідомістю, але в тіні залишається позасвідома природа мислення, яке функціонально забезпечується мовленнєвими, символічними та звичаєвими рефлекторними (нерефлексивними) практиками; всі вони складаються передусім за участю тіла та стихійного ставлення людини до сприймання своєї самості, як нетотожної зі свідомістю. В цьому плані особливо цікавою могла б стати експлікація вкрай жорстокого середньовічного досвіду тілесних покарань кожного, хто не дотримувався колективних уявлень. Цей аспект формування «смислів сумісності» чи «смислів ідентичності» залишається актуальним для минулого та сучасної української дійсності, в сенсі масового навернення населення до комуністичних смислів колективної сумісності (а тепер – до «євразійських» та «рускомірських» смислів), через державно-ідеологічні механізми тілесних знущань голодом, тортурами, «гулагом» і навіть способом харчування і комунального мешкання.

7. Одна з провідних антропологічних ідей дослідження стосується уявлення про «реалізацію індивідуальності», яку автор пов’язує з«соціальним простором позитивної свободи»(с. 74, 88, 96)Хочу звернути увагу, що концепт «реалізації індивідуальності» є імплікативним виявом есенціалістського підходу до розуміння людини. Не випадково в цьому плані в дисертації часто застосовується суміжний за смислом концепт «природа людини». Однаке, на сторінках дисертації йдеться переважно про процесуальність формування «смислів сумісності індивідуального й колективного», й автор допускає існування *екзистенційної ситуації*, з якою пов’язує людське буття, і визнає її вплив на те, ким відчуває себе людина, якими цінностями страждає й ким вона

стає. Таку думку висловлює дисертант, коли, наприклад, пише: «християнство спонукає вірян до найвищої мети, яка вимагає від людини непохитного екзистенційного боріння, «жертовного віддавання» своїх сил задля досягнення абсолюту» (с. 75); а на с. 380 читаємо, що «Смислові конструкції є перевіреними досвідами, колективною практикою, яка розкриває сутність народного духу, *втіленого в екзистенційні образи індивіда*». Тобто людина не тільки «реалізує свою вроджену природу», вона передусім розкриває свої соціальні можливості, а через них – хист та здібності в процесі взаємодії з іншими через культурно-символічні комунікативні контексти. В такому аспекті – людина не просто реалізує якесь пасивну наперед визначену природу, але взаємодіє з іншими і в цьому процесі –*здійснюється* разом зі здійсненням свого життєвого середовища і культури. Відповідно, концепт «реалізації» стосується радше традиційного метафізичного розуміння людини, як істоти з вродженою й незмінною сутністю, яку вона *реалізує* через «колективну істоту», а не індивідуально-творчу особу. Тому в пропонованому дисертаційному дослідження варто було б уточнити який концепт, стосовно людської активності, є адекватним до процесу формування «смислів сумісності індивідуального і колективного» в середньовічній філософії та соціальній практиці.

8. Окрім того, вважаю, що пошуковий потенціал дисертації міг би бути посиленний, якби концептуально диференціювати терміни «смисл» і «сенс». Відомо, що в латинських текстах, які є першоджерельними для цього дослідження, натомість звичного для цієї дисертації слова «смисл», вживається термін «*sensus*», яким означується «чуття», а також здатність відання, розуміння. З часом первинне значення терміну «*sensus*» зазнало трансформації і в українських текстах тепер словом «сенс» передається дещо відмінне, від того, що позначається словами «відчувати», «чути». Водночас в українській мові широко користуємося словом «смисл», яке походить з церковно-слов'янського дискурсу і семантично є спорідненим з дієсловом «мислити» та іменником «мисль». Проте в практичному житті і мовленні повсякчас зустрічаємося з такими потребами ясності висловлювання, які передбачають семантичну диференціацію думки щодо близьких, але не тотожних двох аспектів дійсності. Слово «сенс» застосовуємо не в прямій, а в опосередкованій мовленням його референції з відчуттями, переважно для верbalного наголошення *значення* вагомості певної дії, думки, поведінки чи навіть життя (наприклад, «сенс життя»). Звичайно, можемо також вживати у цих та інших випадках вислів «смисл життя» як синонім. Але якщо зважити на те, що в одній ситуації йдеться про традиційне, звичаєве чи повсякденне її екзистенційне значення стану буття людини, а в іншій – про його означення з *вершини* певного систематизованого метафізичного, філософського чи релігійного погляду, то ми змушені звернутися до додаткових вербальних засобів. Скажімо, такі вислови, як «*sense of life*» і «*meaning of being*» в англійській мові, в силу української історико-лінгвістичної специфіки можемо передавати висловами «сенс життя» та «смисл буття». Наприклад, за часів язичництва населення в Давній Русі

обумовлювало свою повсякденну поведінку *сенсами* культурної звичаєвості, яка принаймні більшістю населення сприймається поза рефлексивним мисленням і засвоюється, як колективні звичаї, ритуали, норми. Тоді як поширення й засвоєння ідей християнства передбачало звернення до *смислів*, які стали актуальними завдяки інтелектуальній метафізичній, теологічній та світоглядній інтерпретації. Практично людське буття *обумовлюється* (стає можливим завдяки мові) на двох рівнях: 1) сенсорно-вербалному (через вербально висловлюваний повсякденний *досвід громадського чуття*, або здорового глузду) та 2) мисленнєво-теорійному (через вербально-теоретичний рівень індивідуальної рефлексії). Щодо першого, говоримо про розуміння *сенсу* (розуміння як відання), щодо другого – про розуміння *смислу* (обумовленого раціонально-рефлексивним мисленням).

Якщо такий підхід застосувати до провідної проблеми дисертації – «пошуку *смислів сумісності індивідуального і колективного*», це могло б надати додаткові когнітивні можливості, щоб відтінити специфіку *сенсів* формування повсякденного соціального досвіду людського співжиття від тієї ролі, яка належить інтелектуально-теоретичним зусиллям, спрямованим на свідомі пошуки **«смислів»** суміщення індивідуального й громадського чи колективного. В цьому плані розуміємо, що все, що стосується і «сенсу», і «смислу» – є невіддільне від інтелігібельної сутності людини, проте «смислове осягнення» тісно вплетене в інтелектуальну метафізичну й філософську індивідуальну теорійну активність. Науковий резон від диференціації «сенсів» і «смислів» полягає принаймні в тому, щоб чіткіше усвідомити роль «мовних наративів» метафізичного, теологічного, філософського, художнього і, врешті, утопічного планів щодо їхнього впливу на урізноманітнення й диференціацію способів життя аж до антагонізмів, здатних катастрофічно підривати єдиний життєвий світ людського розвитку. Знаємо, що іноді роль встановлених зверху *«смислів»*, як у випадку з марксизмом чи націонал-соціалізмом, буває погибельною не тільки для суміщення індивідуального і колективного, але й для самого життя – його первинний *сенс* звітрюється в цілковитий смисл нігілізму. Схоже, що саме такою є смислова метафізика «євразійського проекту» і «руського міра». На жаль, дисертант утримується від подібної актуалізації свого теоретичного пошуку й оминає увагою, скажімо, смисл марксистського витлумачення первинності колективного над індивідуальним. Шкода також, що автор не пощадував дрібкою сенсу в плавильний казан вселенського смислу, метафізичним пошукам якого присвятив свою працю. Тому дещо відірваний від сучасної реальності зміст спонукає класифікувати міркування дисертанта за жанром надмірно утопічних. Таке моє враження, очевидно, не є випадковим, оскільки запропоноване дослідження розпочиналося з посилання на міркування німецького філософа ХХ ст. Е. Блоха, творчість якого належить до сучасного «конструктивного утопізму».

9. Ще однією провідною ідеєю розуміння культурного розвитку людини є переконання дисертанта в тому, що «Віряни відтворювали ідеалістичні цінності в соціальній дійсності, формуючи не відомі раніше взаємовідносини, що

відштовхувались не від земних мотивацій, а виходили з трансцендентних істин (курсив мій – А. К.).(...) Відтак духовні ідеали християн випереджали «видиму» соціальну необхідність і закладали соціальні інституції, спираючись лише на визначені ідеалістичні образи» (с. 76). З цього приводу хочу висловити кілька міркувань. По перше, «відтворення ідеалістичних цінностей в соціальній дійсності стосується не тільки християн, але будь якої релігійної практики, починаючи, скажімо, з давнього Єгипту, Вавілону, іудаїзму, буддизму, мусульманства тощо. Більше того, створення соціальної дійсності, заснованої на принципі колективізму, лежало в основі матеріалістичної ідеології й політики СРСР і є актуальним для сучасної Північної Кореї. По друге, не маємо достатніх підстав, окрім метафізичного обґрунтування, наполягати на тому, що «формування не відомих раніше взаємовідносин» випливає «не від земних мотивацій, а з трансцендентних істин». Якщо взяти до уваги увесь історичний аспект соціально-культурної практики людства, то маємо всі підстави і для протилежного спостереження: там, де так звані «земні мотивації життя» нехтувалися, неминуче приходив авторитаризм, маліла людська свобода й наступала соціально-економічна руїна. Отже, проблема радше в інтерпретації смислів і нехтуванні очевидним сенсом життя.

10. В тексті дисертації й монографії спостерігаються термінологічні неточності, наприклад автор застосовує слово «протиріччя» (краще – «суперечність») - с. 53, 61, 75, 167, 171, 353; «установка» (треба – «настанова») - 6, 76, 96, 384; тощо. Також зустрічаються стилістичні та граматичні неточності й помилки. Але загалом, текст роботи достатньо зрозумілий.

Підбиваючи підсумок, висловлюю переконання, що дисертаційне дослідження п. Туренка О. С. справляє достойне враження, а більшість висловлених зауважень і критичних міркувань носять полемічний та рекомендаційний характер. До заслуг дисертаційного дослідження належить обґрунтування авторської концепції смислового наповнення взаємозв'язку між індивідуальним та колективним в середньовічній соціальній дійсності, яке формується під впливом християнської теології, філософії й розвитку самоврядних міських громад. Здобувач чітко виокремив соціально-філософську царину дослідження в плані становлення європейського соціально-цивілізаційного процесу, що можна віднести до розв'язання важливої наукової проблеми в ділянці філософії історії.

Дисертаційне дослідження О. С. Туренка є концептуально самостійною, завершеною науковою роботою. Робота відзначається грунтовним рівнем опрацювання наукових джерел і має новаторський характер в ділянці філософії історії та перспектив конструювання смислового підґрунтя для соціальної злагоди. Важливим внеском, який має практичне значення, є міркування дисертанта стосовно філософського пошуку в ділянці генерування смислів суспільної злагоди, світоглядного порозуміння та миру.

За темою дисертації О. С. Туренко опублікував авторську монографію і 40 наукових праць, з них 20 – у фахових українських виданнях, 1 – за кордоном, 7 статей у виданнях, що включені до міжнародних наукометричних баз даних. Публікації достатньо повно відображають змістовні положення дисертації. Автореферат адекватно виражає зміст, структуру і логіку дисертаційного дослідження. Загалом, тексти дисертації та автореферату О. С. Туренка відповідають паспорту спеціальності 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії виконані згідно з вимогами до наукових праць і Державного стандарту.

Таким чином, дисертацію Туренка О. С. «Пошуки смыслів сумісності індивідуального і колективного: соціально-філософський досвід середньовіччя», подану на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук за спеціальністю 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії, визнаю достойною на предмет присудження її авторові наукового ступеня доктора філософських наук.

Офіційний опонент,
завідувач кафедри філософії
Львівського національного університету
імені Івана Франка
доктор філософських наук,

професор А.Ф. Карась

Підпис Карася А. Ф. підтверджую:

Вчений секретар
Львівського національного університету
імені Івана Франка
кандидат філологічних наук,

доцент

