

ISSN 2312 4342

**Дніпропетровський національний університет
імені Олеся Гончара**

**ФІЛОСОФІЯ І
ПОЛІТОЛОГІЯ
В КОНТЕКСТІ
СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ**

Науковий журнал

2017

Випуск 3 (18)

Дніпро
2017

**Філософія і політологія в
контексті сучасної культури**

Свідectво про
державну реєстрацію
(перереєстрацію)
друкованого засобу масової
інформації
**Серія KB-21334-11134 I від 26
березня 2015 року**

ISSN 2312 4342

Фахове видання з
філософських наук, за-
тверджено наказом МОН
України
№ 1328 від 21 грудня 2015 р.

Розглянуто та затвер-
джено рішенням Вченої
ради Дніпропетровського
національного університету
імені Олеся Гончара
(протокол № 08 від 22.12.16)

Періодичність: **6 разів на рік**

Редакційна колегія не завж-
ди поділяє думки авторів і
не несе відповідальності за
фактичні помилки, яких вони
припустилися

АДРЕСА РЕДАКЦІЇ:
Пр. Гагаріна, 72, к. 716
м. Дніпро
49050
м.т. 066-574-87-17
e-mail: visnukDNU@i.ua

Редактор:

Токовенко О. С. - д-р філос. наук, проф.,
акад. Української академії політичних наук

Відповідальний секретар:

Вершина В. А. - к-т філос. наук., доц.

Редакційна колегія:

Вятр Єжи	д-р хабілітований, проф. (Польща)
Гугнін О. М.	д.філос.н., проф. (Польща)
Рамішвілі В. М.	д.філос.н., проф. (Грузія)
Шин Я.	д-р політології, проф. (США)
Кривошеїн В. В.	д.п.н., доц.
Третяк О. А.	д.п.н., доц.
Гнатенко П. І.	д.філос.н., проф.
Городяненко В. Г.	д.і.н., проф.
Іваненко В. В.	д.і.н., проф.
Пронякін В. І.	д.філос.н., проф.
О कोरोков В. Б.	д.філос.н., проф.
Щедрова Г. П.	д.п.н., проф.
Хижняк Л. М.	д.с.н., проф. (м. Харків)
Кирилюк Ф. М.	д.філос.н., проф. (м. Київ)
Лисиця Н. М.	д.с.н., проф. (м. Харків)
Катаєв С. Л.	д.с.н., проф. (м. Київ)
Лобанова А. С.	д.с.н., проф. (м. Кривий Ріг)
Сергєєв В. С.	д.п.н., доц.
Шевцов С. В.	д.філос.н., проф.
Осетрова О. О.	д.філос.н., проф.
Тупиця О. Л.	д.п.н., проф.
Павлова Т. С.	д.філос.н., проф.
Аляєв Г. Є.	д.філос.н., проф. (м. Полтава)
Кулик О. В.	д.філос.н., доц.

ФІЛОСОФІЯ

Філософія і політологія в контексті сучасної культури. – 2017. – Випуск 3
(18). – 120 с.

© Дніпропетровський національний
університет імені Олеся Гончара,
2017
© Автори статей

Philosophy and political science in the context of modern culture

Certificate of state registration (re-registration) of a print media

Series KV № 21334-11134 I dated March 26, 2015.

ISSN 2312 4342

Order **№ 1328 of 21 December 2015** by the Ministry of Education and Science of Ukraine was given the status of specialized publication on **philosophical sciences**.

Published by the decision of the Academic council of The Oles Honchar Dnepropetrovsk national university (protocol № 08 dated 22.12.16).

Frequency: **6 times a year**

The editorial staff doesn't always share the opinion of the authors and is not responsible for the actual mistakes they make.

EDITORIAL OFFICE ADDRESS:
Gagarina st., 72, cab. 716
Dnipro
49050
m.t. 066-574-87-17
e-mail: visnukDNU@i.ua

Editor:

Tokovenko O.S. - Dr., Full Prof.,
academician of Ukrainian Academy of
Political Sciences

Secretary:

Vershina V. A. – PhD in philosophical
sciences, Assoc. Prof.

Editorial Board:

Jerzy Wiatr	Full Prof., Dr. hab. (Poland)
Gugnin O.M.	Full Prof., Dr. (Poland)
Ramishvili V.M.	Full Prof., Dr. (Georgia)
Youngtae Shin	Full Prof., Dr. (USA)
Kryvoshein V.V.	Full Prof., Dr.
Tretiak O.A.	Assoc. Prof., Dr.
Gnatenko P.I.	Full Prof., Dr.
Gorodianenko V.G.	Full Prof., Dr.
Ivanenko V.V.	Full Prof., Dr.
Proniakin V.I.	Full Prof., Dr.
Okorokov V.B.	Full Prof., Dr.
Shchedrova H. P.	Full Prof., Dr.
Hyzhniak L.M.	Full Prof., Dr. (Kharkiv)
Ky'ry'lyuk F. M.	Full Prof., Dr. (Kyiv)
Lycytsia N.M.	Full Prof., Dr. (Kharkiv)
Katayev S.L.	Full Prof., Dr. (Kyiv)
Lobanova A.S.	Full Prof., Dr. (Kryvyi Rih)
Sergeyev V.S.	Assoc. Prof., Dr.
Osetrova O.O.	Full Prof., Dr.
Tupitsa O.L.	Full Prof., Dr.
Pavlova T.S.	Full Prof., Dr.
Alyayev H.	Full Prof., Dr. (Poltava)
Kulyk O. V.	Assoc. Prof., Dr.

PHILOSOPHY

Philosophy and political science in the context of modern culture. - 2017. - Issue 3 (18). - 120 p.

© Oles Honchar Dnepropetrovsk
national university, 2017
© Authors

ФІЛОСОФІЯ

УДК 321.02

Стежко З. В.,

кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри суспільних наук, інформаційної та архівної справи
Центральноукраїнського національного технічного університету
(Кропивницький, Україна), E-mail: istezhko@ukr.net

УКРАЇНА НА ЦИВІЛІЗАЦІЙНОМУ ЗЛАМІ

Анотація. *Висвітлюється суспільно-політичний стан, успадкований новою постмайданною владою. Проводиться думка, що представницька демократія за умов нерозвинутого громадянського суспільства використовувалася як засіб привласнення партіями політичного ресурсу громадян. Відчуження народу від влади, панування олігархічно-кланової партійної структури обумовили низку негативних явищ у сфері економіки, політики, правовій системі, які спричинили «майдан». Обґрунтовується перспективність демократії учасницького типу, яка забезпечить реальну участь народу як суб'єкта влади у державному управлінні. На час переходу на європейські стандарти демократії безпосередня участь широких верств громади у політичних процесах є необхідною та найбільш відповідною ментальності українства. Наразі розв'язанню завдань щодо євроінтеграції, подоланню успадкованої корупції значною мірою сприяють асоціації добровольців, сформованих «майданом», як посилення громадянського самоуправління.*

Ключові слова: демократія, політична система, цінності, ментальність, громадянське суспільство.

Прискорене просування України по шляху інтеграції у євроспільноту розвинених демократій розпочалося із спорадичних протестних виступів студентства, які згодом вилилися у загальнонародне волевиявлення долучитися до цінностей демократії високих західних стандартів. Проте молода українська демократія зіткнулася із низкою викликів, обумовлених як внутрішніми, так і зовнішніми реакціями на базові цінності, в основі яких лежить ідея приналежності до західної цивілізації. «Майдан» ознаменував початок цивілізаційного зламу в ціннісних орієнтаціях, демократичних перетвореннях українців.

Піднесення громадянської самосвідомості, звияжний дух українців не вкладаються у прокрустове ложе успадкованої олігархічної демократії, політичної системи партійного представництва у владі, яка формувалася понад двадцять років поспіль. Наразі нова Україна зіткнулася із нагальною та, разом з тим, надзвичайно складною проблемою – позбутися вірусу системної корупції та олігархії у владних структурах на користь дійсно народної демократії – демократії участі, спроможної забезпечити кожному національно свідомому громадянину безпосередню участь у владі.

Над розв'язанням проблеми побудови досконалого суспільного устрою ламало списи не одне покоління філософів. На скрижалях історії закарбовані імена таких яскравих постатей як Платон, Арістотель, Макіавеллі, Гоббс, Локк, Монтеск'є, Руссо, Гегель, Мілль, Даль, котрі заклали підмурок дослідженням демократії на сотні років наперед. Тож маємо значний матеріал за відправну точку своїх досліджень демократичних перетворень сьогодення.

Дослідженням демократії та свободи приділяється велика увага. Чималий внесок у світову скарбницю досліджень зробила плеяда видатних вітчизняних філософів та вчених: В. Андрущенко, С. Головатий, В. Горбатенко, М. Кармазіна, О. Кіндратець, А. Колодій, А. Олійник, Ю. Павленко, В. Полохало, О. Фісун, В. Цветков, П. Шляхтун та інші.

Проте, як на нас, бракує досліджень, які б пролили світло на стан та перспективи суспільно-політичних перетворень в Україні, що ознаменували собою цивілізаційні

зрушення в напрямку європейських стандартів демократії. Тож і за мету нашої розвідки маємо визначення рушійних сил та основних заходів щодо демократичних перетворень рівня цивілізаційного зламу в контексті українських суспільно політичних реалій.

За методологічну основу маємо фундаментальні розробки мислителів минулого, їх сучасних послідовників та синергетичну концептуалізацію суспільного розвитку, яка утверджує закономірність як соціальних потрясінь, так і самоорганізації суспільної системи на якісно новому рівні.

Щоб не помилитися із визначенням аттрактора нової якості суспільного устрою, маємо передусім глибоко проаналізувати деструктивні чинники, які обумовили збурення системи, спричинили громадянський майданний рух. З прикрістю констатуємо, що сьогоденна Україна успадкувала понад двадцятирічну історію формування політичної системи далеко не європейського зразка. Політичний істеблішмент дотримувався східної орієнтації, унаслідок чого у владі утвердилося домінування партійного представництва з відтінком авторитаризму. Представницька форма демократії, яка засвідчила свою ефективність у країнах Європи і не лише Європи, в українських реаліях набула осудливого олігархічно-кланового змісту, закритої від впливу громадян царини влади. У гонитві за підтримкою електорату партійні менеджери змагалися між собою у привабливості популістичних гасел, завдяки чому відбулися у суспільній свідомості феноменом «партіотизму» (А. Люсий), свого роду відданістю партійному бренду коштом консолідуючого націю патріотизму. Партіотизм є продуктом ірраціоналістичності психології пересічного громадянина, підсвідомою відданістю партії, харизмі її лідера, чим успішно користалися політтехнологи на виборах. Варто погодитися з А. Люсим, що, наразі, партії в намаганнях сподобатися виборцям перетворилися на «театральные труппы, более-менее талантливые» [6, с. 59], котрі замість того, щоб виражати волю громадян у владі, здійснили відчуження передбаченого конституцією політичного ресурсу своїх виборців на користь самого політичного істеблішменту та олігархії.

Не меншу шкоду торуванню шляху до національного єднання на засадах ідеї євроінтеграції має той факт, що партійне представництво у владі не сприяє консолідації суспільства, радше навпаки сіє розбрат. Демократія у представницькій формі опинилася заручницею не лише ідеологічних розбіжностей, а й фінансових, корупційних інтересів олігархів, які екстраполюються партіями на суспільні стосунки, провокуючи конфліктність.

Прагнення якомога вище піднятися на владний олімп змушують партійних функціонерів чинити не завжди у правовому полі та законними методами, внаслідок чого відбулася деградація демократії. Але там, де поспрання законності «... не сдерживается властью, – за логікою Х. Аренд, – происходит хорошо известная смена мест в отношении цели и средств. Средства, средства разрушения, теперь начинают определять цель, вследствие чего целью оказывается разрушение всяческой власти...» [1, с. 334–335]. Мета прийти до влади затьмарила саме призначення партій – виражати інтереси виборців. Відтак “майдан” був передбачуваним, влада сама сприяла власному поваленню.

Втраті довіри до влади, майданним настроям сприяв і той факт, що відчуття тимчасовості партійного перебування у владі зробило партійне представництво не-ефективним щодо довгострокового проектування перспектив розвитку країни та реалізації задекларованих програм. Тож не дивно, що країна не мала чітко визначеного вектору економічної та політичної орієнтації.

Не останню роль у майданному піднесенні громадян відіграв і морально-етичний стан тогочасної політичної еліти, яка б мала бути моральним взірцем, публічно відкритою для пересічних громадян, але, на жаль, такою не була. Це не могло не викликати обурення нації, в ментальності якої закладена пересторога, що «порядна людина не може здертися на гору багатства і влади, що чесним шляхом таке

здійснити неможливо» [8, с. 161–162].

Не треба бути прискіпливим аналітиком, щоб не угледіти в партійному представництві й схильність до корумпованості. Усі попередні роки незалежності держава робила владу потенційним джерелом збагачення. Партійна залежність від олігархату породила надзвичайно масштабну корупцію, яка охопила майже усі ланки державного управління. Відтак руйнація панування корумпованої влади була неминучою, як неминучим був і «майдан», закономірний етап хаотизації на шляху до впорядкування влади на нових, дійсно демократичних засадах. Утім подолання корумпованості влади в умовах залежного, але не від громадян, партійного представництва у тій же владі не уявляється можливим, в усякому випадку демократичним способом, позаяк жодна структура не буде чинити на самознищення.

Наразі цілком обґрунтовано все гучніше лунають голоси на користь запровадження «демократії участі» в розумінні її Л. Штраусом, Е. Фьогліним, Д. Мідом, котра передбачає пряму участь у владі активного прошарку суспільства та невідконтрольних державі громадських утворень на кшталт постмайданівських асоціацій добровольців, котрі постали на сторожі політичних інтересів широких верств населення, з глибин якого вони, власне, й вийшли.

Утворення зазначених асоціацій лише підтверджує актуальність переходу до дійсного, а не декларативного народовладдя за прямої демократії. Нечисельним та нерозвиненим громадянським структурам не до снаги протидіяти державно-партійному свавіллю, зарадити корупції. Тож закономірно, що на хвилі народного піднесення з активістів «майдану» сформувалися добровільні асоціації національно свідомих громадян, котрі до певної міри перебрали на себе функції контролю за державою та навіть самоуправління.

За учасницької демократії гострота партійної боротьби спадає, позаяк розв'язання суперечностей переноситься на поле громадських організацій, в русло компромісів через налагодження системного моніторингу суспільної думки. Вивчення громадської думки створює умови для упередження соціальних конфліктів. «Демократія учасницького типу розв'язує конфлікт... за допомогою постійної участі в політичному процесі, безпосереднього самоврядування і створення політичної спільноти, здатної трансформувати залежних приватних індивідів у вільних громадян, а часткові й приватні інтереси – у громадське добро» [2, с. 259]. За демократії учасницького типу реалізується людська сутність – єдність соціального та індивідуального у громадянському самовираженні.

Наразі постмайданівська генерація політичної еліти в подоланні укоріненої у державі системної корупції, привласнення партіями політичного ресурсу народу повинна спиратися на дії громадянських добровільних асоціацій як посилення поки нерозвиненого громадянського суспільства. Новий модус суспільного буття бачиться в ролі українства як виразника базових цінностей демократії: свободи, справедливості, самоцінності людини як носія демократичних ідей, ідеалів на основі глибокої рефлексії щодо власного призначення не позірною а реального суб'єкта, позбавленого навіювань патріотизму та утопічної ідеології минулого. Візьме гору конституційно унормований статус народовладдя за рахунок послаблення монополії на владу держави. За демократії участі через контроль за владою з боку самоорганізованих добровільних громадянських асоціацій будь-які спроби партій чинити держави чинити супротив волі народу уже стануть неможливими.

Проте за умов нерозвиненості місцевого самоврядування важливо не впадати в крайнощі – як невинуватого посилення ролі держави, так і надмірного послаблення державних функцій. Згадаймо Ф. Ніцше: «государство есть мудрая организация для взаимной защиты личностей; если чрезмерно усовершенствовать его, то в конце концов личность будет им ослаблена и даже уничтожена ...» [7, с. 365]. Якщо перше, за Ф. Ніцше, нищить особистість, то друге може спричинити скочування демократії до рівня охлократії – не ліпшої форми утиску свободи особистості. За

сучасного стану українського суспільства забезпечити золоту середину між державним адмініструванням та свободою особистості - нагальне завдання усіх незалежних громадянських структур. Отже, в українських реаліях перехідного етапу до європейських стандартів демократії лише чимдуж прискорене запровадження учасницької демократії за дієвої підтримки добровільних громадянських асоціацій здатне запобігти антимайданівському реваншу олігархії.

Проте з уст апологетів партійного-олігархічного устрою можна почути спроби відстояти партійне представництво у владі, виправдовуючи його ментальністю українців: егоцентризмом, недержавністю, неспроможністю підкорити власні інтереси суспільному служінню. «Індивід не визнає нічого вищого за себе, хоче утвердитися сам, він є центром Всесвіту... Таким чином український індивідуалізм перетворюється на високої напруги егоцентризм» [4, с. 75], – пише Г. Дичковська.

Дійсно, на індивідуалізм українців в тому чи іншому прояві в різні часи вказували Ю. Бойко, В. Гельнер, М. Костомаров, О. Кульчицький, І. Марчук, Д. Чижевський. Загальновідомі висловлювання щодо вдачі українців як таких, хто «... власні інтереси ставить вище від добра спільноти» (І. Марчук), «індивідуалістичний характер українця ... відкидає спільне життя, яке вимагає суворої дисципліни та беззастережного послуху» (В. Гельнер)» [4, с. 75] і т.і., на підставі яких склалася думка про притаманне українству протиставлення “Я” суспільному «Ми», прагнення утвердити перевагу «Я» щодо «Ми» за будь-яку ціну. В ретроспективному зрізі можна погодитися із наведеними оцінками ментальності українців. Але чи відповідають зазначені характеристики саме сучасному українству? Як на нас – ні. Щодо сучасності вони видаються занадто категоричними. В реаліях сьогодення закиди щодо індивідуалізму українців не становлять перепони до участі у владі передусім тому, що ментальність має конкретно-історичний характер, підвладна впливу змін у способі суспільного буття, отже не є якоюсь історичною константою. Утримуючи в «знятому» вигляді історичний досвід нації, ментальність здатна набувати нових рис та позбуватися архаїзмів. За роки незалежності України зросло нове, сформоване уже глобалізованим інформаційно-комунікативним середовищем, політично активне покоління громадян, у психології якого закріпилася стійка «установка» (Д. Узнадзе) європейськості, відданості її цінностям.

Окрім того, український індивідуалізм не є чимось унікальним в історії народів. Згадаймо І. Лисяка-Рудницького, його бачення України між Сходом і Заходом”, де він зазначав: «...національний характер не являє собою чогось абсолютного, унікального й оригінального, але радше індивідуальну комбінацію прикмет, які широко поширені у світі й спільні багатьом народам» [5, с. 511], додамо, і українцям так само як і іншим народам Європи, які мають сталу, розвинену демократію. Тож недоречним є протиставлення українства, скажімо, народам Європи, з якою Україна успішно асоціюється. З накопиченням демократичного досвіду, із соціокультурними трансформаціями актуалізуються якісно нові риси ментальності, образ мислення, поведінкові стереотипи українців. «Національний характер, зазначає І. Лисяк-Рудницький, формується історично, і можна визначити ті фактори, що спричинилися до його постання» [5, с. 511]. Які ж це фактори? Відповідь лежить на поверхні – підняте з нетрів етнопсихології розуміння власної європейськості.

Поза сумнівами, сучасна ментальність українства утримує в собі світоглядні риси попередніх поколінь, але, що головне, і відбиток новітніх євроінтеграційних перспектив. Отже, трансформований наразі індивідуалізм не становить перепони для консолідації полікультурного, релігійно неоднорідного українського суспільства навколо ідеї власної європейськості. Для більш глибокого розуміння сучасної ментальності українства, читай, набутої європейськості, наведемо слова нашого сучасника Ю. Павленка, який вказує на такі риси української етнопсихології як «відсутність «монархічного інстинкту», ...внутрішнє невизнання «природного права» пануючої верстви (партноменклатури, фінансово-політичної олігархії) на

виняткові права і привілеї, ... звідси – скептичне, недовірливе ставлення до класу політичних діячів...» [8, с. 161–162]. Тож, чи співпадає зазначена характеристика українців із рисами європейських народів? Звісно, так.

Наразі український індивідуалізм не має протиставлятися громадянськості, служінню спільній справі, позаяк за учасницької демократії він набуває змісту лише індивідуально визначеного способу долучення до вирішення політичних справ на ґрунті усвідомлення в них власних інтересів. І «майдан» переконливо засвідчив відданість українців суспільній справі, здатність перед загрозою національному суверенітету поступитися сьогочасним власним благополуччям, егоцентризмом в ім'я національних інтересів.

Але багато чого ще належить зробити, щоб закріпити здобуту «майданом» проєвропейську орієнтацію політикуму. І перше, що треба здійснити – це піднести національну гідність українців, забезпечити єднання нації, спрямувати регіональні, містечкові інтереси в русло загальнонаціональних пріоритетів євроінтеграції. Стрижнем сучасних суспільно-політичних трансформацій мають стати високі стандарти демократії, довіра до влади, її відкритість для народу, патріотизм політичного істеблішменту, котрі лише розгорталися б в ментальності наступних поколінь.

Наразі українська нація демонструє неабияку єдність та цілеспрямованість щодо інтеграції у спільноту народів Європи, які так само, «не зважаючи на політичну роз'єднаність та часті жорстокі антагонізми в минулому, поділяють спільну культурну і суспільну спадщину» [5, с. 512]. Поєднання загального європейського та особливого українського в національному характері дає надію на втілення вищих цінностей розвинених демократій Європи.

Безумовно, українство не має беззастережно переймати усі цінності західної цивілізації, нехтуючи власними традиціями. Має рацію Ю. Павленко, кажучи, що «західні проєкти мають на нашому ґрунті цілеспрямовано адаптуватися до вітчизняних, багато в чому принципово відмінних від західних, умов. Разом з тим ми потенційно здатні сприймати західні досягнення найбільш органічно, порівняно з більшістю інших країн світу. Досвід такої адаптації у нас великий, майже півтисячолітній» [8, с. 164]. Пройшовши крізь призму випробовувань часом, зберегли свою актуальність настанови великого національного пророка: «...і чужому навчайтесь, й свого не цурайтесь...».

Таким чином, на підставі зазначеного можна дійти висновку про історичну перспективу європейського майбутнього українців за демократією учасницького типу, на основі відрефлексованого досвіду світових демократій, котра забезпечить безперешкодну участь у владі громадян, вияв кожним з них власної політичної позиції через різноманітні форми: вибори, опитування, референдуми, участь в протестних заходах (мітингах, демонстраціях тощо). Доступність самореалізації особистості у публічній політиці постає засобом подолання егоїстичного «Я» на користь громадянської солідарності, уникнення конфліктності в стосунках особи з державою.

Наразі догматизм мислення чи свідоме небажання визнати європейськість українства з боку зацікавлених в приватизації партіями волі народу не має стати перепорою тому, щоб, зрештою, романтизм студентських виступів, з яких запалав «майдан», закріпився прагматизмом, проєвропейським цивілізаційним зламом у свідомості нової генерації демократів. Лише з накопиченням демократичного досвіду, формуванням нової плеяди партійно незаангажованих державних службовців можливий компроміс між представництвом партій та прямою участю у владі. Доки залишається незавершеною перебудова політичної системи, доки існують загрози ренесансу партійно-олігархічного диктату у владі, корупції, доти має лише посилюватися вплив на перебіг політичних подій добровільних громадянських асоціацій.

Проте існує реальна загроза інституалізації зазначених асоціацій, а отже і перетво-

рення їх із контролюючих владу на підконтрольних владі. Наразі як застереження та настанову маємо сприйняти слова Н. Боббіо: «Когда революции институционализируются, то как бы охлаждаются, покрываясь твердой коркой; идеи кристаллизуются в систему ортодоксии, власть иерархизируется, и одно лишь способно влить новую жизнь в окостеневшее тело – только дыхание свободы, которому сопутствует беспокойство разума, недовольство установившимся порядком, отвергающие конформизм...» [3, с. 54]. Отже, якщо громадянські асоціації добровольців, які утворилися на хвилі «майдану», інституалізуються як владні структури, то завершиться процес демократизації, задля чого, власне, й відбулося народне піднесення. Проте наразі не час спочивати на лаврах майданних здобутків, маємо бути свідомим того, що стала демократія – це творіння не одного покоління і, що «реальна демократія – це тільки ідеал» (Ж-Ж. Руссо), до якого можна безкінечно наближатися, але ніколи не досягнути.

Підсумовуючи, маємо зазначити, що переорієнтація усіх сфер суспільного буття на західну цивілізацію є довготривалим процесом і становить комплексну проблему, розв'язання якої потребує не лише зусиль держави та асоціацій добровольців, а й залучення наукових організацій, освітніх закладів, громадянського суспільства у тісній співпраці із міжнародними інституціями, а, головнo, вивільнення суспільної свідомості українців із лабетів партіотизму, рудиментів утопічних ідей та споглядално-очікувальних настроїв. Тож формування суспільної свідомості має стати наступним, але не менш значимим кроком у розвитку уже здобутої європейськості українства, а отже потребує окремого вивчення.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Арентс Х. О насилии (перевод с сокращениями) // Мораль в политике: Хрестоматия. Состав. и общ. ред. Б. Г. Капустина М.: Изд-во МГУ, 2004. 480 с.
2. Барбер Б. Сильна демократія: політика учасницького типу // Демократія: Антологія. – Упорядник О.Проценко. К.: Смолоскип, 2005. – 1108 с.
3. Боббио Н. Свобода и власть // Вопросы философии, 2013, №5, С. 48–55.
4. Дичковська Г. Проблеми державотворення: український індивідуалізм // Людина і політика, 2002, №2 (20), С. 73–81.
5. Лисяк-Рудницький І. Україна між Сходом і Заходом. Історія філософії України. Хрестоматія. / Упорядники М. Ф. Тарасенко, М. Ю. Русин, А. К. Бичко та ін. – К.: Либідь, 1993. – 560 с.
6. Люсьй А. Сквозь символы. Диалектика символизации/десимволизации как фундаментальное основание прикладной культурологии // Вопросы философии, 2009, № 10, С. 48–59.
7. Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. Соч. в 2-х т. Т.1. М.: Мысль, 1990. 831 с.
8. Павленко Ю. В. Походження та цивілізаційна ідентичність українського народу // COLLEGIUM. Международный научный журнал, 2004, №15, С. 149–164.

REFERENCES:

1. Arendt Kh. O nasilii (perevod s sokrashcheniyami) [On violence (translated abridged)] // Moral' v politike: Khrestomatiya. Sostav. i obshch. red. B. G. Kapustina – M.: Izd-vo MGU, 2004. – 480 s.
2. Barber B. Sylna demokratiia: polityka uchasnytskoho typu [Strong democracy: participation policy type] // Demokratiia: Antolohiia. – Uporiadnyk O. Protsenko. – K.: Smoloskyp, 2005. – 1108 s.
3. Bobbio N. Svoboda i vlast' [Freedom and power] // Voprosy filosofii, 2013, №5, S. 48–55.
4. Dychkovska H. Problemy derzhavotvorennia: ukrainskyi indyvidualizm [Problems of the state: the Ukrainian individualism] // Liudyna i polityka, 2002, №2 (20), S. 73–81.
5. Lysiak-Rudnytskyi I. Ukraina mizh Skhodom i Zakhodom. Istoriia filosofii Ukrainy. Khrestomatiia. [Ukraine between East and West. History of philosophy of Ukraine. Reader] / Uporiadnyky M. F. Tarasenko, M. Yu. Rusyn, A. K. Bychko ta in. – K.: Lybid, 1993. – 560 s.
6. Lyusy A. Skvoz' simvoly. Dialektika simvolizatsii/desimvolizatsii kak fundamental'noe osnovanie prikladnoy kul'turologii [Through the characters. The dialectic of the symbolization/desymbolization as a fundamental basis for applied cultural studies] // Voprosy filosofii, 2009, №

10, S. 48–59.

7. Nitshe F. Chelovecheskoe, slishkom chelovecheskoe. Soch. v 2-kh t. [Human, all too Human] T.1. – М.: Mysl', 1990. – 831 s.

8. Pavlenko Yu. V. Pokhodzhennia ta tsyvilizatsiina identychnist ukrainskoho narodu [Origin and civilizational identity of the Ukrainian people] // COLLEGIUM. Mezhdunarodnyy nauchnyy zhurnal, 2004, №15, S. 149–164.

Стежко З. В., кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры общественных наук, информационной и архивного дела Центральноукраинского национального технического университета (Кропивницкий, Украина), E-mail: istezhko@ukr.net

Украина на цивилизационном изломе.

Аннотация. Освещается общественно-политическое состояние, унаследованное новой постмайданной властью. Проводится мысль, что представительная демократия в условиях неразвитого гражданского общества использовалась как средство присвоения партиями политического ресурса граждан. Отчуждение народа от власти, господство олигархически-клановой партийной структуры обусловили ряд негативных явлений в сфере экономики, политики, правовой системы, повлекших «майдан». Обосновывается перспективность прямой демократии, которая обеспечит реальное участие народа как субъекта власти в государственном управлении. На время перехода на европейские стандарты демократии непосредственное участие широких слоев общества в политических процессах является необходимым и наиболее соответствующим ментальности украинцев. Сейчас решению задач по евроинтеграции, преодолению унаследованной коррупции в значительной степени способствуют ассоциации добровольцев, сформированных «майданом», как усиление гражданского самоуправления.

Ключевые слова: демократия, политическая система, ценности, ментальность, гражданское общество.

Stezhko Z., PhD in philosophical sciences, docent, associate professor of the Department of social sciences, information and archives, Central Ukrainian national technical University (Kropivnicki, Ukraine), E-mail: istezhko@ukr.net

Ukraine on civilizational fracture.

Abstract. An urgent need for civilizational reorientation on the European vector of social progress has made the theme of democratic deformation in modern Ukraine on the top. The subject of the research is a structure of a democratic system in After-Maidan Ukraine. The basic methods of the research: analogies, a climbing from abstract to concrete, a unity of historical and logical, and a method of comparative analysis.

The purpose of the study is to define the moving forces and main measures for democratic transformations for the level of civilizational breakdown of Ukrainian social and political realities. We take the fundamental development of the thinkers of the past and their contemporary followers and the synergetic conceptualization of social development for the methodological basis.

We are studying after-Maidan social and political situation in the country. We underline an idea that representational democracy in uncivilized society was used as the way for an appropriation of the political resources of citizens by the parties.

The achieved results of the analysis are able to serve as a benchmark in the formation of a policy of self-government and the development of civil society.

Keywords: democracy, political system, values, mentality, civil society.

УДК 316.774 (477)

Кириченко М. О.,
доктор філософії, професор кафедри
державної служби і менеджменту освіти,
член-кореспондент Академії наук вищої школи України,
перший проректор – проректор з
науково-педагогічної та навчальної роботи,
ДВНЗ «Університет менеджменту освіти» НАПН України
(Київ, Україна), E-mail: kmuto@i.ua

ІНФОРМАЦІЙНА КУЛЬТУРА ЯК ФАКТОР ПІДВИЩЕННЯ ЕФЕКТИВНОСТІ ІДЕОЛОГІЇ ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

***Анотація.** Мета статті – сформуванню концепцію інформаційної культури, вивчення якої є актуальною у зв'язку з побудовою інформаційного суспільства у нашій країні та світі. Інформаційна культура слугує важливою умовою культури всього соціуму і окремої особистості, так як без неї неможливе реальне просування у напрямі інформаційного суспільства. Великої актуальності при цьому набуває розробка поняттєво-категорійного апарату ідеології інформаційного суспільства, в основі якого інформаційна людина та різноманітні компоненти інформаційної культури. **Методи дослідження** – соціоаксіологічний та інформаціологічний, що дозволяють дослідити інформаційну культуру як новий напрям, що виникає під впливом прогресу електронних інформаційних технологій. **Наукова новизна** дослідження в тому, що ідеологія інформаційного суспільства є складовою сучасного глобалізованого процесу, без врахування проблем якого неможливо оцінити наслідки глобалізації. **Результат дослідження** – сформовано концепцію інформаційної культури як фактор підвищення ефективності ідеології інформаційного суспільства в умовах глобалізації. Вивчення впливу нових інформаційних технологій впливає на рівень інформаційної культури особистості, що сприяє вирішенню проблем інформатизації суспільства та переходу на новий рівень його розвитку.*

***Ключові слова:** інформаційне суспільство, ідеологія інформаційного суспільства, електронна культура, електронна наука, національна інформаційна інфраструктура*

Постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок з важливими науковими чи практичними завданнями

Інформаційна культура слугує важливою умовою формування інформаційних поведінських патернів індивіда через посередництво менталактів-мотивів-психостанів суб'єктів в інформаційному соціумі, без яких неможливе просування людини у напрямі інформаційного суспільства та культурогенезису цивілізації. Великої актуальності при цьому набуває розробка різноманітних компонентів інформаційної культури, зокрема характери, нориви, юриспруденція, науки, розвиток інновацій, а також діяльність суб'єктів у цьому напрямку. Інформаційну культуру слід експлікувати як соціальний феномен, що сформувався у констеляції з феноменами-факторами людини-виробництва-побуту-проведення вільного часу в інтеграції з пізнанням соціогуманітарних дисциплін, теорій, концепцій, парадигм. Інформаційна культура включає проблематику самовдосконалення особистості, удосконалення мовленнєвих матриць, забезпечення емпіричних досліджень засад економіки Інтернету. Використання переваг цієї відносної порожнини відповідних досліджень, ідеології інформаційного суспільства зазвичай набуває актуальності в періоди швидких соціальних змін у контексті взаємодії людини з інформаційним середовищем. Упровадження комп'ютеризованих інформаційних технологій і, зокрема, Інтернету, потребує формування інформаційної культури, так як інформаційна культура є основою підвищення ефективності інформаційного соціуму [1, с. 13–24].

Аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання

даної проблеми, на яку спираються автори

У статті здійснена критична рецепція концептуальних ідей про ідеологію інформаційного суспільства, зокрема на чільне місце приділена аналізу робіт, у яких розглянуто цінності інформації, знання, культури, що є квінтесенцією інформаційного суспільства. Ці проблеми висвітлені у роботах Р. Абдєєва, В. Воронкової, О. Дзьобана, Д. Дубова, В. Данілія, М. Кастельса, О. Кивлюк, А. Лазаревича, М. Ожевана, О. Пунченка, О. Сосніна.

Мета наукового дослідження – сформувати концепцію інформаційної культури, вивчення якої є актуальною у зв'язку з побудовою інформаційного суспільства у нашій країні та світі.

Методологія дослідження – соціоаксіологічний та інформаціологічний, що дозволяють дослідити інформаційну культуру як напрямок, що виникає під впливом прогресу електронних інформаційних технологій. В основі даного дослідження також соціокультурний підхід, що визначає культуру як широкоекстраполяційний комплекс соціофеноменів та соціофакторів інформаційного суспільства, що репрезентують результати і модуси функціонування та еволюції інформаційного суспільства у констеляції таких його елементів – політика, економіка, соціальна сфера з акцентом на їх соціокультурний розвиток, що сприяють виявленню всіх сторін потенціалу інформаційного суспільства [2, с. 487–492]. Соціально-філософський аналіз засвідчує культурний вплив на розвиток всіх складових компонентів інформаційного суспільства – соціальних, культурних, політичних, економічних. Нами також проголошується людиноцентричний вимір, що включає: 1) побудова суспільства пожиттєвого навчання; 2) підключення людей до нових послуг; 3) включення людей у процеси прийняття рішень та можливість аналізувати проблеми, маючи відкритий доступ до інформації; 4) укріплення навичок менеджменту у сфері ІКТ, якими повинні володіти всі працівники; 5) влада повинна стимулювати попит на ІКТ і сприяти інноваціям у компаніях; 6) надія на зміни в культурі заради партнерства держав, бізнесу і громадянського суспільства. Конкурентоспроможними стають ті країни, регіони і міста, які стали упроваджувати ІКТ для підвищення розвитку економіки, соціальної сфери, культури, освітньої культури інформаційного суспільства в контексті глобалізаційної реальності [3, с. 225–232].

Обговорення проблеми

Культура (culture) – це консолідаційність об'єктів, предметів, моделей, абрисів, парадигм, еталонів матеріального і духовного життя суспільства, максимум поведінських патернів, норми, способи, прийоми людської діяльності, що відображають певний рівень історичного розвитку суспільства і людини, втіленої у предметних, матеріальних носіях, що передаються наступним поколінням. Культурне середовище, в якому формується інформаційна культура суспільства та людини, представляє собою сукупність ідей-сміслів-орієнтирів виховання, гуманізму, просвітництва, що сприяють сприйняттю цінностей, смаків, правил і норм інформаційної культури різних груп суспільства в глобальному інформаційному суспільстві. Саме тому сьогодні потрібна якісно нова інформаційна культура (також і освіта), формування якої розпочалося з 1995 пр. з ініціативи США групою розвинутих країн.

Згідно з гіпотезою дослідження, глобальна інформаційна інфраструктура повинна представляти інформаційно-комунікативний арсенал мультизнакових засобів, що включає процеси інформатизації через телебачення і радіосповіщення, супутникові системи та мобільні комунікації, що в цілому базуються на інформаційно-комунікаційних технологіях, об'єднаних в єдину глобальну систему; це процес обміну мультисигналами-мультикодами в ракурсах автоматизованих інформаційних засобів, що сприяють формуванню інформаційно-комунікативного суспільства як різновиду складної соціальної системи та взаємодії [4, с. 266–278].

Питання про підвищення ролі інформаційної культури, яка слугує основою

ідеології інформаційного суспільства в умовах глобалізації, свідчить про те, що сьогодні формується нове покоління Всесвітньої павутини, яка слугує можливістю підтримки нової інформації і доступу до неї на семантичному рівні, перенесенням основного навантаження з обробки інформації з людини на засоби інформаційно-комунікаційних технологій. У цьому плані основою Веб 2.0 є комплекс стандартів XML, що є технологічною основою інформаційної культури. Питання про підвищення ролі інформаційної культури, яка слугує основою ідеології інформаційного суспільства в умовах глобалізації, виходить з того, що сьогодні формується нове покоління Всесвітньої павутини, головним чином, можливістю підтримки інформації і доступу до неї на семантичному рівні, перенесенням основного навантаження з обробки інформації з людини на засоби інформаційно-комунікаційних технологій. В основі інформаційно-комунікаційного менеджменту основою Веб 2.0 слугує комплекс стандартів XML [5, с. 208–217].

Саме глобалізація представляє собою процес економічної, політичної та культурної інтеграції і уніфікації, що й потребує утвердження ідеології та культури інформаційного суспільства. Прихильники цього процесу роблять акцент на можливостях подальшого прогресу при умові розвитку глобального інформаційного суспільства, а опоненти попереджають про загрози глобалізації для культурних спільнот та їх традицій.

Інформаційна культура включає ряд складових. Не випадково останнім часом з'явився термін «електронна культура», що означає сферу життєдіяльності, пов'язану з використанням інформаційно-комунікативних технологій у сфері культури [6, с. 4–13]. До сфери електронної культури відносяться електронні версії об'єктів культурної спадковості: в образотворчому мистецтві, в перформативних мистецтвах (музика, театр, танець тощо), у нерухомому культурному спадку (архітектура, культурний ландшафт), кіно, телебачення. Електронна культура включає такі твори, що першопочатково створювалися в електронній формі – твори електронного мистецтва, до сфери електронної культури відносяться також електронні бібліотеки, музеї, архіви, і передаються за допомогою ІКТ чи медіа-технологій, як відео, комп'ютерні чи мультимедійні технології.

Ми виокремлюємо і такий компонент інформаційної культури, як **електронна наука**, що представляє собою сферу використання ІКТ у наукових дослідженнях. Електронна наука забезпечує глобальну співпрацю представників дослідницького товариства з різних дисциплін, науку, що розвивається в лабораторіях, організаціях і країнах, залучає до них географічно неоднорідні ресурси – наукові інструменти, бази даних та інші джерела інформаційних ресурсів, спонсорів, програмних засобів, мережових ресурсів. Завдяки використанню ІКТ у науці створюються нові технології проведення досліджень і нові інструментальні засоби дослідницької роботи. Комп'ютерні моделі досліджуваних явищ і процесів, електронні бібліотеки, системи інтеграції даних та інше складають інструментальний арсенал електронної науки, що є основою формування інформаційної культури.

Формування концепції культури інформаційного суспільства та його вплив на створення ідеології, що обслуговує це суспільство, потребує формування *національної інформаційної інфраструктури*, що представляє собою реалізацію політики України, яка забезпечує створення швидкодоступної взаємодії можливих державних і приватних мереж (Інтернет, кабельні мережі, телефон), програмних та апаратних засобів з метою надання кінцевим користувачам доступу до інформації. Розвитку потребують також сучасні мультимедіа, що включають різні сполучення матриць графічних, аудіо-, відео- та текстових компонентів, та культивування середовища, направлено на отримання мультимедійного істинно-достовірного знання та культивування узагальненої інформації, що являє собою перетворення інформації приватних подій чи фактів в агреговану інформацію більш високого рівня, для якої приватна сукупність інформації є формою цілокупності [7].

Безперечно, у цьому просторі виникає і мережева культура як різновид інформаційної, в основі якої діяльність мережевих організацій, які використовують в управлінні виробництвом і в бізнесі мережеві комунікації між учасниками мережевої спільноти, відношення і технології, що забезпечують підключення до них та їх використання. Мережеве середовище – це середовище, в якому можуть контактувати будь-які компанії чи організації відносно сумісної роботи, торгівлі, обміну ідеями чи ноу-хау, або для будь-яких інших цілей. Мережі як сукупність комп'ютерів та інших облаштувань, пов'язані таким чином, щоб користувачі могли сумісним чином використовувати програмні та технічні засоби, ресурси даних, а також обмінюватися повідомленнями один з одним.. В результаті мережевого спілкування по різних лініях і каналах формується мережеве суспільство, що базується на моделях-субмоделях інформаційних взаємодій, що відтворюються в диференціально-онтологічних сферах соціуму-держави. В результаті мережевого спілкування формується інтернет-економіка, що представляє собою економіку, яка характеризується сильно взаємопов'язаною структурою агентів інноваційної діяльності [8].

Культура інформаційного суспільства є складовою глобалізованого процесу, без врахування проблем якого неможливо оцінити наслідки глобалізації. Культура інформаційного суспільства вимагає на високому рівні володіти званнями та вміннями, інформаційними компетентностями, необхідними для створення, пошуку, надання та розповсюдження інформації з використанням засобів обчислювальної техніки, Інтернету та інших інформаційно-комунікаційних технологій.

Результат дослідження – сформовано концепцію інформаційної культури як фактора підвищення ефективності ідеології інформаційного суспільства в умовах глобалізації. Вивчення впливу ідеології інформаційного суспільства сприяє вирішенню проблем інформатизації суспільства та переходу на новий рівень його розвитку. Концепція інформаційної культури як фактора підвищення ефективності ідеології інформаційного суспільства включає сукупність ідей, поглядів, цінностей, уявлень, парадигм інформаційної людини, яка прагне працювати з інформаційно-комунікаційними технологіями, адаптована до життя в інформаційному соціумі. Концепція ідеології інформаційної культури базується на процесі інтенсифікації виробництва і розповсюдження знань, що базуються на використанні ІКТ.

Концепція ідеології інформаційного суспільства безпосередньо пов'язана з інформмоделями широкомасштабного застосування генерації найновіших ЕОМ для вирішення проблем інформаційного суспільства. Ідеологія інформаційного суспільства – це цінності сучасної ролі інформації у житті суспільства, зростання частки ІКТ, що імпліковані у валовому національному продукті, інформаційно-комунікаційній взаємодії людей, доступу до інформтехнологій, інформмодифікацій, що виступають ефективною апробацією ЕОМ в усіх сферах континууму соціуму-держави.

Саме ідеологія інформаційного суспільства, баується на інформаційній культурі, яка досліджує мультиінформаційні символи-знаки, за допомогою яких можна отримати новацийні інформмоделі, що дозволять функціонально виконувати дії, які потребують переосмислення інформації для вирішення проблем та модернізації сучасного соціуму.

БІБЛЮГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Воронкова В. Г., Соснін О. В. Формування інформаційного суспільства в Україні: виклик чи потреба часу? // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії: [зб. наук. пр.], 2015, № 60, С. 13 – 24.
2. Воронкова В. Г., Нікітенко В. О. Сучасна геокультура як соціокультурний феномен культурної глобалізації // Гілея: науковий вісник: [зб. наук. пр.], 2013, Вип. 72, С. 487–492.
3. Кивлюк О. П. Освітня культура інформаційного суспільства в контексті глобалізаційної реальності // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної

академії: [зб.наук.пр.], 2016, випуск № 67, С. 225–232.

4. Максименюк М. Ю., Нікітенко В. О. Інформаційно-комунікативне суспільство як різновид складної соціальної системи і взаємодії // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії: [зб.наук.пр.], 2016, випуск №66, С. 266–278.

5. Мельник В. В. Формування концепції інформаційного менеджменту: сутність, задачі, основні напрями розвитку // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії: [зб.наук.пр.], 2014, випуск №56, С. 208–217.

6. Пожуєв В. І. Осмислення місця і ролі інформації у сучасному суспільстві // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії: [зб.наук.пр.], 2010, випуск № 42, С. 4–13.

7. Ethicalcodeof Information society. 36 general conference of UNESCO. <http://unesdoc.unesco.org/images/0021/002126/212696e.pdf> (Accessed 4.09.2017)

8. Старжинский В. П., Цепкало В. В. На пути к обществу инноваций. – Минск: РИВШ, 2016. – 446 с.

REFERENCES:

1. Voronkova V. H., Sosnin O. V. Formuvannia informatsiinoho suspilstva v Ukraini: vyklyk chy potreba chasu? [The formation of information society in Ukraine: challenge or need time?] // Humanitarnyi visnyk Zaporizkoi derzhavnoi inzhenernoi akademii: [zb.nauk.pr.], 2015, № 60, S. 13 – 24.

2. Voronkova V. H., Nikitenko V. O. Suchasna heokultura yak sotsiokulturnyi fenomen kulturnoi hlobalizatsii [Modern geoculture as a sociocultural phenomenon of cultural globalization] // Hileia: naukovyi visnyk: [zb. nauk.pr.], 2013, Vyp. 72, S. 487–492.

3. Kyvliuk O. P. Osvitnia kultura informatsiinoho suspilstva v konteksti hlobalizatsiinoi realnosti [Educational culture of the information society in the context of the globalization of reality] // Humanitarnyi visnyk Zaporizkoi derzhavnoi inzhenernoi akademii: [zb.nauk.pr.], 2016, vypusk № 67, S. 225–232.

4. Maksymeniuk M. Yu., Nikitenko V. O. Informatsiino-komunikatyvne suspilstvo yak riznovyd skladnoi sotsialnoi systemy i vzaємodii [Information and communication society as a kind of complex systems and social interaction] // Humanitarnyi visnyk Zaporizkoi derzhavnoi inzhenernoi akademii: [zb.nauk.pr.], 2016, vypusk №66, S. 266–278.

5. Melnyk V. V. Formuvannia kontseptsii informatsiinoho menedzhmentu: sutnist, zadachi, osnovni napriamy rozvytku [The concept of Forming of information management: essence, objectives, main directions of development] // Humanitarnyi visnyk Zaporizkoi derzhavnoi inzhenernoi akademii: [zb.nauk.pr.], 2014, vypusk №56, S. 208–217.

6. Pozhuiev V. I. Osmyslennia mistsia i roli informatsii u suchasnomu suspilstvi [Understanding of the role and place of information in modern society] // Humanitarnyi visnyk Zaporizkoi derzhavnoi inzhenernoi akademii: [zb.nauk.pr.], 2010, vypusk № 42, S. 4–13.

7. Ethicalcodeof Information society. 36 general conference of UNESCO. <http://unesdoc.unesco.org/images/0021/002126/212696e.pdf> (Accessed 4.09.2017)

8. Starzhinskiy V. P., Tsepka V. V. Na puti k obshchestvu innovatsiy [Towards a society of innovation]. – Minsk: RIVSh, 2016. – 446 s.

Кириченко Н. А., доктор философии, профессор кафедры государственной службы и менеджмента образования, член-корреспондент Академии наук высшего образования, первый проректор – проректор с научно-педагогической и учебной работы, ГВУЗ «Университет менеджмента образования» НАПН Украины (Киев, Украина), E-mail: kmuto@i.ua-9140

Информационная культура как фактор повышения эффективности идеологии информационного общества в условиях глобализации

Аннотация. Цель статьи – сформировать концепцию информационной культуры, изучение которой есть актуальной в связи со строительством информационного общества в нашей стране и мире. Информационная культура служит важным условием культуры всего социума и отдельной личности, так как без нее невозможно реальное продвижение в направлении информационного общества. Большую актуальность при этом приобретает разработка понятийно-категориального аппарата идеологии информационного общества, в основе которого информационный человек и разнообразные компоненты информационной культуры. Методы исследования – социоаксиологический и информациологический, которые позволяют исследовать информационную культуру

как новое направление, которое возникает под влиянием прогресса электронных информационных технологий. Научная новизна исследования в том, что идеология информационного общества есть составной частью современного глобализованного процесса, без учета проблем которого невозможно оценить последствия глобализации. Результат исследования – сформирована концепция информационной культуры как фактора повышения эффективности идеологии информационного общества в условиях глобализации. Изучение влияния новых информационных технологий влияет на уровень информационной культуры личности, которая содействует решению проблем информатизации общества и перехода на новый уровень ее развития.

Ключевые слова: информационное общество, идеология информационного общества, электронная культура, электронная наука, национальная информационная инфраструктура

Kyrychenko M., Doctor philosophy, Professor, State Higher Educational Institution «University of Educational Management» of the National Academy of Pedagogical Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine), E-mail: kmumo@i.ua

The information culture as a factor of increasing the ideology of information society effectiveness in the context of globalization

Abstract. This paper explores the contours of the on-going process of globalization, including formation the concept of an information culture, its alternative and contending perspectives. It also comments on its impact on society, the state, and the economy. Throughout this paper, there is an underlying focus on the impact of globalization on knowledge, education and learning and the promises and challenges of the Global Information Society to meet the increasing needs and demands of the world's citizens. In this case, the foundational role of the conceptual apparatus development becomes more relevant in the ideology of the information society based on the informational individual and information culture components. Socio-axiological and informational research methods allows to explore the information culture as a new direction that occurs under the influence of electronic information technologies progress. An integral part of the modern global information process is the Ideology of the information society with take into account the problems that helps to evaluate the effects of globalization leads in the scientific novelty of the research. The concept of information culture as an increasing factor of ideology of the information society's effectiveness is formed in the context of globalization space. Analyzed the impact of the new information technologies on the level of individual's information culture through the decisive contribution to the transition to sustainable development of Society Informatization.

Keywords: information society, the ideology of the information society, e-culture, e-science, the national information infrastructure

УДК 1(091) (141.113/119)

Данканич А. С.,

кандидат философских наук, доцент кафедры философии,
Днепропетровский национальный университет им. Олеса Гончара
(Украина, Днипро), artem_dankanich@yahoo.com

ПАУЛЬ ТИЛЛИХ И НЕМЕЦКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Аннотация. Широко известно, что Пауль Тиллих зависел от немецкой классической философии. Он испытывал особый интерес в философии И. Канта, Й. Фихте, Ф. Шеллинга и Г. Гегеля. Согласно Паулю Тиллиху, он почерпнул у Канта понимание того, что человеческий разум ограничен категориями времени и пространства, причинности и субстанции, что не позволяет выйти за их пределы. По этой причине, философии Канта внесла свой вклад в тиллиховское понимание экзистенциализма. Философия Й. Фихте – это источник философии и методологии Тиллиха. Философия позднего Ф. Шеллинга – это еще один источник его экзистенциальной философии. Философия Г. Гегеля – это исток и форма для его философско-теологической системы. Во всех отношениях, все представители немецкой классической философии оказали значительное влияние на философию Пауля Тиллиха.

Ключевые слова: немецкая классическая философия, учение, влияние, источник.

В настоящее время интерес к философско-теологическому наследию немецко-американского теолога и философа Пауля Тиллиха не ослабевает. Тому есть множество причин. Во-первых, учение П. Тиллиха нельзя назвать исключительно религиозным или философским. Мыслитель был и философом и теологом, что позволяло ему одинаково проницательно и глубоко анализировать богословские и философские проблемы западной цивилизации. Во-вторых, жизненный путь П. Тиллиха протекал в исключительно сложных обстоятельствах: в период двух мировых войн, преследованиях со стороны национал-социалистического режима и эмиграции в США. В-третьих, современники и соратники мыслителя характеризовали его как человека, вовлечённого в общественные проблемы общества не только Германии, но и всего западного мира. Всё это нашло своё отражение в учении П. Тиллиха, которое характеризуется стремлением найти ответы на самые сложные вопросы человеческого бытия.

П. Тиллиха же, как известно, характеризует глубокая укорененность в традиции европейского мышления. Как известно, одним из важнейших периодов европейской философской традиции есть немецкая классическая философия. Поэтому целью данной статьи будет анализ влияния немецкой классической философии на философско-религиозное учение П. Тиллиха.

На данный момент в западной исследовательской литературе стойко утвердилось мнение о глубокой зависимости от теоретического наследия немецких классиков И. Канта, И. Фихте, Г. Гегеля, Ф. Шеллинга учения П. Тиллиха. Такая точка зрения преобладает в монографиях К. Гамильтона, Б. Мартина, Дж. Хейвуда-Томаса, Э. О'Нила, Дж. Дорли, а также в статьях К. Браатена, Д. Рендола, Г. Венца, Дж. Клейтона, Х. Данца, М. Лейнера, В. Шюслера, О. Байера, Дж. Тетеменила и др. Среди российских исследователей, касающихся этой темы можно выделить Т. Лифинцеву, С. Лезова, С. Пименова, И. Уколова и др. В отечественных исследованиях указанная тема еще не нашла должного осмысления, поэтому данная статья призвана устранить этот пробел.

П. Тиллих считал, что фундаментальным основанием его теологической системы была немецкая классическая философия. В автобиографических размышлениях П. Тиллих указывал, что его путь синтеза последовал немецким философам-классикам от И. Канта до Г. Гегеля и оставался движущей силой всей его теологической деятельности. Свою окончательную и завершённую форму он нашёл в «Систематической теологии» [10, с. 9]. Ко времени поступления в университет, мыслитель был основательно знаком с трудами И. Канта и И. Фихте, Г. Ф. В. Гегеля и Ф. Шеллинга. Немецкий исследователь творческого наследия П. Тиллиха Х. Данц отмечал, что философ в своём философском развитии прошёл три периода: 1. Рецепция спекулятивного идеализма И. Фихте и Ф. Шеллинга 2. Переосмысление спекулятивной философии. 3. Интерес в онтологической проблематике [8, с. 173]. Предлагаемая Х. Данцом трехступенчатая схема эволюции философского развития П. Тиллиха, на наш взгляд, обоснована и имеет под собой веские основания. Тем не менее, возникает вопрос о том, какое место в построениях П. Тиллиха оставила и занимает философия немецких классиков. Наше исследование мы построим по следующей схеме: П. Тиллих – И. Кант, П. Тиллих – И. Фихте, П. Тиллих – Ф. Шеллинг, П. Тиллих – Г. Гегель.

Для начала рассмотрим влияние И. Канта на философское развитие мыслителя. Так, в работе «Философское основание моей теологии» П. Тиллих называет И. Канта и Аристотеля такими философами, которые наделили западный мир богатым философским инструментарием. Без них, считает философ, любая философская система становится расплывчатой и недисциплинированной [13, с. 416]. П. Тиллих акцентирует внимание на том, что аристотелевское концептуальное разграничение бытия как потенциального и актуального приводит его непосредственно к философии И. Канта.

Именно у И. Канта П. Тиллих заимствует понимание того, что человеческий разум ограничен категориями пространства и времени, причинности и субстанции, количества и качества и не может выйти за их пределы. И. Кант, как известно, отмечал, что пространство не может быть эмпирическим понятием, выводимым из внешнего опыта, так как представление о пространстве дано изначально для того, чтобы те или иные ощущения были относимы к чему-то вне человека. Таким образом, представление о пространстве, с точки зрения И. Канта, не может быть заимствованным из отношений внешних явлений посредством опыта, поскольку сам этот внешний опыт становится возможным, прежде всего благодаря представлению о пространстве [4, с. 66].

В своей главной программной работе «Систематическая теология» мыслитель подробно анализирует кантовское понимание конечности, указывая на ее описание в «Критиках». П. Тиллих показывает, что категории опыта – это категории конечности. Они не наделяют человеческий разум способностью овладевать реальностью-в-себе, но зато они позволяют человеку овладевать его миром, всей совокупностью тех феноменов, которые ему являются и формируют его актуальный опыт. Главная категория конечности – это время. Быть конечным – значит быть временным. Разум не может прорваться сквозь пределы временности и достичь вечности, точно так же как он не может прорваться сквозь пределы причинности, пространства и субстанции для того, чтобы достичь первопричины, абсолютного пространства, универсальной субстанции. Единственное место, где можно найти выход из тюрьмы конечности – это сфера нравственного опыта, поскольку именно здесь нечто безусловное врывается в совокупность временных и причинных условий. Однако это единственное место, которое было открыто И. Кантом, так и остается единственным: это лишь безусловное повеление, чистое осознание глубины разума.

«Критическое незнание» И. Канта описывает конечность разума столь же отчетливо, как и «ученое незнание» Николая Кузанского. Различие, однако, состоит в том, что католический мистицизм Кузанского устремлен к интуитивному единству с основанием и бездной разума, тогда как протестантский критицизм Канта ограничивает разум принятием безусловного императива как единственного подхода к самореальности. В посткантовской метафизике разум забыл о своей подчиненности категориям конечности [14, с. 82].

И. Кант был последователем Д. Юма в его эпистемологической критике философии, которая допускала возможность того, что религиозные идеи Бога, свободы и бессмертия могут быть установлены путем рациональной аргументации. С точки зрения И. Канта, как показывает П. Тиллих, такую систему аргументов построить невозможно, по той простой причине, что человек конечен и ограничен. Вывод И. Канта состоял в том, что ограниченный разум не в состоянии достичь бесконечного. Почти все в девятнадцатом и двадцатом веках восприняли эту критику как основополагающую. П. Тиллих акцентирует внимание на том, что религиозномыслящих философов того периода, непринимавших положения И. Канта практически не было; и даже такой человек, как К. Барт, который так глубоко исходил из классической традиции, полностью принял кантовскую критику естественной теологии [15, с. 50].

В основе критики естественной теологии, как отмечает П. Тиллих, лежит учение И. Канта о категорической структуре человеческого разума. Категории мышления и формы, интуиции, времени и пространства, составляют структуру конечности человека, и, следовательно, эти категории имеют силу только для понимания взаимоотношения конечных вещей. Если человек выходит за рамки конечных вещей и их взаимоотношений, то категории причинности, вещества, количества и качества уже не могут быть действительными. Непосредственным следствием этого вывода, показывает П. Тиллих, есть то, что нельзя рассматривать Бога в качестве первопричины или универсальной субстанции. Эти категории справедливы по отношению

к физическим или другим любым научным расчетам, где они и предполагаются. П. Тиллих показывает, что Д. Юм, критикуя эти категории, тем не менее, показал, что человеку не в силах выйти за их пределы. Так, анализируя кантовскую категорию причинности, философ обращает внимание, что она выступает в качестве описания взаимосвязи всех конечных предельного опыта. Время есть основной формой конечности, которая не поддается изменению. Такие положения кантовской философии с неизбежностью приводят к пониманию того, что употребление понятий Бога, свободы и бессмертия невозможно с точки зрения рациональной структуры, как это пыталась делать естественная теология [15, с. 50].

Учение И. Канта о категориях времени и пространства как структурах человеческого разума, которые конструируют мир, показывают, что мир конечен для человека, за рамки которого он выйти не может и вместе с тем обязан, смириться перед реальностью. И хотя это смирение, как показывает П. Тиллих, уже имплицитно присутствовало в эмпирической философии, которая опытно принимала данное явление. Однако, как показывает П. Тиллих, у И. Канта это проявлялось гораздо глубже экзистенциально, чем в эмпиризме [15, с. 51].

П. Тиллих показывает, что рамки, установленные в критической философии Канта, направлены против всякой философской системы, которая пытается прорваться через них и другие возможные ограничения. Согласно мыслителю, критическая философия Канта привела его к пониманию того, чем есть экзистенциализм [13, с. 416].

Помимо категорий пространства и времени, П. Тиллих проводит рассмотрение философии И. Канта в рамках его учения об этической автономии. Это учение, по П. Тиллиху, содержит два положения, отвечающих экзистенциалистской точке зрения: одно из них – это учение о дистанции между конечным человеком и предельной реальностью, другое – учение об искажении рациональной способности человека изначальным злом. Именно за эти экзистенциалистские идеи, как показывает П. Тиллих, на И. Канта и обрушились некоторые из его почитателей, среди них которых И. Гете и Г. Ф. В. Гегель. Оба эти критика были, прежде всего, антиэкзистенциалистами [11, с. 102].

Понятие кантовской автономии П. Тиллих определял как человеческую жизнь в законе разума, во всех реальностях его духовной активности. Автономный человек, считает философ, это тот, кто мыслит мужественно и делает это абсолютно индивидуально. Ограниченный, но независимо мыслящий человек – это ключевые идеи кантовской философии, воспринятые, осмысленные и реализованные П. Тиллихом в собственном учении.

Перейдём к Й. Фихте и тому влиянию, которое он оказал на философско-теологическое учение П. Тиллиха. Представители немецкой классической философии прекрасно сознавали необходимость совместить свою философию с Евангелием, почитая себя искренними христианами. Как показывает философ, И. Кант, Й. Фихте, Ф. Шеллинг и Г. Гегель глубоко почитали Евангелие от Иоанна, ценя его гностическую терминологию и употребление термина *logos* [15, с. 114]. Эта тема особенно интересовала молодого П. Тиллиха, пытавшегося решить задачу соотношения теологии Нового Завета с положениями немецкого идеализма. Не будет преувеличением сказать, что именно здесь было заложено основание тиллиховского метода корреляции (соотношения философских вопросов с теологическими ответами), конституирующем поздний период его творчества. Во время обучения в Галле, П. Тиллих предоставил семинарскую работу на тему «*Fichtes Religionsphilosophie in ihrem Verhältnis zum Johannesevangelium*» (Философия религии Й. Фихте и её отношение к Иоаннову Евангелию), ведя активную полемику с преподавателями и студентами. Согласно философу, между И. Кантом и Г. Гегелем проложен мост. Этот мост образуют и воплощают Й. Фихте и Ф. Шеллинг. Философия Й. Фихте, считает философ, – это философия морально решающего «Я», полностью отделён-

ного от природы. Природа лишь материал, который человек должен использовать в себе, в своём природном теле, а также, вне себя, в своём окружении для того, чтобы актуализировать моральный императив. Природа не имеет смысла в самой себе [15, с. 120]. П. Тиллих показывает, что Й. Фихте, опираясь на практическую философию И. Канта, показал мир как арену борьбы между принципом свободы в каждом отдельном Я и сопротивлением не-Я или «Id», как бы это называл З. Фрейд, против этой свободы. Этот бой продолжается все время [15, с. 65]. Человек, скажет позже П. Тиллих, существует между двух полюсов – свободы и конечности, эссенциального и экзистенциального, жизни и смерти, забвения и веры. Человек зажат и стеснён, но он полагает себя в окружающем его мире. Его полагание – это борьба «Я» в этом мире, против небытия, конечности и ограниченности. Несмотря на то, что прямо П. Тиллих на Й. Фихте не ссылается, его влияние, безусловно, ощущается на протяжении позднего периода творчества последнего.

Интерес П. Тиллиха к философии Ф. Шеллинга уже давно стал предметом особого внимания в зарубежной литературе. Как отмечал сам философ, в студенческие годы, помимо И. Канта, Й. Фихте и Г. Гегеля, он увлечённо исследовал философию Ф. Шеллинга. Так, уже в 1910 году в университете Бреслау П. Тиллих успешно защищает диссертацию по философии на тему: «Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien» (Предпосылки и принципы концепции истории религии в позитивной философии Шеллинга). Спустя два года, 22 апреля 1912 года в Галле П. Тиллих получает докторскую степень по теологии, защищая диссертацию «Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung» (Мистицизм и осознание вины в философской эволюции Шеллинга) [12].

Как справедливо отметил, Дж. Х. Томас, П. Тиллих рассматривал философию Ф. Шеллинга, в частности его второго периода, в качестве истока экзистенциальной философии. Американский исследователь также отмечает, что собственная философская позиция П. Тиллиха в значительной степени построена на учении Ф. Шеллинга, а между ними наблюдается и глубокое личностное сходство [9, с. 17].

В рамках творческого наследия Ф. Шеллинга исследователи выделяют два периода. Если первый период был посвящен вопросам эпистемологии, то для второго была характерна натурфилософская и богословская ориентация. Как справедливо отметил Дж. Х. Томас, П. Тиллих усматривал во втором периоде творчества Ф. Шеллинга начало экзистенциального протеста и рождение экзистенциализма.

Ф. Шеллинг, как известно, активно критиковал спекулятивную философию Г. Гегеля, из которой он вывел свою «позитивную» философию, принципом которой выступал практический интерес человека. Исходным пунктом философии Ф. Шеллинга было понятие свободы, где грех рождается в актуализации этой свободы. Как поздняя философия мыслителя, отражает влияние Баадера и Я. Бёме, так и философия П. Тиллиха отражает влияние Ф. Шеллинга. Уже упоминаемый нами Дж. Х. Томас, акцентирует внимание на том, что в интерпретации философии П. Тиллих близок к Ф. Шеллингу, где достаточным и очевидным есть тот факт, что он исходит из философского учения Ф. Шеллинга, а не С. Кьеркегора, как это может показаться на первый взгляд. Для П. Тиллиха, отмечает Дж. Х. Томас, С. Кьеркегор не представляет нового направления в философии, ведь он скорее продолжал разрыв с Г. Гегелем, который уже произошёл в «позитивной философии» Ф. Шеллинга [9, с. 17].

В работе «Der Mut zum Sein» (Мужество Быть) П. Тиллих отмечал, что бунту против гегелевской философии сущностей способствовали экзистенциалистские элементы, присутствующие, хотя и неявно, в учении самого Г. Гегеля. Первым эту экзистенциалистскую атаку начал бывший друг Г. Гегеля – Ф. Шеллинг, под влиянием которого Г. Гегель находился в молодые годы. На склоне лет Ф. Шеллинг предложил так называемую «позитивную философию», многие положения которой были позже позаимствованы революционными экзистенциалистами XIX столетия. Он

назвал философию сущностей «негативной философией», потому что она отстраняется от действительности существования, а позитивной философией он считал мысль индивида, который переживает, думает и принимает решения внутри своей исторической ситуации. Именно он первым, полемизируя с философией сущностей, употребил термин «существование». Философская позиция Ф. Шеллинга не была принята из-за того, что он истолковал христианский миф в философских, экзистенциалистских понятиях. Однако он повлиял на многих, особенно на С. Кьеркегора [11, с. 104].

Ключевой линией рецепции «философии тождества» Ф. Шеллинга в философию П. Тиллиха Т. Лифинцева выделяет решение мыслителем проблемы отношения субъекта и объекта в его доктрине корреляции Я-Мир. Исследователь отмечает, что ядро всей онтологии П. Тиллиха во многом близко «философии тождества» Шеллинга [5, с. 102].

Исходным для «философии тождества» Ф. Шеллинга является понятие абсолюта как тождества противоположностей. Абсолют, постигаемый в акте интеллектуальной интуиции, есть неразличимое тождество бытия и мышления, идеального и реального, универсальная связка, объединяющая в органическое целое все стороны и аспекты мироздания. Абсолютное, по Ф. Шеллингу, как совпадение противоположностей (*coincidentia oppositorum*) есть всеобщее основание вещей. Бог, отмечает Ф. Шеллинг, как бесконечное утверждение самого себя объемлет себя самого как бесконечно утверждающее, как бесконечно утвержденное и как неразличимость того и другого, но сам он не есть ничто из этого в отдельности. Ф. Шеллинг пишет: «Через свою идею бог объемлет себя самого как бесконечно утверждающее (ибо он есть утверждение самого себя), а также как бесконечно утвержденное по той же причине. Далее, поскольку утвержденное и утверждающее суть одно и то же, то он объемлет себя и как неразличимость. Но сам он не есть ничто из этого в отдельности, ибо сам он есть только бесконечное утверждение, а именно, будучи, он их только объемлет; объемлющее, однако, не тождественно с тем, что оно объемлет, например, длина равняется пространству, ширина пространству, глубина равняется пространству, но само пространство именно потому есть не что-либо из этого в отдельности, а только абсолютное тождество, бесконечное утверждение, сущность всего этого. – Или иначе: бог не есть что-либо, кроме того, что он есть, в силу бесконечного утверждения; таким образом, бог как утверждающий сам себя, как утвержденный самим собой и как неразличимость пребывает таковым опять-таки лишь благодаря бесконечному утверждению самого себя» [12, с. 73].

Бог, как отмечает Ф. Шеллинг, выступает как абсолютное тождество, абсолютная целокупность и наоборот. Согласно такой трактовке мыслителя, Бог – такая целостность, которая не есть множественность, но нечто безусловно простое. Бог – такое единство, которое равным образом не может быть определено как нечто противоположное множественности, т. е. он единствен не в нумерическом смысле, он не есть также просто единый, но он само абсолютное единство, не все, но сама абсолютная всеполнота, которая понимается мыслителем как и то, и другое в непосредственном единстве.

Мир мыслится в «философии тождества» как дифференцированный абсолют: единичные вещи суть различия, выступившие из неразличённости абсолютного тождества, конечные определения бесконечного. По П. Тиллиху, вопрос «что предшествует дуализму Я и Мира, субъекта и объекта?» – это такой вопрос, в котором разум вглядывается в собственную бездну, где исчезают разграничения и производности. Это вопрос о Боге. Ответить на него может только Откровение. П. Тиллих так же, как и Ф. Шеллинг, считает полярность субъекта и объекта, самости и мира, безусловно, не выводимой ниоткуда и неподвластной компетенции разума. Базисная онтологическая структура, полагает П. Тиллих, не может быть «выведена». Ее нужно принять.

Исследователь философии и теологии П. Тиллиха Т. Лифинцева, отмечая значимость философии тождества Ф. Шеллинга для онтологии П. Тиллиха, в контексте решения проблемы соотношения бытия и Бога пишет: «В своём учении о божественном Абсолюте П. Тиллих, следуя за Я. Бёме и Ф. Шеллингом, утверждал: Абсолют двойственен, он есть единство бытия и небытия, «божественная антибожественность». В метафизической глубине присутствует демоническое, и оно должно быть определено как «единство формообразующей и форморазрушающей силы», которое в условиях существования может проявляться в разорванном, искажённом виде. В результате демоническая искажённость на экзистенциальном уровне понимается как имеющая основание в божественном, что позволяет П. Тиллиху, с одной стороны, полностью принимать христианскую доктрину творения, а с другой – утверждать реальность существования зла и бедствий в мире [5, с. 124].

Ф. Шеллинг показывал, что философия же обнаруживается в своем совершенном виде только в целостности всех потенций: ведь она должна быть верным отображением универсума, а последний должен равняться абсолютному, раскрытому в полноте всех идеальных определений. Бог и универсум – одно или только различные стороны одного и того же. Бог есть универсум, рассматриваемый со стороны тождества, он есть Все, ибо он есть единственная реальность, и потому, помимо него, ничего нет; универсум же есть Бог, взятый со стороны его целокупности. В абсолютной идее, которая есть принцип философии, тождество и целостность опять-таки совпадают. Ф. Шеллинг утверждал, что совершенное обнаружение философии происходит только в целокупности всех потенций. Именно потому, что абсолютное, как таковое, а следовательно, и принцип философии, включает в себе все потенции, в нем нет «ни одной потенции, и обратно; только поскольку абсолютное не включает в себе ни одной потенции, они содержатся в нем все. Этот принцип мыслитель назвал абсолютной точкой тождества в философии именно потому, что он не сходен ни с одной отдельной потенцией и все же включает их все в себе [7, с. 64–65].

Философия воспроизводит не действительные вещи, показывает Ф. Шеллинг, а их первообразы. Мыслитель пишет: «... но точно та «же обстоит дело и с искусством, и те же самые первообразы, несовершенные слепки (Abdrücke) которых представляют собой, как доказывает философия, действительные вещи, есть то, что объективируется – как первообразы, т. е. с присущим им совершенством, – в искусстве и воспроизводит в мире отражений интеллектуальный мир. Вот несколько примеров: музыка есть не что иное как ритм первообразов природы и самого универсума, который посредством этого искусства прорывается в мир отображений; совершенные формы, творимые пластикой, суть объективно представленные первообразы самой органической природы; гомеровский эпос есть само тождество, как оно лежит в основе истории в абсолютном; каждая картина открывает интеллектуальный мир» [7, с. 67–68]. Приняв эту предпосылку, отмечает Ф. Шеллинг, в философии искусства разрешить в отношении искусства все те проблемы, которые мы в общей философии решаем в отношении универсума вообще.

Согласно Ф. Шеллингу, все формы, возможные в соответствии с сущностью абсолютного, должны действительно быть. Мыслитель показывает, что вместе со связью необходимо есть и связанное, а каждое из трех элементов – всеполнота, единство и тождество обоих – есть для себя все абсолютное и вместе с тем не есть без другого. Ф. Шеллинг пишет: «...то очевидно, как в каждом из них должно содержаться и быть выражено целое, а именно всеполнота, единство и тождество обоих. Так, например, тяжесть есть для себя весь и неделимый Бог в той мере, в какой он выражает себя как единство во множестве, как вечное во временном. Поэтому тяжесть для себя организуется в свойственный ей мир, в котором, однако, все формы божественной связи несут на себе общую печать конечности » [6, с. 45].

П. Тиллих описывает ключевой вопрос, который решал Шеллинг, подчеркивая: «Как мы можем объяснить, что мы живем здесь, в пространстве и времени, в не-

прерывном действии, и находимся в бесконечном основании, в котором вещество, которое в каждом из нас лежит в вечном покое. Объяснение было дано с точки зрения свободы» [15, с. 122]. П. Тиллих показывает, что Ф. Шеллинг разработал два или три принципа основания божественного: бессознательное или темное начало, принцип воли, которая способна противоречить сама себе, с одной стороны, и принцип логоса, или принцип света, с другой. Здесь существует возможность того, что бессознательная воля, воспроизводится в глубине божественной жизни, а вместе с тем может оторваться от своей идентичности. Но она не может сделать это в самой божественной жизни. Духовное единство двух принципов держит их всегда вместе. Но в человеке, в сотворенном существе, она может оторваться. В творении свобода может обернуться против собственного божественного основания. Таким образом, П. Тиллих показывает, что грехопадение интерпретируется Ф. Шеллингом, следуя линии Платона, через Оригена и Я. Бёме, и выступает как трансцендентное грехопадение. Падение – это не то, случилось однажды, но то, что происходит все время, во всех существах. Грехопадение есть отрывом от творческого основания, посредством которого человек пришел в силу свободы.

Именно у Ф. Шеллинга, как полагает П. Тиллих, ярко выражено то, что уже позже артикулируется у К. Юнга и латентно у З. Фрейда, когда он говорит об Эросе и Танатосе, любви и смерти. Идеи Ф. Шеллинга, заключает П. Тиллих, возникли в высшей степени абстракции в фундаментальном видении природы воли и ее отношении к структуре природы. Влияние этих идей, показывает П. Тиллих, было далеко выходящим за рамки XIX века [15, с. 122].

Эссенциалистская ориентация философии Нового времени, согласно П. Тиллиху, проявилась наиболее ярко в попытке Г. Гегеля истолковать всю реальность как систему сущностей, более или менее адекватным выражением, которой являлся наличный мир. Существование превратилось в сущность. Мир, каков он есть в действительности, разумен. Существование есть неизбежное выражение сущности. История – это проявление сущностного бытия в условиях существования. Ее ход можно понять и оправдать. Лишь тот, кто соучаствует в мировом процессе, в котором реализует себя Абсолютный Дух, способен мужественно одолеть недостатки индивидуальной жизни. Преодоление тревоги судьбы, вины и сомнения происходит посредством движения вверх через различные степени постижения смысла к высшему смыслу, философскому постижению самого мирового процесса. Мыслитель пытается соединить мужество быть частью (особенно частью нации) и мужество быть собой (особенно в качестве мыслителя), утверждая такое мужество, которое трансцендирует оба эти типа мужества и имеет мистическую основу [11, с. 102–103].

Однако, с точки зрения П. Тиллиха, было бы ошибкой не замечать у Г. Гегеля экзистенциалистских черт. Одной из таких черт является тот факт, что Г. Гегель признает онтологию небытия и делает небытие частью самоутверждения бытия. Другой чертой выступает утверждение Г. Гегеля о том, что страсть и заинтересованность являются основополагающими факторами в процессе совершения всемирной истории. Эта формула, взятая из его введения в «Философию истории», показывает, что он признавал за романтиками и представителями философии жизни способность проникать на нерациональные уровни человеческой природы.

Г. Гегель показывал, что всемирная история совершается в духовной сфере. Мир обнимает собою физическую и психическую природу, субстанциональным элементом которой является дух и ход его развития. Сам же дух, как отмечал Г. Гегель, является перед нами в своей конкретнейшей действительности. Однако, для того, чтобы в этом виде его конкретной действительности схватить всеобщее, мы должны, говорит философ, предпослать нашему исследованию некоторые отвлеченные определения, относящиеся к природе духа. Мыслитель отмечал, что это можно сделать скорее лишь в форме утверждения, которое следует понимать исторически.

Г. Гегель рассматривает три аспекта, необходимые для исследования и развития исторической науки. Это – абстрактные определения природы духа, средства, необходимые для реализации идеи духа, и форма, необходимая для полной реализацией духа в наличном бытии [1, с. 70].

С точки зрения Г. Гегеля, процесс истории осуществляется в контексте жизнедеятельности людей, их страстей, интересов, характеров, способностей и лишь они являются главными звеньями в истории. Достаточно оригинальным является убеждение Г. Гегеля о том, что никакая человеческая деятельность не осуществляется сама собой. В любой её сфере присутствует определенный интерес участников данного процесса. Причем понятие «интерес» отождествляется у Г. Гегеля соотносимо с таким понятием, как страсть. Второй аспект, необходимый для осуществления исторической деятельности

Так, проводя разъяснения второго существенного аспекта исторической действительности, Г. Гегель показывает, что с этой стороны государство оказывается благоустроенным и сильным, если частный интерес граждан соединяется с его общей целью, если один находит свое удовлетворение и осуществление в другом. С точки зрения Г. Гегеля, государство нуждается во многих организациях, целесообразных учреждениях и продолжительной идейной борьбе, с помощью которой человек может прийти к осознанию того, что является целесообразным. Для этого нужна борьба с частным интересом и страстями, трудная и продолжительная дисциплина, пока не станет осуществимым слияние интереса государства и частного интереса. Если такое слияние становится возможным, тогда наступает период процветания государства, его доблести, его силы и его счастья. Г. Гегель акцентирует внимание на том, что всемирная история не начинается с какой-нибудь сознательной цели, как это бывает у отдельных групп людей. Для него сознательной целью является обеспечение безопасности жизни и собственности людей. С точки зрения Г. Гегеля, всемирная история начинается с общей цели, которая является внутренним, бессознательным стремлением, которое должно неизбежно стать сознательным.

Таким образом, субъективная составляющая – это потребность, стремление, страсть, частный интерес, который проявляется в форме естественного состояния, естественной воли, подобно мнению и субъективному представлению. Г. Гегель считает, что эта цель состоит в том, чтобы найти себя, прийти к себе и созерцать себя как действительность [1, с. 77].

Таким образом, с точки зрения П. Тиллиха, экзистенциальные мотивы и импульсы имплицитно содержались в панлогизме Г. Гегеля. Так, рассматривая методологические основания экзистенциальной философии, П. Тиллих показывает, что таковые содержались и в учении Г. Гегеля о сущности и существовании. Многочисленные постгегелевские нападки на диалектическую систему Г. Гегеля, считает П. Тиллих, были направлены против попытки представителя немецкой классической философии включить в диалектическое движение «чистого мышления» реальность в целом. П. Тиллих показывает, что проблема состояла в том, что в это движение помещались не только сущностные аспекты реальности, но также и в экзистенциальном, и особенно в историческом аспекте. Логическое выражение этой попытки, показывает П. Тиллих, можно найти в утверждениях Г. Гегеля по поводу сущности и существования, подобных следующему: «Сущность должна являться». Она трансформирует себя в существование. Существование – это бытие сущности, и, таким образом, существование можно назвать «сущностным бытием». Сущность есть существование, она неотличима от своего существования [2, с. 116].

П. Тиллих обращает внимание на то, что именно в свете этих определений следует понимать хорошо известные положения в гегелевской «Философии права». Если существование – сущностное бытие, то разумное действительно, и действительность разумна. И, следовательно: «Задача философии – постичь то, что есть, ибо то, что есть, есть разум... Если же он строит мир таким, каким он должен быть, то

этот мир, правда, существует, но только в его мнении, в этом податливом материале, позволяющем строить что угодно» [3, с. 55]. Задача философии – не наброски идеального мира; напротив, мы должны заявить: задача философии – «примирение с действительностью». В противовес этому утверждению, показывает П. Тиллих, можно сказать: задачей экзистенциальной философии было, прежде всего, разрушить то гегелевское «примирение», которое было всего лишь умозрительным, и оставить существование само по себе непримиримым.

К третьему экзистенциалистскому элементу, П. Тиллих относит тот, который как и два предыдущие, сильно повлиял на гегелевских недругов-экзистенциалистов, – это реалистическая оценка трагической ситуации индивида внутри исторического процесса. История, говорит он в том же введении, – это не место для индивидуального счастья. Это предполагает следующую альтернативу: либо индивид должен возвыситься над мировым процессом до положения, постигающего смысл философа, либо экзистенциальная проблема индивида неразрешима. Именно этот вывод стал причиной экзистенциалистского протеста против Гегеля и того мира, который отображается в его философии [11, с. 103].

Таким образом, П. Тиллих указывает, что уже у И. Канта и Г. Гегеля имплицитно содержались экзистенциальные элементы. Если у И. Канта они исходили из категориальных ограничений, вброшенности человека в мир, то у Г. Гегеля непосредственно из диалектического отрицания и заинтересованности человека в мире.

Безусловно, немецкая классическая философия в лице И. Канта, Й. Фихте, Ф. Шеллинга и Г. Гегеля повлияла на П. Тиллиха и его учение. Можно выделить те темы, в которых это влияние отчётливо прослеживается. Так, важнейшими понятиями кантовской философии для П. Тиллиха, есть учение об ограниченности человека в пространстве и времени и учение об этической автономии. У Й. Фихте – это учение о свободе «Я» и его борьбе в мире, у Ф. Шеллинга – учение о тождестве Абсолюта, а также некоторые положения философии Г. Гегеля, имплицитно содержащие экзистенциальные черты.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ:

1. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. – СПб.: Наука, 2000. – 480 с.
2. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. В 3-х т. – М., «Мысль», 1971. – Т. 2. – 248 с. (АН СССР. Ин-т философии. Философское наследие).
3. Гегель Г. В. Ф. Философия права. – М.: Мысль, 1990. – 524 с., 1 л. портр. – (Филос. наследие).
4. Кант И. Критика чистого разума. – М.: Изд-во Эксмо, 2006. – 736 с. – (Антология мысли).
5. Лифинцева Т. П. Философия и теология Пауля Тиллиха – М.: Канон+, 2009. – 287 с.
6. Шеллинг Ф. В. Й. Об отношении реального и идеального в природе // Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения в 2 т., Т. 2. – М.: Мысль, 1989. – С. 34–51.
7. Шеллинг Ф. В. Й. Философия искусства. – М.: Мысль, 1966. – 496 с.
8. Danz C. Tillich's philosophy // Cambridge companion to Paul Tillich edited by Russell Re Manning. – Cambridge University Press 2009. – P. 173–188.
9. Thomas J.H. Paul Tillich: An Appraisal. – The Westminster Press Philadelphia, 1963. – 221 p.
10. Tillich P. Autobiographical reflections of Paul Tillich // The Theology of Paul Tillich. – New York, 1952. – P. 3–22.
11. Tillich P. Der Mut zum Sein // Gesammelte Werke: Sein und Sinn. Zwei Schriften zur Ontologie. – R. Albrecht, hrsg. 14. Bde. Stuttgart, 1959–1975. – Bd. XI. Stuttgart, 1969. – S. 13–142.
12. Tillich P. Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung // Gesammelte Werke: Frühe Hauptwerke. – R. Albrecht, hrsg. 14. Bde. Stuttgart, 1959–1975. – Bd. I. Stuttgart, 1959. – S. 11–109.
13. Tillich P. Philosophical Background of my Theology (1960) // Main Works = Hauptwerke. – Ed. by Carl Heinz Ratschow. With the collab. of John Clayton. ...-Berlin; New York: de Gruyter; Frankfurt am Main: Evag. Verlagswerk. Vol. 1. Philosophical writings. – 1989. – P. 411–420.
14. Tillich P. Systematic Theology. 3 vols. – Chicago: University of Chicago Press, Digswell

Place 1951–63. – 442 p.

15. Tillih P. Volrlesungen über die Geschichte des christlichen Denkens. Teil II: Aspekte des Protestantismus im 19. und 20 Jahrhundert // Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gessammelten Werken. – I. Henel. u.a., hrsg. 16. Bde. Evangelisches Verlagswerk. – Stuttgart, Berlin, 1971–2010. – Bd. II. Stuttgart, Berlin, 1972. – 208 s.

REFERENCES:

1. Gegel' G. V. F. Lektsii po filosofii istorii [lectures on the philosophy of history]. – SPb.: Nauka, 2000. – 480 s.
2. Gegel' G. V. F. Nauka logiki [Science of logic] V 3-kh t. – M., «Mysl'», 1971. – T. 2. – 248 s. (AN SSSR. In-t filosofii. Filosofskoe nasledie).
3. Gegel' G. V. F. Filosofiya prava [Philosophy of law.]. – M.: Mysl', 1990. – 524 s., 1 l. portr. – (Filos. nasledie).
4. Kant I. Kritika chistogo razuma [Critique of pure reason]. – M.: Izd-vo Eksmo, 2006. – 736 s. – (Antologiya mysl'i).
5. Lifintseva T. P. Filosofiya i teologiya Paulya Tillikha [Philosophy and theology Paul Tillich] – M.: Kanon+, 2009. – 287 s.
6. Shelling F. V. Y. Ob otnoshenii real'nogo i ideal'nogo v prirode [About the relation of the real and the ideal in nature] // Shelling F. V. Y. Sochineniya v 2 t., T. 2. – M.: Mysl', 1989. – S. 34–51.
7. Shelling F. V. Y. Filosofiya iskusstva [The philosophy of art]. – M., «Mysl'», 1966. – 480 s.
8. Danz C. Tillich's philosophy // Cambridge companion to Paul Tillich edited by Russell Re Manning. – Cambridge University Press 2009. – P. 173–188.
9. Thomas J.H. Paul Tillich: An Appraisal. – The Westminster Press Philadelphia, 1963. – 221 p.
10. Tillich P. Autobiographical reflections of Paul Tillich // The Theology of Paul Tillich. – New York, 1952. – P. 3–22.
11. Tillich P. Der Mut zum Sein // Gesammelte Werke: Sein und Sinn. Zwei Scriften zur Ontologie. – R. Albrecht, hrsg. 14. Bde. Stuttgart, 1959–1975. – Bd. XI. Stuttgart, 1969. – S. 13–142.
12. Tillich P. Mystik und Schuldbewutsein in Schellings philosophischer Entwicklung // Gesammelte Werke: Frühe Hauptwerke. – R. Albrecht, hrsg. 14. Bde. Stuttgart, 1959–1975. – Bd. I. Stuttgart, 1959. – S. 11–109.
13. Tillich P. Philosophical Background of my Theology (1960) // Main Works = Hauptwerke. – Ed. by Carl Heinz Ratschow. With the collab. of John Clayton...-Berlin; New York: de Gruyter; Frankfurt am Main: Evag. Verlagswerk. Vol. 1. Philosophical writings. – 1989. – P. 411–420.
14. Tillich P. Systematic Theology. 3 vols. – Chicago: University of Chicago Press, Digswell Place 1951–63. – 442 p.
15. Tillih P. Volrlesungen über die Geschichte des christlichen Denkens. Teil II: Aspekte des Protestantismus im 19. und 20 Jahrhundert // Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gessammelten Werken. – I. Henel. u.a., hrsg. 16. Bde. Evangelisches Verlagswerk. – Stuttgart, Berlin, 1971–2010. – Bd. II. Stuttgart, Berlin, 1972. – 208 s.

Данканіч А. С., кандидат філософських наук, викладач кафедри філософії, Дніпропетровський національний університет ім. Олеся Гончара (Україна, Дніпро) artem_dankanich@yahoo.com

Екзистенціальна христологія Пауля Тілліха.

Анотація. Широко відомо, що Пауль Тілліх залежав від німецької класичної філософії. Він мав особливу зацікавленість у філософії І. Канта, Й. Фіхте, Ф. Шеллінга та Г. Гегеля. Згідно Паулю Тілліху, він знаходить у Канта розуміння того, що людський розум обмежений категоріями часу і простору, причинності і субстанції, які не дозволяють вийти за їх межі. З цієї причини, філософія Канта внесла свій внесок в тілліхівське розуміння екзистенціалізму. Філософія Й. Фіхте – це джерело філософії і методології Тілліха. Філософія пізнього Ф. Шеллінга – це ще одне з джерел його екзистенціальної філософії. Філософія Г. Гегеля – це виток і форма для його філософсько-теологічної системи. У всіх відношеннях, всі представники німецької класичної філософії справили значний вплив на філософію Пауля Тілліха.

Ключові слова: німецька класична філософія, учення, вплив, джерело.

Dankanich A.S., PhD in philosophical science, associate professor, Oles Honchar Dnipropetrovsk National University (Ukraine, Dnipro), artem_dankanich@yahoo.com

An existential christology of Paul Tillich

Abstract. *It is widely known that Paul Tillich depended on German Idealism. He had particular concern in philosophy I.Kant, J. Fichte, F.Schelling and G.Hegel. According to Paul Tillich, he took from Kant understanding that the human mind is limited to the categories of time and space, of causality and substance, and cannot go beyond these boundary lines. For this reason, Kant's philosophy has contributed to the establishment to Tillich's understanding of existentialism. Philosophy of J.Fichte is the source of Tillich's philosophy of religion and methodology. F.Shelling's later philosophy is another source of his existential philosophy. G.Hegel's philosophy is a root and shape for his philosophical and theological system. In all respects, all representatives of German Idealism have had a noticeable impact on Paul Tillich philosophy.*

Keywords: *German Idealism, doctrine, impact, source.*

УДК 14

Григоришин С. В.,

кандидат философских наук,
доцент кафедры археологии, истории
Древнего Мира и Средних Веков,
Институт истории и политических наук,
Тюменский государственный университет
(Тюмень, РФ), E-mail: visnukdnu@i.ua

Шутов С.,

студент 2 курса,
Институт истории и политических наук,
Тюменский государственный университет
(Тюмень, РФ), E-mail: visnukdnu@i.ua

СВОЕОБРАЗИЕ КИТАЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ В ТОЛКОВАНИИ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЁВА

*От вод малайских до Алтая
Вожди с восточных островов
У стен восставшего Китая
Собрали тьмы своих полков.*

*Как саранча, неисчислимы
И ненасытны, как она,
Нездешней силою хранимы,
Идут на север племена.
В. С. Соловьёв.*

Аннотация. Владимир Сергеевич Соловьёв, знаменитый русский философ, ещё в 1890 году в статье о Китае «Китай и Европа» высказал интересную мысль, которая была проверена временем. Несмотря на то, что современный нам Китай в экономическом и политическом планах существенно отличается от современного Соловьёву Китая, всё же некоторые принципы жизни народа Китая являются неизменными. Речь идет о китайской культуре и канонической традиционной литературе. Характерная особенность, пронизывающая Китай прошлого и Китай современный, заключается в том, что, несомненно, главная роль отдаётся сильному государству и сплочённому народу, в то же время эгоистичному к внешнему миру. Этот принцип китайской жизни является, наверное, главным. В данной статье путём использования историко-сравнительного и герменевтического методы рассматривается интерпретация Вл. Соловьёвым текстов и обычаев древнего Китая в контексте философии «всеединства», а также влияние традиционной древнекитайской литературы на историю социально-бытовых отношений, изложенное в трудах С. Георгиевского, на которые опирался Вл. Соловьёв.

Ключевые слова: Китай, Даосизм, Конфуцианство, Буддизм, В. С. Соловьёв.

В современный период мировой истории трудно не обращать внимание на глобальные центры политического и экономического влияния, ещё сложнее обходить стороной государства, которые по сути их представляют – такие, как Китай, например. Источники политического и экономического могущества Китая, который в XX веке вырос из региональной державы в мировую, изучаются и сегодня. Китайская модель развития часто ставится в пример политиками, но не всегда эксперты отвлекаются на причины, которые лежат в плоскости культурно-социальных отношений. Не всегда считают достойным внимания проблемы культуры и привычек, которые, вполне возможно, могли быть как фундаментом, на котором было построено могущество этой страны, так и противоречие внутри этого фундамента могло породить нечто новое в обществе.

Даже сегодня, если отвлечься от буквального прочтения, призыв Вл. Соловьёва к тому, чтобы дать Китаю «полную истину христианства» звучит интересной идеей. И если поставить на место той или иной духовной доктрины то, что Вл. Соловьёв отождествлял с ними, то возникает действительно интересный вопрос: может ли Европейская культура дать реальный прогресс консервативному Китаю, но в тоже время, чтобы Китай не поглотил этот Европейский мир? Или это будет только очередная версия европоцентризма?

В истории философии существует важная полемика между Данилевским, который отстаивал концепцию культурно-исторических типов, и Соловьёвым, чьи взгляды выражались в представлении о Дальнем Востоке, как о совершенно отличной от всего остального мира цивилизации. Конфликт начался с критики Данилевским полярного мировоззрения Вл. Соловьёва и излишней симметричности его мышления, что выражалось в противопоставлении Запада и Востока. Вл. Соловьёв отводит Востоку роль подчинения «человека во всем сверхчеловеческой силе, а за характеристику запада – самостоятельность человека» [3, с. 674]. «Но ни один народ в мире не заботился и не заботится менее о сверхъестественной силе как та треть человечества, которая живет в Китае, как раз на самом настоящем востоке», – возражает Данилевский [3, с. 674]. Апогеем этой полемики, наверное, стала статья Вл. Соловьёва «Китай и Европа». Эта статья была написана им вскоре после праздника столетия великой французской революции, в значительной степени под впечатлением от китайского атташе на нём, который выделялся из всех других гостей разных национальностей. В статье Вл. Соловьёв выделяет Китайский идеал, опираясь на «принципы жизни китайцев», описанные в одноимённой книге китаеведом С. Георгиевским. Надо отметить, что он также пользовался иностранными (европейскими) переводами канонической китайской литературы и опирался на европейских авторов. В процессе спора уже с наследниками идей Данилевского Вл. Соловьёв менял позицию по Японии, но оставался весьма последовательным в отношении Китая [6, с. 41].

Вл. Соловьёв в своей философии выделяет главным такое понятие как «София». София для Соловьёва – это множество в едином Боге, иными словами, положительное всеединство. Но, по Вл. Соловьёву, всеединство может быть как положительным, так и отрицательным, что важно понимать, когда говорится о восприятии Вл. Соловьёвым Китая. «Дурное единство есть пустота и небытие: истинное есть бытие единое, все в себе заключающее... Единство истинное, не противопоставляющее себя множественности, не исключающее ее, но, в спокойном обладании присущим ему превосходствам, господствующее над своей противоположностью и подчиняющее ее своим законам» [7]. Соловьёв, говоря о материальном мире, выделяет самый настоящий, уже свершившийся синтез, данный Европе христианством, некоторое соединение несоединимого, которое и выражается мудростью. Для Европы это соединение традиции и прогресса. И этого явно нет у Китая. Однако он предполагал, что в ближайшее время всеединство может во-

плотить в реальность именно Китай. Если Европа пойдёт на культурный контакт с Китаем, то оно будет настоящим, если нет – ложным. И тогда эта страна будет угрожать не только физическим, но и духовным порабощением европейской цивилизации.

В статье «Китай и Европа» Вл. Соловьёв выделяет китайский идеал. А именно, противоречие конфуцианства и Дао как фундаментальных понятий. Он уважительно и чрезвычайно трепетно относится к Конфуцианству, хвалит его. Оно смогло законсервировать их традиции и сохранить китайское государство, вобрав в него и другие народы. Однако Соловьёв считает, что конфуцианство ничего не дало внешнему миру. Китай так и остался страной, где правит традиция и нет прогресса. Но для своего времени конфуцианство было идеей революционной, и прошло много лет, прежде чем легизм, лежавший тяжким бременем жестокости законов и правительства, пришедшего из народа, сменился конфуцианством. В основе конфуцианства лежат пять постоянств праведного человека: Жэнь, И, Ли, Чжи, Синь. И хотя, по сути, они равнозначны, а точнее не полны одно без другого, например, Ли без Синь (ритуал без искренности) Соловьёв всё же выделяет Ли как основополагающий момент конфуцианства, ведь не только теория Конфуция, но и весь Китай строится на традиции, ритуале. Лао-Цзы видит в традиции тоже важнейшую составляющую китайского духа, но почему тогда он не принял идей самого Конфуция? Соловьёв отвечает на этот вопрос, раскрывая глубокий философский потенциал понятия Дао. «Лао-Цзы, как мы знаем, разумел под тао абсолютное безразличие всего, или всеобщее начало бытия в состоянии чистой потенции, не проявленное и не действующее. «Если вы, – обращается Лао-Цзы к государственным людям, – если вы откажетесь от мудрости и бросите благоразумие, то народ станет во сто раз счастливее; если вы откажетесь от человеколюбия и бросите справедливость, то народ вернется к сыновнему благочестию и к родительской любви; если вы откажетесь от умения и бросите приобретение, в народе исчезнут воры и разбойники» [8, с. 121–122]. Казалось бы, такой нигилизм не может привести к какому-то положительному результату, однако Соловьёв подчеркивает, что для Лао-Цзы китайская традиция, основанная на культе прошедшего, базируется на мысли о первоначальном безразличии, то есть полном отсутствии прогресса и не отступлении от канона жизни. Но Соловьёв находит нужные слова этого мыслителя, чтобы доказать, что идея Лао-Цзы и его учеников была прогрессивной. «Когда люди потеряли тао, они приобрели добродетель; потеряв добродетель, они приобрели человеколюбие; потеряв человеколюбие, приобрели справедливость; потеряв справедливость, приобрели вежливость; теряя вежливость, приобретают насилие» [8, с. 122]. Таким образом, со слов Лао-Цзы мы можем понять, что развитие ведёт к насилию. Но Лао-Цзы предлагает китайцам не насильственный и благополучный путь, достигающийся за счёт отрицания всего, однако понятно, что этот путь невозможен. И Соловьёв как раз считает, что Лао-Цзы обнажил несостоятельность данного пути своим учением. «Прямолинейное и безусловно последовательное проведение какого-нибудь принципа, хотя бы своего собственного китайского, вовсе не в духе китайцев. Но также не в их духе было бы и отказаться от своего основного начала – культа прошедшего, ради его внутренней неистинности» [8, с. 122]. И, по мнению Соловьёва, результатом этого противоречия явился компромисс в виде конфуцианства. Конфуцианство для своего времени было достаточно серьёзной новацией в идеологии и лишь через века заняло место легизма. Конфуцианство, действительно, опирается на традицию, но при этом утверждает такие ценности, как И и Синь (справедливость и искренность), которые должны быть, чтобы ритуал не стал профанацией. И что может прийти в итоге на место вполне справедливых порядков легизма, когда даже человек из народа мог прийти к власти? Возведение во власть достойнейших – один из самых главных принципов жизни китайцев.

Конфуцианством этот вопрос решён достаточно хорошо, а именно, с помощью возведения культа сыновнего благочестия в государственный ранг. Соловьёв раскрывает это явление в работах синоведа XIX века Георгиевского. Соловьёв верно подмечает, что основной формой социальной жизни является семья, а она, в свою очередь, в китайском народе основывается на принципе сыновнего благочестия. В книге Лунь Юй (Соловьёв пользовался переводом Ж. П. Г. Потье) он приводит пример компромисса и в вопросе сыновнего благочестия. Конфуций считает, что надо поклоняться умершим родителям так, как будто они присутствовали перед сыновьями. Ведь, если сказать, что они живут в вечности, то это приведёт к огромным затратам для осуществления культа предков, а если сказать, что после смерти нет жизни, то тогда некоторые вообще не будут о них заботиться. Сыновнее благочестие приобреталось служением умершему отцу 3 года. Он должен был соблюдать заветы отца и не отходить от типичного образа мыслей и действий покойника. Для наглядного и более живого представления Вл. Соловьёв включает в статью драму «Пи-па-цзи», взятую из сочинения Георгиевского. В представленном им фрагменте отец ведёт разговор с сыном о сыновнем благочестии. Сын говорит о формальном почтении и помощи престарелым родителям, но отец замечает, что есть три степени сыновнего благочестия. «Первая степень сыновнего благочестия требует служения родителям, вторая – служения государю, третья – достижения высокого сана». Сын выражает своими словами канон отцепочтения описанный в «Ли-цзи», а отец излагает более практичные принципы, написанные в «Сяо-цзин» [2, с. 399–401], памятнике более поздней конфуцианской литературы. Можно добавить, что Георгиевский высоко ставит влияние конфуцианской идеологии на общество, но роль государства, которое поощряет за исполнение принципов сыновнего благочестия и наказывает, если принцип этот нарушается, ставит ещё выше. В пример он приводит законы из свода – Да-цин-люй-ли, созданного в правление династии Цин. Эти законы поощряют благочестивых сыновей и дочерей, смягчают наказание единственному сыну (совершеннолетнему с 16 лет) старых или немощных родителей, не исключают кровной мести за родителей и родителей отца. Однако если сын или дочь бьют, сквернословят или выдвигают ложное обвинение против родителей, то они подвергаются смертной казни, а даже если обвинение было правдиво, то караются 100 ударами и ссылкой длиной в 3 года в том случае, когда не винят себя за это. И другие преступления тоже наказываются достаточно сурово. Но иногда бывает, что наказание бывает куда суровее. Георгиевский приводит пример, когда наказание исходит уже от самого императора. При императоре Цзя-цине (1796–1821 г.) муж в согласии со своею женою убил свою мать. Из провинции императору донесли об этом происшествии в Пекин, и государь, считая наказание недостаточным сильным, издал эдикт. «Место, где случилось происшествие, проклясть и отвести под дорогу; обоих виновных подвергнуть смертной казни; мать жены — преступницы наказать палочными ударами; студентов округа, где случилось убийство в течение трёх лет не допускать до экзаменов; чиновников округа лишить должностей и выслать: дом, в котором жили преступники, разрушить до основания» [2, с. 442]. Уголовная система имела чёткий порядок в плане убийства родственников, который всегда был в пользу родителей. Наиболее тяжким преступлением было убийство родных или приёмных родителей, деда или бабушки, как мы видим выше; менее тяжким было, например, убийство дяди, тети, старшего брата, однако, при определенных условиях, убийство детей и внуков могло остаться безнаказанным. [5, с. 22]. Также Георгиевский отмечает, что отступление от сыновнего благочестия в народе не раз становилось достоянием общественности. «Если мы примем во внимание, что цензорские доклады не остаются в тайне, но путём печати доводятся до всеобщего сведения, то для нас станет ясным, насколько всякого китайца должна пугать даже мысль о неисполнении обязанностей сыновнего благочестия, влекущем за

собою столь суровую кару законов». Соловьёв обращает внимание на рассуждения Георгиевского о китайском альтруизме, а точнее о том, что китайцам чужд «крайний альтруизм». Так как всё строится на почитании родителей, то и система социальных отношений начинается с любви к родителям, по Георгиевскому. «Конфуцианство подводит отношения человека к людям под пять категорий: отношения человека к его отцу, к братьям (и другим родственникам), к жене, к друзьям (под которыми разумеются первее всего члены одного общества, компании, цеха и т.п.), к государю (как представителю государства)» [2, с. 456]. Георгиевский считает, что универсальной любви (как в христианстве) у китайцев нет. Ведь чтобы так любить, следовало бы пренебречь уже выработанной моделью социальных отношений. «Китайцу непонятна возможность считать всех людей своими братьями и любить их, как самого себя, непонятна также возможность признавать за всеми людьми человеческое достоинство; под человеком он разумеет только культурного, социального человека и относится к индивидуумам, утратившим свои человеческие качества и вышедшим из социального строя (преступникам, нищим и т.п.), не иначе как к животным, притом же вредным». Это вдвойне укрепляет идеи сыновнего благочестия. Возвращаясь к пяти постоянствам праведного человека, возьмём цитату, из Ли-цзи, которую выделяет С. Георгиевский как свидетельство «авторитетного китайца» (Конфуция) об управлении государством. «Когда народ с радостью встречает правительственные приказания — это называется согласием; когда высшие и низшие проникнуты взаимной любовью — это называется человеколюбием; когда народ не прося получает то, что ему нужно, — это называется искренностью; когда народ не выставляет причиной своих несчастий небо (т.е. дурную погоду) и землю (т.е. неурожай), то это называется справедливостью. Без согласия, человеколюбия, искренности и справедливости управление государством не может быть правильно» [1, с. 114–115]. Но для того, чтобы четыре постоянства регулировать, нужно самое важное из пяти — ли, которое считал главным Вл. Соловьёв. И все семейно-брачные отношения строятся, в первую, очередь на ритуале. Здесь и сходятся мысли Георгиевского и Соловьёва о том, что исходный пункт учения великого философа стал для Китая основой семейного права и в то же время служил основой государственному и общественному строю. «Брак, — говорится в ли-цзи, — заключается для того, чтобы человеку быть в состоянии правильно служить усопшим предкам и продолжать свой род» [2, с. 121]. Соловьёв резюмирует выводы С. Георгиевского. «Мы видели, что религиозный принцип семейной жизни и государственного строя в Китае один и тот же: культ прошедшего, обоготворение умерших. Как частная семья поклоняется своему прошлому в лице домашних предков, так всекитайская семья Среднего Царства боготворит свое национально-государственное прошлое в культе неба или «ста духов»».

Итак, Соловьёв пишет, что китайский идеал имеет три факта. Это то, что Китай сохранил стойкость государства. Второй факт заключается в отсутствии прогресса у китайцев и бесполезности для мира их идеологии. Но третий факт особенный. «Другие обращаются к более духовным средствам, которые им предлагают служители двух мистических религий — даосизма и буддизма — чуждых собственно китайского, т.е. конфуцианского идеала. Это искание Китайцами других путей жизни в стороне от их официальной, национально-государственной религии и есть тот третий, общий факт, который свидетельствует против китайского идеала и вместе с тем в пользу самих Китайцев» [8, с. 140]. Однако официальная идеология не дала даосизму и буддизму завладеть умами китайцев, многие идеи этих религий были сведены лишь к эзотерической к практике. Соловьёв сравнивает то, что осталось от Дао и буддизма в современном ему мире, с учением Шакьямуни, изложенным в Трипитаке и Лао-Цзы в Дао-де-Цзин. Сравнение в пользу полезности последних, разумеется. Современные ему мистические практики с точки зрения Вл. Соловьёва — это лишь пустая трата потенциала, который народ мог

вложить в развитие учений даосизма и буддизма. Таким образом, цепочка из трёх фактов китайского идеала замыкается на том, что китайский идеал истинен лишь в исходной точке – культе прошедшего.

Вл. Соловьёв считал, что нужно не отталкивать Китай, а принять его, но при условии, что Европа обратится к «полной истине» христианства. «Мы, Европейцы, должны предложить Китаю не отрицание, а исполнение его жизненного начала. Неустанный прогресс, как средство действительного служения предкам, непрерывное стремление к идеальному будущему, как настоящий путь для воскрешения минувшего – вот истинное, внутреннее примирение двух крайних культур» [8, с. 146–147]. Но написание этой статьи стало ответом на декрет Императора о создании железной дороги и сегодня мы наблюдаем то, что Соловьёв предсказал уже более 100 лет назад. «Но все эти опасности частного и мирного нашествия желтой расы ничтожны в сравнении с предстоящим развитием государственного и военного могущества Срединной Империи вследствие усвоения китайцами всех новейших усовершенствований европейской техники» [8, с. 96]. Неудивительно, что философ смог предсказать такой ход событий. Но, гораздо важнее, смог ли он определить действительную причину китайского успеха. Надо заметить, что интерес к позиции философа по Китаю до сих пор не исчез, несмотря на то, что позиция Вл. Соловьёва менялась. Его анализ был весьма насыщен и проявляется во всей его творческой деятельности. Вл. Соловьёв также описал идею возмездия Европе объединившихся азиатских стран в «Трёх разговорах о войне, прогрессе и конце всемирной истории» (1900). Для описания этой идеи он использовал термин «панмонголизм», который отсылает нас к стихотворению, написанному в 1894 году. Помимо художественной ценности оно имеет и историческую. Разница между поздней и более ранней редакцией стихотворения о панмонголизме, подчёркиваемая исследователями, очень велика [4]. Она заключается в существенной разнице ранней и поздней версии: «У стен восставшего (поникшего – более поздняя версия) Китая». Во время Японо-китайской войны главным противником Европы Соловьёв стал считать Японию. Но в итоге он оставил эту роль Китаю [9]. Хотя и перешёл к идее панмонголизма, т.е. всеобщего объединения Дальнего Востока.

Со времени жизни и творчества Вл. Соловьёва прошло целое столетие, Китай кардинально поменялся и уже вряд ли завоюет мир своей религией, как считал Соловьёв, но экономически сегодня Китай очень силен во многом благодаря образу жизни китайцев и их традициям. Но Вл. Соловьёв знал о том, что Китай будет мощной страной ещё задолго до действительного роста Китая. Основания так думать дало ему изучение самобытной Китайской культуры. И, как сказано, выше на счёт Японии он ошибся, сегодня Япония при своеобразии культуры всё же интегрирована в западный мир. А вот Китай смог впитать западные технологии, при этом оставаясь таким же самобытным государством. Вл. Соловьёв и С. Георгиевский в своих исследованиях имели разные цели и, конечно, не пришли к одинаковому результату, но оба обратили внимание именно на силу китайских традиций. Вл. Соловьёв, пересмотрев всё же свои первоначальные взгляды в споре с Н. Я. Данилевским, смог отстоять значительную часть своей теории [6]. Китай и вправду построен на покорности, но не перед «сверхчеловеческой» силой. Однако традиции отцепотчения и трепетного уважения к императору, ответственности на посту чиновника и многие другие берут начало в древних и даже мифических китайских текстах. Тот основной принцип китайской жизни, который выделяет Вл. Соловьёв, как противоречие прогрессу, заключается в мечтах китайцев о прошедшем. Именно конфуцианская традиция смогла обратиться к силе государства для обретения стойкости, которая смогла даже пронести китайскую традицию через все препятствия истории, такие, казалось бы, непроходимые, как, например, захват власти иноземной династией. Но – конфуцианство это всего лишь форма,

за которой скрываются принципы китайской жизни. Китай смог пронести через эпоху преобразований свои главные традиционные ценности, и сегодня они всё больше поддерживаются и возрождаются государством, после ущербной для них политики Мао Цзэдуна и Дэн Сяопина. Сегодня нет такого серьёзного поклонения духам предков как раньше, но сами принципы жизни Китая, которые произрастают из поклонения духам, а именно – семья, ритуал, государственность, существуют и сегодня. Мы видим педантичный и заботящийся о благополучии китайский народ, семья не была разрушена до конца коммунистической идеологией и теперь возрождается. Благодаря этим принципам Китай сегодня превратился в прогрессивную страну, не потеряв традицию. В то время как западный мир всё больше гонится за прогрессом ради самого прогресса. «Чем более в длинном ряде веков конфуцианство овладевало умами китайцев, тем последние глубже проникались желанием видеть завещанный идеал осуществляемым в образе народа хорошо организованного, народа богатого, высоконравственного, просвещённого. Золотой век Шуня – это не фактическое прошедшее, а идеальное будущее Китая» [1, с. 117]. Так заканчивает одну из своих книг С. Георгиевский, которая вышла в свет почти через два года после смерти Вл. Соловьёва. И С. Георгиевский ещё раз подтвердил то, что в основе жизни Китая представления лежат мечта о золотом веке.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ:

1. Георгиевский С. М. Мифические воззрения и мифы китайцев. – Санкт-Петербург: тип. И.Н. Скороходова, 1892. – 118 с.
2. Георгиевский С. М. Принципы жизни Китая. – СПб: А.Я. Панафидин, 1888. – 494 с.
3. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. – М.: Институт русской цивилизации, 2008. – 816 с.
4. Кобзев А. И., Сербиненко В. В. Из наследия русского философа Вл. Соловьёва // Проблемы Дальнего Востока. – М. Прогресс. 1990, – № 2, С. 182 – 187.
5. Пивоваров Н. Д. Источники древнекитайского права // Актуальные проблемы российского права, 2015, № 3, С. 15–23.
6. Сербиненко В. В. Спор о Китае: Вл. Соловьёв и Н. Данилевский // Тетради по консерватизму, 2015, 2(5), С. 39–48.
7. Соловьёв В. С. Россия и вселенская церковь. – Москва: Путь, 1911. – 451 с.
8. Соловьёв В. С. Собр. соч. 2-е изд. – Т. 6. – С. 93–150.
9. Соловьёв В. С. Собр. соч. 2-е изд. – Т. 10. – С. 84–137.
10. Фелер В. Европа или Китай, – URL: http://samlib.ru/f/feller_wiktor_walentinowich/europe_china.shtml (Дата обращения 5.06.2017)

REFERENCES:

1. Georgievskiy S. M. Mificheskie vozzreniya i mify kitaytsev [Mythical beliefs and myths of the Chinese]. – Sankt-Peterburg: tip. I.N. Skorokhodova, 1892. – 118 s.
2. Georgievskiy S. M. Printsipy zhizni Kitaya [The principles of Chinese life]. – SPb: A.Ya. Panafidin, 1888. – 494 s.
3. Danilevskiy N. Ya. Rossiya i Evropa [Russia and Europe]. – M.: Institut russkoy tsivilizatsii, 2008. – 816 s.
4. Kobzev A. I., Serbinenko V. V. Iz naslediya russkogo filosofa Vl. Solov'eva [From the heritage of the Russian philosopher Vladimir Solovyov] // Problemy Dal'nego Vostoka. – M. Progress. 1990, – № 2, С. 182 – 187.
5. Pivovarov N. D. Istochniki drevnekitayskogo prava [Sources of the ancient Chinese law] // Aktual'nye problemy rossiyskogo prava, 2015, № 3, S. 15–23.
6. Serbinenko V. V. Spor o Kitae: Vl. Solov'ev i N. Danilevskiy [The Debate about China: Vladimir Solovyov and Nikolai Danilevsky] // Tetradi po konservatizmu, 2015, 2(5), С. 39–48.
7. Solov'ev V. S. Rossiya i vselenskaya tserkov' [[Russia and the universal church]]. – Moskva: Put', 1911. – 451 s.
8. Solov'ev V. S. Sobr. soch. 2-e izd [Collected works]. – Т. 6. – S. 93–150.
9. Solov'ev V. S. Sobr. soch. 2-e izd [Collected works]. – Т. 10. – S. 84–137.
10. Feler V. Evropa ili Kitay [Russia or Europe], – URL: http://samlib.ru/f/feller_wiktor_walentinowich/europe_china.shtml (Accessed 5.06.2017)

Григоришин С. В., кандидат філософських наук, доцент кафедри археології, історії Стародавнього Світу та Середніх Віків, Інститут історії та політичних наук, Тюменський державний університет (Тюмень, РФ), E-mail: visnukdnu@i.ua

Шутов С., студент 2 курсу, Інститут історії та політичних наук, Тюменський державний університет (Тюмень, РФ), E-mail: visnukdnu@i.ua

Своєрідність китайської культури у тлумаченні Володимира Соловйова

Анотація. Володимир Сергійович Соловйов, відомий російський філософ, ще в 1890 році в статті про Китай «Китай і Європа» висловив цікаву думку, яка була перевірена часом. Незважаючи на те, що сучасний нам Китай в економічному і політичному планах істотно відрізняється від сучасного Соловйову Китаю, все-таки деякі принципи життя народу Китаю є незмінними. Йдеться про китайську культуру і традиційну канонічну літературу. Характерна риса, що пронизує Китай минулого і сучасний Китай, полягає в тому, що, безсумнівно, головна роль віддається сильній державі і згуртованому народові, в той же час егоїстичному до зовнішнього світу. Цей принцип китайського життя є, мабуть, головним. У даній статті шляхом використання історико-порівняльного та герменевтичного методів розглядається інтерпретація Вл. Соловйовим текстів і звичаїв стародавнього Китаю в контексті філософії «всеедності», а також вплив традиційної старокитайської літератури на історію соціально-побутових відносин, викладених в працях С. Георгіївського, на які спирався Вл. Соловйов.

Ключові слова: Китай, Даосизм, Конфуціанство, Буддизм, В. С. Соловйов.

Grigorishin S., PhD in philosophical sciences, associate professor of the Department of archaeology, Ancient history and Middle Ages, Institute of history and political science, Tyumen state University (Tyumen, Russia), E-mail: visnukdnu@i.ua

Shutov S., 2nd year student, Institute of history and political science, Tyumen state University (Tyumen, Russia), E-mail: visnukdnu@i.ua

The uniqueness of Chinese culture in the interpretation of Vladimir Solovyov

Abstract. V. S. Solovyov, a famous Russian philosopher said out interesting ideas about China in his article as long ago as in 1890. This article was called «China and Europe». His ideas have been verified with the time. Solovyev's ideas were about the main principles of Chinese people's life. He wrote about Chinese culture and traditional canonical literature. Of course, nowadays China differs greatly from that of Solovyev's time in economy, policy. But the main principles are unchangeable: first of all the leading role is always given to the strong state power. This makes the country independent and separated from the world even egoistical. This may be the main principle of Chinese people's life. Trying to comment this article we have used comparative-historical and hermeneutical methods. V. Solovyov scrutinized thoroughly texts and customs of ancient China according to his syncretic theory. Writing about the influence of traditional Chinese ancient literature on the history of social and domestic relations V. Solovyov refers to Georgievsky's works.

Keywords: China, Taoism, Confucianism, Buddhism, V. S. Solovyov.

УДК 378.147.88

Муслим Хатам оглы Назаров,
доктор философии по педагогике,
заведующий кафедрой искусства, технологии,
гражданской обороны и физического воспитания
Бакинского института повышения квалификации и
переподготовки педагогических кадров
(Баку, Азербайджан), E-mail: visnukdnu@i.ua

СТРАТЕГИЯ ИНТЕРНАЦИОНАЛИЗАЦИИ КАК ФАКТОР ПОВЫШЕНИЯ КОНКУРЕНТОСПОСОБНОСТИ ВЫСШЕЙ ШКОЛЫ

Аннотация. В статье, посвященной анализу интернационализации высшего образования как одного из важнейших факторов, определяющих конкурентоспособность современных вузов, рассматривается соотношение понятий «глобализация» и «интернацио-

нализация» в контексте высшей школы, раскрываются подходы к содержанию понятия «интернационализация высшего образования», факторы, обуславливающие необходимость всеобъемлющей стратегии интернационализации вузов, указываются важнейшие направления интернационализации азербайджанского высшего образования.

Ключевые слова: глобализация, интернационализация высшего образования, транснациональное образование, Болонский процесс, интеграция, академическая мобильность.

Актуальность проблемы. Проблема интернационализации тесно связана с современными цивилизационными изменениями. То, что значит глобализация, наглядно продемонстрировал финансовый кризис осени 2008 года. Расширяясь все больше и больше, он охватил не только финансовую сферу, но и другие сферы экономики. И в нынешнем мире едва ли другое понятие употребляется так же часто, как «глобализация». При этом большинство государств исходят в политической оценке феномена глобализации в целом из того, что речь идет о процессе, от которого не могут уклониться государства в одиночку и их экономики и который, следовательно, требует политического оформления и сопровождения. Считается, что глобализация выгодна, прежде всего, странам, экономика и благосостояние которых наиболее всего зависит от экспорта и успеха на мировом рынке. В этом смысле прогрессирующая европейская интеграция может пониматься как форма целенаправленного оформления глобализации.

Глобализация породила очень разные организационные ответы на этот процесс и со стороны международной деятельности университетов. Она заострила внимание на недостаточности национальных определений для центральных функций высшего образования. Образование, ориентированное на национальные экономики и рынки рабочей силы, признается уже недостаточным. Причем экономическая интеграция была наиболее значимым, но ни в коей мере не единственным фактором, почему тенденции глобализации отвечают интересам вузов.

Степень исследованности проблемы. Интернационализация (от латинского *internus*-внутренний), по Д. Нойлену, есть «процесс включения ценностей, норм, элементов в систему» [5, с. 282]. Наука издревле – интернациональное явление. Как отмечает Х. Пехар, «университеты издавна были «космополитичными» учреждениями. Даже в пике развития национального государства в XIX веке имело место трансграничное сотрудничество в области академической мобильности (обучение и стажировка в зарубежных странах) и обмена идеями, знаниями» [6, с. 1–2]. Универсальные ценности и космополитичное знание конструируют вуз как международное учреждение. Как отмечал американский футуролог К.Керр, «университеты, по природе своей обязаны продвигать универсальное знание, - чрезвычайно международные организации» [3, с. 6].

Тем не менее, ссылка на историческую непрерывность мало содействует пониманию непредвиденной интенсивности, количественного масштаба и в то же время тех качественных трансформаций, которых обрела интернационализация высшего образования к концу XX века. Набирают скорость и усиленно интенсифицируют потребности интернационализации высшего образования с 1990-х годов и требования рынка рабочей силы, культурный обмен и все возрастающая всемирная коммуникация, которая форсируется именно массовой культурой и использует имеющиеся в распоряжении технические средства коммуникации.

Отсюда, **задача**, поставленная в данной статье – рассмотрение особенностей влияния интернационализации процесса обучения на повышение или понижение конкурентоспособности того или иного вуза, или той или иной системы образования в целом. С этой целью анализированы ряд исследований и материалов по процессу интернационализации, обобщены и по ним следаны соответствующие выводы, в том числе по азербайджанской системе образования.

Основной текст. Необходимость интернационализации усиливается еще и благодаря иницилируемым в течение прошедших лет изменениям структуры управле-

ния вузами. До сих пор государство владело полным контролем над вузами. Ныне произошла трансформация отношений государства и вуза. В новой политике высшей школы государство предоставляет вузам самостоятельность. Ответственность за будущее состояние нашего общества лежит сегодня по большей части на вузах, а не на государстве. В условиях сокращения доли государств в финансировании систем высшего образования вузы находятся в поиске альтернативных источников финансовых средств, поэтому важнейшим экономическим механизмом взаимодействия вуза с внешней средой становится интернационализация его деятельности.

В корне изменилось в течение последних двух десятилетий и понимание интернационализации в области высшего образования. В прошлом международная деятельность высших учебных заведений, как правило, ограничивалась уровнем отдельных личностей и областей деятельности. Распространение трансграничной мобильности студентов и ученых, растущий спрос на международные программы, а также устойчиво высокий бюджет наднациональных организаций для кооперации международных исследований ставят сегодня вузы перед вызовами, для успешного преодоления которых требуются структуры институциональной поддержки и стратегии всеобъемлющей интернационализации.

По мнению Х. Пехар, «теперь институт выступает как глобальный актор, который стремится укреплять свои конкурентоспособность на мировом рынке. Глобализация является здесь не только внешним фактором: она проникла как бы во внутреннюю структуру организации и произвела здесь новые мотивы и цели. «Глобально действующий институт» преследует не только традиционные академические, но и коммерческие интересы. Если, например, австралийские университеты набирают «full fee paying overseas students», то они преследуют при этом, прежде всего, получение дохода» [6, с. 6].

Образование, как школьное, так и высшее, традиционно считалось областью национального регулирования и должно было служить, в частности, социальному и политическому развитию соответствующей нации. На фоне глобального контекста, однако, влияние набирают такие организации, как Всемирная торговая организация (ВТО), Всемирный Банк и Организация Экономического Сотрудничества и Развития (ОЭСР), интерес которых к системе образованию до сих пор был более маргинальным. Действия ЕС в секторе образования, ограниченные из-за принципа субсидиарности поощрением сотрудничества, поддержкой и дополнением действий национальных государств, значительно активизировались в последние годы [1].

19 июня 1999 г. 29 европейских государств подписали так называемую Болонскую декларацию и признали свою ответственность за цель создавать до 2010 г. единое европейское образовательное пространство. С тех пор системы образования европейских стран целенаправленно ускоряют интернационализацию, предлагая программы для содействия росту привлекательности и конкурентоспособности. Однако Болонская декларация делает упор на интернационализацию учебных программ. Речь идет не только об усилении подвижности, но и о закреплении международного учебного содержания в куррикулуме.

Начатая Болонским процессом реформа обучения неповторима и не имеет аналога в истории по качественной глубине начатых изменений. Трехциклическая система обучения – это очень важная международная учебная программа, которая призвана подготовить людей к жизни в «объединенном» мире, в котором знание и его применение играют все более важную роль.

В плане вузов с понятием глобализации ассоциируется возникновение международного образовательного рынка, фактическое развитие глобального рынка высшей школы, характеризующегося ростом предложения образовательных услуг и потребителей образовательных услуг за пределами их стран происхождения. Соответствующие предложения обобщаются под понятием «транснациональное образование».

Следует, однако, подчеркнуть, что интернационализация институтов – достаточно эмоциональная тема. Часть общественности, воспринимая ее как проникновение рыночных принципов в высшее образование, предупреждает о возможности потери национальной идентичности образования и культурного многообразия, отступления от существующих ценностей традиционной академической культуры. Этим дебатам способствовала также Европейская комиссия со своей дискуссией по поводу адаптации образования как товара в рамках GATS (Генеральное соглашение о торговле услугами соглашение в рамках Всемирной Торговой Организации, ВТО). В этом смысле, как говорил Роттер, глобализация связывается в области высшей школы, прежде всего, с GATS и возникновением глобального образовательного рынка, коммерциализацией сектора высшей школы.

Но между тем, независимо от таких оценок расширение сотрудничества во всех сферах общества – реальность.

Интернационализация вузов – относительно молодое поле исследования. Существуют многочисленные теоретические попытки осветить этот феномен, но все они очень неопределенны, и, как правило, ограничиваются частностями.

Некоторые авторы отождествляют понятия «глобализация» и «интернационализация» применительно к высшей школе, употребляя их как синонимы. Так, по мнению Дж. Найта, интернационализация образовательного сектора представляет собой процесс, который вносит интернациональное/интеркультурное измерение в вузовское обучение, исследовательскую и обслуживающую функции вузов [4]. Б. Вехтер размышляет так же, как Дж. Найт, определяя интернационализацию как «процесс систематической интеграции международного масштаба в области преподавания, научных исследований и функций высшего учебного заведения» [9, с. 33]. М. ван дер Венде рассматривает интернационализацию как инструмент инновации вуза (инновация здесь понимается как позитивный процесс изменений) [8].

Другие авторы, к примеру, П. Скотт и другие, проводят грань между понятиями «глобализация» и «интернационализация». П. Скотт в своей книге «Глобализация высшего образования» приходит к заключению, что данные понятия не только не являются синонимами, но и сами процессы в корне различны и диалектически противоположны. П. Скотт убеждает, что глобализация не должна рассматриваться, как более высокая форма интернационализации, по трем причинам: в то время как интернационализация предполагает существование национальных государств и часто обуславливается геополитическими проблемами, глобализация же игнорирует национальные государства.

Во-вторых, интернационализация реализуется через «высокие» миры дипломатии и культуры, основы глобализации укореняются в «низких» мирах массового потребления и глобального капитализма. В-третьих, в зависимости от типа национальных государств интернационализация имеет тенденцию к воспроизводству, иерархию и гегемонию, в то время как процессы глобализации ориентированы на новую повестку дня: глобальные перемены климата, загрязнение окружающей среды, проблемы, связанные с неравенством Севера и Юга, внутри наций [2, с. 3]. В то время как интернационализация указывает на дистанцию между государствами, причем идея сохранения национального имплицитно подразумевается (уважение культурного разнообразия является следствием), термин «глобализация» употребляется тогда, когда подразумевается преодоление государственных границ вплоть до полного рагосударствления, возможным следствием чего является гомогенизация культур [7].

Анализ существующих точек зрения на сущность процесса интернационализации деятельности вуза позволяет сделать вывод о том, что в самом упрощенном виде интернационализация характеризует действия, направленные на выход за пределы национальных границ, или действия, переходящие национальные границы. Термин «интернационализация», как правило, подразумевает кооперацию, в то вре-

мя как в термине «глобализация» акцент делается на соревновании.

Вузы реагируют на феномен глобализации с усиленной интернационализацией исследований. Но трансграничные потоки между странами крайне асимметричны. Национальные системы не с одинаковой интенсивностью участвуют в этом потоке. Лидирующие места на мировом рынке образовательных услуг занимают вузы, которые быстро реагируют на происходящие изменения в обществе и в сфере высшего образования.

Содействие интернационализации вузов является также одной из основных задач политики азербайджанского государства. Практика интернационализации высшего образования в Азербайджанской Республике позволяет сделать вывод о том, что в настоящее время образовательная политика Азербайджанской Республики в контексте европейской интеграции ориентирована на академическую мобильность и сотрудничество как с европейскими странами и США, так и с постсоветским пространством.

Однако можно отметить недостаточный динамизм этого процесса, как следствия недостаточной активности и готовности самих вузов к позиционированию во внешней научно-образовательной среде, недостаточное финансирование программ академической мобильности и отсутствие поддерживающей их инфраструктуры и др. Причем в связи с недостаточной привлекательностью азербайджанского научно-образовательного пространства наблюдается односторонняя академическая мобильность. Сложившаяся ситуация актуализирует проблему реализации государственной политики в развитии интернационализации и экспорта образовательных услуг, усиления государственной финансовой поддержки программ мобильности и улучшения инфраструктуры научной деятельности.

Важным направлением интернационализации азербайджанской системы высшего образования является формулирование специфической языковой политики, которая способствует сохранению азербайджанского языка, и в то же время поощряет квалифицированное приобретение и использование других языков, практику преподавания на иностранных языках.

Выводы. Серьезным фактором, обусловленным интернационализацией высшего образования, усилением академической мобильности, интеграцией азербайджанской системы высшего образования в европейское образовательное пространство, является так называемая интеллектуальная миграция. Этот феномен проявляется, прежде всего, в невозвращении на родину после получения образования. Причем не возвращаются, как правило, самые одаренные и перспективные.

Феномен интеллектуальной миграции проявляется также в оттоке молодых ученых и педагогов за границу. Чтобы воспрепятствовать интеллектуальной миграции, одним из путей решения могут стать дальнейшее углубление взаимодействия с системами образования развитых стран (например, организация краткосрочной программы обучения за рубежом, привлечение иностранных специалистов и т.п.), развитие программ стипендий, стимулирование возвращения специалистов на родину. Можно воспользоваться потенциалом «интеллектуального возвращения» на родину. Имеется в виду возвращение на родину в виде профессиональных знаний.

Ведь немало найдется среди высококвалифицированных мигрантов таких, которые, не желая навсегда вернуться на родину, тем не менее, хотели бы в той или иной форме сотрудничать со своей родиной. В условиях глобализации возвращение идей играет не меньшую роль в развитии интеллектуального и научно-технического потенциала страны-донора, чем физическое возвращение людей. Поэтому стратегически продуктивным является и привлечение интеллектуальных мигрантов к сотрудничеству со страной-донором. Речь идет, прежде всего, о специалистах, специализирующихся в области фундаментальных наук.

Указанные меры, на наш взгляд, обеспечат повышение престижа и конкурентоспособности азербайджанского высшего образования. Серьезным фактором, обу-

словленным интернационализацией высшего образования, усилением академической мобильности, интеграцией азербайджанской системы высшего образования в европейское образовательное пространство, является так называемая интеллектуальная миграция. Этот феномен проявляется, прежде всего, в невозвращении на родину после получения образования. Причем не возвращаются, как правило, самые одаренные и перспективные.

Феномен интеллектуальной миграции проявляется также в оттоке молодых ученых и педагогов за границу. Чтобы воспрепятствовать интеллектуальной миграции, одним из путей решения могут стать дальнейшее углубление взаимодействия с системами образования развитых стран (например, организация краткосрочной программы обучения за рубежом, привлечение иностранных специалистов и т.п.), развитие программ стипендий, стимулирование возвращения специалистов на родину. Можно воспользоваться потенциалом «интеллектуального возвращения» на родину. Имеется в виду возвращение на родину в виде профессиональных знаний.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ:

1. Ломакина И. С. Принцип субсидиарности и сфера образования в ЕС // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Педагогика, 2009, №1, С. 49–57.
2. Скотт П. Глобализация и университет // *AlmaMater*, 2000, №4, С. 3–8
3. Kerr C. Higher education cannot escape history: issues for the twenty first century // *Suny Series Frontiers in Education*. – Albany: State University of New York Press, 1994. – 248 p.
4. Knight J. Internationalization of higher education // Knight J. Quality of internationalization in higher education – Paris, OECD, 1999. – pp. 13–18.
5. Nohlen D. Lexikon der Politik. Bd. 7. Politische Begriffe. – München: Verlag C. H. Beck, 1998. – 744 S.
6. Pechar H. Internationalisierung, Europäisierung, Globalisierung: Der veränderte Kontext internationaler Aktivitäten // *Internationalisierung im österreichischen Fachhochschul-Sektor*. – Wien: Facultas, 2003. – S. 9 – 62
7. Scott P. The Globalization of Higher Education. – Buckingham: SRHE and Open University Press, 1998, – p. 108–129
8. Wende Marijk van der. An innovation perspective on internationalisation of higher education institutionalisation: the critical phase // *Journal of studies in international education*, 1999, – 3 (1). pp. 3–14.
9. Wächter B., Reichert S. The Globalisation of Education and Training: Recommendations for a Coherent Response of the European Union. – Brussels: European Commission, 2000.

REFERENCES:

1. Lomakina I. S. Printsip subsidiarnosti i sfera obrazovaniya v ES [The Principle of subsidiarity and education in the EU] // *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta*. Seriya: Pedagogika, 2009, №1, S. 49–57.
2. Skott P. Globalizatsiya i universitet [Globalisation and the University] // *AlmaMater*, 2000, №4, S. 3–8
3. Kerr C. Higher education cannot escape history: issues for the twenty first century // *Suny Series Frontiers in Education*. – Albany: State University of New York Press, 1994. – 248 p.
4. Knight J. Internationalization of higher education // Knight J. Quality of internationalization in higher education – Paris, OECD, 1999. – pp. 13–18.
5. Nohlen D. Lexikon der Politik. Bd. 7. Politische Begriffe. – München: Verlag C. H. Beck, 1998. – 744 S.
6. Pechar H. Internationalisierung, Europäisierung, Globalisierung: Der veränderte Kontext internationaler Aktivitäten // *Internationalisierung im österreichischen Fachhochschul-Sektor*. – Wien: Facultas, 2003. – S. 9 – 62
7. Scott P. The Globalization of Higher Education. – Buckingham: SRHE and Open University Press, 1998, – p. 108–129
8. Wende Marijk van der. An innovation perspective on internationalisation of higher education institutionalisation: the critical phase // *Journal of studies in international education*, 1999, – 3 (1). pp. 3–14.
9. Wächter B., Reichert S. The Globalisation of Education and Training: Recommendations for a Coherent Response of the European Union. – Brussels: European Commission, 2000.

Назаров М. Г., доктор філософії з педагогіки, завідувач кафедри мистецтва, технології, цивільної оборони та фізичного виховання Бакинського інституту підвищення кваліфікації та перепідготовки педагогічних кадрів (Баку, Азербайджан), E-mail: visnukdnu@i.ua

Стратегія інтернаціоналізації як фактор підвищення конкурентоспроможності вищої школи.

Анотація. У статті, присвяченій аналізу інтернаціоналізації вищої освіти як одного з найважливіших чинників, що визначають конкурентоспроможність сучасних вузів, розглядається співвідношення понять «глобалізація» і «інтернаціоналізація» в контексті вищої школи, розкриваються підходи до змісту поняття «інтернаціоналізація вищої освіти», фактори, що зумовлюють необхідність всеосяжної стратегії інтернаціоналізації вузів, вказуються найважливіші напрями інтернаціоналізації азербайджанського вищої освіти.

Ключові слова: глобалізація, інтернаціоналізація вищої освіти, транснаціональне освіту, Болонський процес, інтеграція, академічна мобільність.

Nazarov M., doctor of philosophy on pedagogy, Head of the Department of art, technology, civil defense and physical education, Baku Institute of advanced training and refresher training (Baku, Azerbaijan), E-mail: visnukdnu@i.ua

The internationalization strategy as the factor of increase of competitiveness of higher school.

Abstract. In an article devoted to the analysis of internationalization of higher education as one of the most important factors in determining the competitiveness of modern universities, considers the correlation of the concepts «globalization» and «internationalization» in the context of high schools, covers the approaches to the concept of «internationalization of higher education, the factors contributing to the need for a comprehensive strategy of internationalization of universities, identifies the most important aspects of internationalization of higher education of Azerbaijan.

Key words: globalization, internationalization of higher education, transnational education, the Bologna process, integration and academic mobility.

УДК 111.852:27–585

Царенок А. В.,

кандидат філософських наук, доцент,

Чернігівський національний педагогічний

університет імені Т. Г. Шевченка

(Чернігів, Україна), E-mail: kafedra-philosophy@yandex.ru

АСКЕТИКО-ЕСТЕТИЧНА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ЛІТУРГІЙНОЇ АУДІОСФЕРИ

Анотація. Виступаючи чинником розвитку всієї естетосфери храмового дійства у Візантії, естетика аскетизму впливає й на розвиток його аудіосфери – царини звукової сакрально-художньої виразності. Аналіз роздумів про церковні музику та поезію, що їх зустрічаємо у працях видатних візантійських мислителів-аскетів (свв. Афанасія Великого, Василя Великого, Григорія Богослова, Іоанна Златоуста, Григорія Нісського, Авви Памво, Авви Дорофея та ін.), дозволяє зрозуміти специфіку аскетико-естетичної інтерпретації відповідного виміру богослужіння. Актуальним завданням для естетики аскетизму постає належне осмислення складної взаємодії між релігійно-повчальним смислом та художністю його вираження, що здійснюється в контексті літургійного дійства.

Ключові слова: естетика аскетизму, літургійна естетосфера, аудіосфера, літургійна музика, релігійна поезія

Постановка проблеми. Ретельне дослідження візантійської естетики аскетизму передбачає обов'язковий аналіз осмислення теологами-аскетами феномену храмового дійства, його естетосфери й, у тому числі, аудіосфери – царини звукової сакрально-художньої виразності. Це значно сприяє глибокому розумінню специфічних рис релігійно-мистецтвознавчого компоненту аскетико-естетично-

го вчення, що його доречно виділити поруч із вимірами естетико-онтологічним, естетико-гносеологічним, а також естетико-етичним [13, с. 138].

Аналіз досліджень і публікацій. Естетика аскетизму в той або інший спосіб впливала на розвиток богослужбової аудіосфери як у самій Візантії, так і за її межами. За певних історико-культурних обставин цей вплив міг слабшати, втім, таки залишатися відчутним. Відповідно, до розгляду означеного питання так чи так вдаються дослідники християнської художньої культури, зокрема, ті, хто прагне осмислити традиції музичного (і, передусім, сакрально-музичного) мистецтва (наприклад, Е. Вележ, О. Карпенко, о. О. Остапов, Л. Терещенко-Кайдан) або літературні традиції (С. Абрамович, С. Аверінцев, О. Барденгеве, Г.-Г. Бек, Г. Бухталь і О. Курц, О. Говоров, К. Дітеріх, С. Каухчішвілі, А. Крумбаргер, Є. Ліпшиц, о. І. Мейєндорф Т. Попова, М. Сагарда, Л. Фрейберг та ін.).

Виділення недосліджених раніше частин загальної проблеми. Попри те, що феномен впливу естетики аскетизму на церковні музику й літературу досить часто опинявся в полі зору дослідників, його вивчення й у наш час являє собою актуальне завдання для філософсько-естетичного дискурсу. Зокрема, подальшої систематизації потребують відповідні ідеї візантійських мислителів; крім того, більш пильної уваги до себе вимагає й утвердження цих ідей у культурі всього християнського Сходу.

Постановка завдання. Мета цієї статті полягає в дослідженні аскетико-естетичного осмислення такої невід’ємної складової літургійного дійства, як звукова сакрально-художня виразність.

Виклад основного матеріалу. Включаючи в себе весь широкий спектр вражень, які сприймаються за посередництва чуття слуху (від благовісту до звучання молитов), аудіосфера храмового дійства являє собою, зокрема, складну взаємодію між релігійно-повчальним смыслом та художністю його вираження – літургійними «логосом» та «естезисом» (терміни сучасного українського естетика та культуролога В. Личковаха). Проблема їх співвідношення постає однією з найважливіших проблем естетики аскетизму, в тому числі, й того аскетико-естетичного вчення, яке свого часу стверджується у Візантії.

Яскраві приклади аскетико-естетичної інтерпретації взаємодії сакрально-дидактичного «логосу» й «естезису» (що в багатьох випадках постає музичною основою («мелосом»)) конкретного витвору мистецтва) ми знаходимо в роздумах християнських теологів про духовні музику та поезію.

Такий класичний предмет теоестетичного дискурсу давнини й сьогодення як феномен *музичного мистецтва* свого часу закономірно викликає щирий інтерес з боку візантійських церковних діячів. Так, до аскетико-естетичного осмислення музики вдається святий Григорій Ніський у своїй праці «Про надписання псалмів», на сторінках якої він розмірковує про, зокрема, *солодкозвучну приємність біблійної поезії*. На переконання Григорія, «мелос» псалмів виступає ефективним засобом для більш легкого сприйняття людиною сакральних смислів та сприяє вдосконаленню життя.

Як наголошує ніський богослов, духовно недосвідченій особистості, для якої «судити про прекрасне являється ще здатним чуття», нелегко засвоювати душе-спасительне вчення: адже «важко сприймається єством все те, що є чужим задоволень» (при цьому єпископ має на увазі «задоволення, угодне тілу; тому що душевне веселіє далеко відстоїть від безсловесного і рабського сластолюбства»). Душа початківця на шляху до Бога, «як невідготовлена досвідом..., не має поки й достатніх сил бачити добре». Саме для таких осіб – «для тих, хто не вкусив ще чистого й божественного задоволення», – за св. Григорієм, «необхідно потрібно вигадати дещо таке, за чим були б прийняті й уроки чесноти, будучи усолоджені чим-небудь захоплюючим чуття. Так звичайно вчиняти й лікарям, коли який-небудь гіркий та противний смаку зіцлювальний склад роблять вони непротивним

для хворих, приправивши солодкістю меду» [5, с. 6–7]. Відтак, на думку ієрарха, що є в чесноті суворого й такого, що вимагає значних сил, у псалмах робиться приємним для початківців у чесноті шляхом усолодження людського чуття.

Псалмоспівець «настільки суворий і напружений образ доброчесного життя, настільки загадкове, сповнене таємниць учення, настільки невимовне і приховане невимовними спогляданнями богослов'я зробив ... збагненим і солодким...». А отже, біблійні псалми універсальні: вони стають у нагоді всім, хто прямує до Бога. Мова йде як про досвідчених шукачів доброчесності (тих в кого «очищені вже духовні чуттєвища»), так і про згаданих осіб, які здійснюють свої перші кроки стежею духовного вдосконалення.

За Григорієм Нісським, псалмоспів прийнятний для носіїв будь-якого емоційного стану: «хто веселий, той дар цього вчення вважає своєю власністю, а хто з якої-небудь обставини в сумному настрої, той гадає, що заради нього подається така благодать писання».

Характерно, що подібні думки про псалми висловлює і старший сучасник Григорія святитель Афанасій Олександрійський у творі «Про тлумачення псалмів». Будь-який читач Книги псалмів, розмірковує Афанасій, сприймає в ній все, окрім пророцтв про Спасителя, «як свої власні слова; та й той, хто служить, ніби сам від себе вимовляючи це, приводиться в такий стан, коли слова піснеспівів сприймаються ним як його власні». З точки зору відомого філософа В. Бичкова, на разі візантійським богословом відзначається психоемоційний стан, що його естетика ХХ ст. визначила б як естетичне вчування, «коли суб'єкт естетичного сприйняття фактично ототожнює себе із ліричним героєм» [1, с. 7] (при чому ліричний герой усвідомлюється співцем псалмів як цілком реальна постать).

Що ж до нісського ієрарха, то, розвиваючи думку про естетичну універсальність псалмів, він указує, що люди різних професій, статей, стану здоров'я та ін. «вважають для себе втратою – не мати в устах своїх цього високого вчення». Велику роль псалмоспів відіграє на благочестивих бенкетах, весільних урочистостях; зрештою, «... не станемо ж і казати про божественний на всенішних бдіннях піснеспів псалмів, і про любов мудріє, яке вивчається церквами в них» [5, с. 9], – зазначає Великий каппадокієць.

Літургійно-мистецький «мелос» не тільки привертає увагу та насолоджує. Оскільки, наголошує святитель Григорій, «все, що є згідним із еством, є люб'язним еству, а музика ... є згідною з нашим еством; то тому великий Давид до любовного вчення про чесноти приєднав і солодкості, у високі догмати вливши, ніби деяку солодкість меду, за допомогою якої ество наше певним чином вивчає та лікує саме себе». Таким чином, сакрально-мелодичне начало псалмів здатне сприяти людському самопізнанню, самоаналізу й навіть виконувати релігійно-арт-терапевтичну функцію.

Ієрарх вдається до деталізованого розкриття такої думки. «А ліками для ества нашого, – зазначає св. Григорій Нісський, – слугує злагожденість життя, яка, на мою думку, приховано навіюється солодкості. Адже, може бути, це саме слугує покликанням до високого стану життя, до того, що норов тих, хто живе доброчесно, не має бути грубим, дивним [рос. – странным], з усіма різноголосим, не видавати, як і струна, надмірно високого звуку, тому що, злагожденість струни, будучи доведеною до надмірності, неодмінно порушується; але і навпаки не має послаблювати своєї сили до непомірності сластолюбством, тому що душа, розслаблена такими пристрастями, робиться глухою та німою; і все інше також слід вчасно підвищувати і понижувати, маючи на увазі, щоб у нас у норові зберігалися завжди злагожденість і добрий лад, без непомірної розпущеності й надмірної напруженості». Мислитель апелює до хрестоматійного прикладу з Біблії: «тому про Давидові успіхи у цій божественній музиці свідчить історія, а саме ж, що колись Саула, який лютував і виходив із розуму, Давид зцілював від

пристрасті грою на гусях, так що Саул знову повертався розумом до природного стану. Тому явствує із цього, на що вказує загадково значення солодкоспіву, а саме ж, що воно навіює нам втихомирювати в собі пристрасні рухи, які різноманітно збуджуються життєвими обставинами» [5, с. 14].

На наш погляд, наведені міркування дають підставу вбачати в особі св. Григорія Нісського, зокрема, дослідника *сугестивного* (навіювального) потенціалу «мелосу» сакрального призначення – потенціалу прихованого, втім, ефективно функціонуючого в якості чинника здобуття душевного спокою та рівноваги, настільки необхідних для ствердження в чесноті. За зауваженням В. Бичкова, «музика ... уявляється Григорію деяким камертоном, за яким має бути «настроєним» образ людського життя, деяким засобом гармонізації цього життя та узгодження його із буттям усього, такого, що гармонійно звучить, космосу» [1, с. 8].

Відзначимо, що на завершення роздумів про духовно-естетичну приємність псалмів Великий каппадокієць наводить суттєве зауваження стосовно різниці між нею та чуттєвою привабливістю нерелігійних художніх творів. «Але не належить оминати увагою і того, – робить принциповий теолого-естетичний наголос св. Григорій, – що не за правилами авторів пісень, які є чужими нашій мудрості, складені ці піснеспіви, тому що не в тоні речинь [рос. – речений] знаходиться солодкоголосся, як можна це бачити в тих, у кого лад породжується від відомого поєднання словонаголосів, – коли тон звуків понижується і підвищується, скорочується і подовжується. Навпаки Давид, надаючи божественним словам непідготовлене та нештучне солодкоголосся, бажає солодкоспівом, за відомим ходом мовлення, витлумачити смисл сказаного, коли власне тон голосу відкриває, наскільки можливо, думку, яка міститься в речіннях. Тому така це приправа їжі, якою ніби солодощами якимись, придається приємність їжі уроків» [5, с. 13–15].

Як бачимо, за Григорієм Нісським, «мелос» псалмів, що відіграє настільки важливу роль у духовному житті людини, постає художньою виразністю особливого порядку. На відміну від мелодійної основи мирських пісень, він характеризується природністю й простотою, являючи собою те саме «непідготовлене та нештучне солодкоголосся», яке викликає відверті симпатії з боку візантійського ієрарха.

Наведена естетична позиція Григорія Нісського є досить показовою: в ній з очевидністю виявляється власне дух естетики аскетизму, що її представником виступає святий.

Аскетико-естетична традиція високо цінує простоту біблійного «мелосу», закономірно обираючи його за взірць для наслідування. З точки зору ревних поборників духовного подвижництва, подібною ж простотою мають характеризуватися всі складові літургійної аудіосфери, а отже, й церковна музика.

Як справедливо зауважує видатний патролог о. І. Мейєндорф, у візантійській теології «музика розумілася не як дещо самодостатнє, а як вираження спільності людей у молитві і як засіб зробити богослужбові тексти більш дохідливими та значними» [11, с. 69]. З точки зору естетики аскетизму, художня виразність духовно-музичних творів допомагає присутнім на богослужінні звернути увагу на проповідувані релігійні істини, дарує їм естетичну насолоду та сприяє ствердженню у їхньому внутрішньому світі належного психоемоційного стану. Аскетична традиція, безперечно, визнає благодійність того впливу, що його здатне здійснити сакрально-музичне на душу людини: «... пісенні втіхи дають душі безсумний і радісний спокій...» [2, с. 39], – зазначає святий Василій Великий, ведучи мову про духовні співи протягом доби. Окрім того, християнські мислителі вказують на зв'язок літургійного піснеспіву Церкви земної із славослов'ям, що звершується на честь Творця Церквою Небесною. Так, згідно з повчанням святиителя Іоанна Златоуста, «на небі славословлять ангельські воїнства; на землі люди, в церквах складаючи хори, наслідують таке їхнє славослов'я; на небі Серафіми звивають трисвяту піснь; на землі зібрання людей возносить ту ж піснь; створюється спільне

торжество небесних і земних істот, єдина подяка, єдине захоплення, єдине радісне ликування». При чому гармонійно узгоджені один із одним звуки, – підкреслює візантійський мислитель, – «отримали злагодженість свою згори та, спонукані Трійцею, ніби певним смичком, створюють солодку і блаженну мелодію, ангельську пісню, невпинну гармонію» [7, с. 215].

Прикметно, що найважливішою підставою для схвалення духовної музики естетикою аскетизму є шире визнання нею передання про *піснеспіву-одкровення* – богонатхненні псалми й пісні праведників і навіть небесних сил. Аскетична традиція Візантії знала, принаймні, чотири найвідоміші пісні, відкриті людству через ангелів, які співали їх, – 1) «Слава в вишніх Богу...», 2) «Свят, Свят, Свят Господь Саваоф», 3) Трисвяте та 4) «Достойно є...» [див. : 3, с. 18–19].

Визнаючи духовно-естетичне значення богослужбової музики, представники естетики аскетизму розуміють, що певні різновиди «мелосу», викликаючи посилене переживання своєї краси, здатні з особливою силою заволодіти увагою особистості й «затулити» собою літургійний «логос» або взагалі викривити естетосферу богослужіння. Невипадково аскетика критикує спроби змирщення музичної складової аудіосфери літургійного дійства: позначена естетичною домінацією мирського «мелосу» вона закономірно тією або іншою мірою втрачає свою здатність гідно супроводжувати звершення Таїнств, належним чином передавати сакральні смисли й сприяти ствердженню в учасників богослужіння психоемоційного стану, що характеризується, з одного боку, поєднанням почуттів благоговіння й покаяння, а з іншого, – душевною врівноваженістю, «антиекзальтованістю».

Це добре усвідомлюється аскетами, які, виступаючи проти змирщення літургійних мистецтв узагалі, прагнуть протистояти змирщенню традицій духовної музики зокрема (коли учень Іоанна Златоуста преподобний Ісидор Пелусіот висловлює протест проти співу під час богослужіння (дослідник О. Каздан, пояснює це тим, що подвижник вбачав «у церковній музиці засіб збудити у віруючих театральні емоції» [8, с. 124]), то, на наш погляд, він протестує саме проти *не-церковності* (мирського характеру та невідповідності етико-естетичним ідеалам аскетичної культури) окремих сучасних йому піснеспівів).

Візантійські поборники посиленої аскези наголошують на неприпустимості ствердження в літургійному дійстві, учасниками якого є особливо ревні шукачі Горішнього, тих музичних традицій, що не відповідають духу подвижництва: певні естетичні компроміси, до яких, передусім, із місіонерською метою можуть вдаватися під час звершення богослужіння в мирських храмах, у чернечій культурі є зовсім недоречними.

Яскравий приклад у цьому відношенні являє собою аскетико-естетична позиція єгипетського подвижника Авви Памво. Цей видатний аскет виявляє характерну безкомпромісність у питанні про духовну музику. Досвідчений Авва добре свідомий того, що на богослужінні, звершуваному в общинах ревних подвижників, не має бути місця «мелосу», здатному порушити особливу внутрішню зосередженість віруючого та викликати в його душевному стані емоції, так або інакше, шкідливі для тих, хто присвятив себе посиленій аскезі [9, с. 370].

Естетика аскетизму висуває суворі вимоги не лише до мелодійної основи богослужбових піснеспівів, але й до естетичного сприйняття віруючими сакрально-музичних творів, які виконуються у храмі та за його межами. Аскетика закликає особистість не тільки й не стільки насолоджуватися милозвучністю почутого: переживання краси «мелосу» не виступає самоціллю, але має сприяти розумінню й переживанню краси стверджуваного на богослужінні «логосу». Невипадково, інший видатний подвижник Авва Дорофей проповідує своїм учням під час співу літургійних текстів прагнути до насолоди як мелодією, так (обов'язково) й священним смислом того, що співається: «приємно мені розповідати вам... про

піснеспіву, які ми співаємо, щоб ви насолоджувалися не (самими лише) звуками, але й самий розум ваш рівномірно розпалювався силою слів» [6, с. 205], – повчає цей поборник духовного подвижництва.

Згідно з аскетико-естетичним ученням, справжній учасник літургійного дійства неодмінно зосереджує свою увагу на словах піснеспівів: «... ми маємо співати з увагою та вникати розумом у значення слів святих (Отців), щоб співали не тільки уста, [...] але щоб і серце наше співало разом із ними» [6, с. 211], – таку пораду ми знаходимо у духовній спадщині Авви Дорофея.

І взагалі, духовна музика осмислюється богословами християнського Сходу як справжня служниця Слова Божого, яка повинна відігравати роль засобу посилення дії літургійного слова на свідомість віруючих. У православній теоестетиці ствердження майже абсолютного примату слова над цариною «мелоса» постає явищем цілком закономірним. Хрестоматійними прикладами з цієї точки зору виступають аскетико-естетичні позиції не лише візантійських подвижників, але й, наприклад, блаженного Августина, класиків церковної музичної культури Д. Аллеманова, А. Страхова та ін., окреслені цими мислителями в їхніх розмірковуваннях про роль мелодійних звуків церковних піснеспівів [13, с. 35].

З точки зору теоестетики, учасники богослужіння мають сприйняти не просто людські, а саме в той або інший спосіб богонатхненні слова, зокрема, слова піснеспівів. І тому переважання власне мелодійного начала у відправах, позначене витісненням сакральних смислів на другий план, як правило, зазнає в традиційній літургійній практиці суворої критики: «слово, текст такі важливі у церковному співі, що при виборі двох крайностей краще, корисніше одні слова прочитані, ніж мелодія, чудово виконана, без ясно і виразно чутих слів» [цит. за : 13, с. 36]. В наведеній думці (до речі, висловленій вже у Новий час) не можна не відчувати вияву духу тієї аскетико-естетичної традиції, що стверджувалася ще у візантійській та навіть ранньохристиянській релігійній культурі.

За епох Модерну та Постмодерну ця ж теолого-естетична традиція в той або інший спосіб протистоїть новим спробам секуляризації літургійної аудіосфери. Вона бореться з тенденціями театралізації богослужіння й надання йому профанного музично-драматичного характеру (так, із цією метою естетика аскетизму християнського Сходу піддає критиці надмірне захоплення партесним співом чи взагалі не допускає його у чернечих обителях із особливо суворим статутом).

Ще одним предметом критики з боку православної естетики аскетизму ще з часів Середньовіччя постає використання під час богослужіння не лише вокальної, але й інструментальної музики.

В аскетико-естетичній традиції християнського Сходу вирішення питання про доречність супроводжування інструментальною музикою учасниками літургійного дійства супроводжується, зокрема, протиставленням старозавітної та новозавітної богослужбових культур. З точки зору православних мислителів, спільні молитви в Церкві Старого Завіту дозволялося супроводжувати виконанням інструментально-музичних творів з огляду на духовну неміч тогочасних віруючих. Новозавітний час осмислюється теологами християнського Сходу як епоха духовного відродження та особливого морального вдосконалення послідовників Христа. Звільнюючись від колишньої грубості й «приземленості» норовів, людство отримує можливість подолати залежність від тих культурних феноменів, які відповідали душевно-му стану «квітої людини»: у богослужбовій царині закономірно здійснюються радикальні зміни – з неї виводиться чимало з того, що використовувалося в попередню епоху, в тому числі й інструментально-музичний супровід [12, с. 226].

Прикметні поміркованість і виваженість, що їх аскетична естетика християнського Сходу виявляє при розгляді традиції духовної музики, виявляються нею й під час осмислення традиції *релігійної* і, передусім, *літургійної поезії*.

Безумовне сприйняття й схвалення подвижниками давнини біблійної поезії як

поезії-одкровення супроводжувалося їх відчутно стриманим ставленням до поетичних творів, які не належали до числа текстів Святого Письма. Як зазначає о. І. Мейєндорф, «у ранньохристиянських спільнотах церковні піснеспіви обмежувалися Псалтир'ю та деякими іншими поетичними уривками з Писання, гімнів було порівняно мало». Коли ж «у V–VI ст. виникла потреба в більшій літургійній урочистості... у великих міських церквах», закономірним наслідком чого стає активний розвиток богослужбової поезії, радикально налаштовані представники естетики аскетизму в чернечому середовищі зустрічають приплив нових поетичних творів потужним супротивом: «ченці вважали, що не можна змінювати використовувані в Літургії тексти з Біблії на вірші, створені людьми...» [10, с. 45].

Втім, пізніше цей аскетико-естетичний радикалізм (що його, на наш погляд, можна, певною мірою, порівняти із сумнозвісним радикалізмом іконоборців) поступається місцем щирому схваленню літургійно-поетичного мистецтва аскетичною традицією. Зокрема, у Візантії саме аскети (і, передусім, якраз ченці – такі, як, наприклад, свв. Андрій Критський, Косма Маюмський, Іоанн Дамаскін і Григорій Синаїт) вдаються до написання численних творів богослужбової поезії (тропарів, кондаків, стихір, канонів та ін.), читання чи вокально-музичне виконання яких стало невід'ємною складовою православного богослужіння.

В літургійно-поетичній творчості подвижників із очевидністю стверджується біблійна релігійно-поетична традиція. На разі мова йде не тільки про цілком природне втілення у духовних віршах і піснеспівах догматичних і морально-етичних ідей Святого Письма. Постійне звернення авторів поетичних творів богослужбового призначення до цього Джерела віровчення спричинює активне послуговування відповідними цитатами, лексикою і сакральнo-художньою образністю.

Виступаючи доповненням (і досить часто коментарем) до великих або малих текстів Біблії, що читаються або співаються під час богослужіння, витвори літургійної поезії постають скарбницею теологічних істин, виражених у художньо-літературний спосіб: так, за справедливою констатацією о. І. Мейєндорфа, візантійська гімнографічна система у своїй остаточній формі, якої вона набула в IX ст. є «поетичною енциклопедією патристичної духовності та патристичного богослов'я» [10, с. 178].

Водночас, духовні вірші та піснеспіви вражають уважних слухачів не лише ствердженням у їхніх рядках сакральнo-дидактичним сенсом, але й своєю проникливою художньою виразністю. Ця смислохудожня реальність здатна не залишити людину байдужою й викликати з її боку симпатії, повагу й навіть захоплення (яскравими прикладами в цьому відношенні є канони й гімни преподобного Андрія Критського). Безперечно, подібна гармонійна взаємодія смислу-«логосу» й милозвучності-«естезису» у творах літургійно-поетичного мистецтва в загальному контексті богослужіння сприяє духовному піднесенню особистості й уможливорює її знайомство із власне аскетичним досвідом самого митця-подвижника.

Сприяючи розвитку літургійної поезії, аскетико-естетична традиція виступає й найважливішим чинником розвитку поезії релігійно-дидактичної. В межах аскетичної культури створюється чимало віршів, що не призначені для безпосереднього виконання на богослужінні: їх написання має за свою мету посилення «позахрамової» проповіді християнських істин та чеснот. Такі твори й самі, по суті, постають проповіддю – проповіддю подвижників-поетів, які докладають значних зусиль для духовної просвіти не байдужих до лірики осіб.

Одним із візантійських аскетів, відомих, зокрема, своїми релігійно-повчальними віршами був святий Григорій Богослов – видатний ієрарх із надзвичайно розвиненим почуттям художнього стилю та щирим прагненням до написання не тільки проповідей, але й поетичних творів.

Цей подвижник є не лише поетом-«практиком»: він удається до напрочуд по-

казових розмірковувань про духовно-повчальну поезію. Як представник естетики аскетизму й аскетичної культури взагалі, Григорій Богослов добре усвідомлює, що література має служити справі проповіді теологічних істин і ревного подвижництва й що найавторитетнішим прикладом у цьому відношенні виступає Святе Письмо. Милозвучність художніх творів, безперечно, є справою другорядною, втім, на переконання розсудливого аскета-місіонера, нею таки можна послугуватись із огляду на духовну неміч багатьох осіб: проповідь має бути адаптована до значної частини читацької (або слухацької) аудиторії. На думку Григорія, яку ми знаходимо у його своєрідному аскетико-естетичному «маніфесті» – поетичному (!) творі «Про вірші свої», – художньо створена милозвучність є допустимим і до речним допоміжним засобом для духовної просвіти людства. Розповідаючи про власні поетичні звершення, візантійський мислитель недвозначно наголошує, що цілком свідомо використовує солодкозвуччя: «молодим людям і всім, які за все більш люблять словесне мистецтво, ніби приємне якесь лікування, хотів я дати цю привабливість у переконуванні до корисного, гіркість заповідей підсолодивши мистецтвом. Та й натягнута тятива потребує певного послаблення. Якщо тобі угодне й це й не вимагаєш нічого більше, то замість пісень та гри на лірі даю тобі побавитися цими віршами, якщо захочеш іноді й побавитись, тільки б не наніс хто тобі шкоди, вкравши в тебе прекрасне» [4, с. 289–290].

Безперечно, виявляючи розсудливість і зважаючи на естетичні преференції духовно немічних осіб, візантійський мислитель залишається вірним аскетичним ідеалам. На його переконання, людина має якомога більше прагнути до Горішнього. Втім, нерідко подолання надто сильної прив'язаності особистості до земних утіх має бути не раповим, а поступовим. З цієї точки зору, – розмірковує Григорій Богослов, – немає шкоди в тому, що «молоді люди через благопристойну насолоду приводяться до спілкування з Богом»: «їх важко одразу перебудувати. Нехай же буде в них певна шляхетна суміш [мається на увазі прагнення до доброго, розвитку якого сприяє прагнення до милування допустимим приємним – А. Ц.]». Але, водночас, святитель-аскет наголошує, що така поступка бажанню насолоджуватися чуттєвим є тимчасовою. Поступове духовне зростання особистості зробить можливим її ствердження на шляху більш посиленого пошуку Творця й моральної досконалості: «але коли добре з часом зміцниться, тоді, віднявши красне слово, мов підпорку у склепіння, збережемо в них саме добре...» [4, с. 290–291], – повчає Григорій.

Висновки. Ідеї візантійської естетики аскетизму відіграють важливу роль в розвитку літургійної аудіосфери. Царина звукової сакральнo-художньої виразності постає, зокрема, складною взаємодією між релігійно-повчальним смислом («логосом») та художністю його вираження («естезисом»). Аскетико-естетична традиція стає на заваді процесу секуляризації (змирщення) цієї взаємодії, сприяючи ствердженню домінації «логосу» й, тією або іншою мірою, стримуючи надмірне захоплення «естезисом» з боку авторів творів богослужбового призначення. Сферами для втілень відповідних принципів естетики аскетизму постають такі мистецтва, як, зокрема, духовні музика й поезія. Астетика християнського Сходу особливо наполегливо закликає людину не тільки й не стільки насолоджуватися милозвучністю почутого, але якомога активніше сприймати й належно розуміти проголошувані церковними співами та читцями сакральнo-дидактичні смисли.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Бычков В. В. Смысл искусства в византийской культуре. – М.: Знание, 1991. – 64 с.
2. Василий Великий, св. Письма. – М.: Издательство Московского Подворья Свято Троицкой Сергиевой Лавры, 2007. – 560 с.
3. Вышний Покров над Афоном, или сказания о святых чудотворных на Афоне прославившихся иконах. – М.: Типо-Литография И. Ефимова, 1902. – 167 с.
4. Григорий Богослов, св. Творения: в 2-х т. – М.: Сибирская Благовозвонница, 2007. – Т. 2 : Стихотворения. Письма. Завещание. – 944 с.

5. Григорий Нисский, св. Творения: в 8 т. – М.: Типография Т. Готье, 1861. – Т. 2. – 479 с
6. Дорофей, Авва. Душеполезные поучения и послания. – М.: Издательство «Отчий дом», 2000. – 320 с.
7. Иоанн Златоуст, св. Избранные поучения: Сборник поучений в применении к десяти заповедям Божиим. – Спасо-Преображенский Мгарский монастырь, 2001. – 589 с.
8. Каждан А. П. Книга и писатель в Византии. – М.: Наука, 1973. – 152 с.
9. Марк (Лозинский), игумен. Отечник проповедника: 1221 пример из Пролога и Патериков. – Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2005. – 672 с.
10. Мейендорф И., прот. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы; [пер. с англ. В. Марутика]. – Мн.: Лучи Софии, 2001. – 336 с.
11. Мейендорф И., прот. История Церкви и восточно-христианская мистика : Сб. трудов; [сост. и общ. ред. И. В. Мамаладзе]. – М.: Институт ДИ-ДИК; Православный Свято-Тихоновский богословский институт, 2000. – 576 с.
12. Мысли русских патриархов : от начала до наших дней. – Полтава : Спасо-Преображенский Мгарский монастырь, 2003. – 559 с.
13. Царенок А. В. Эстетичний аспект візантійського аскетизму: до постановки питання // Філософія і політологія в контексті сучасної культури: Науковий журнал, 2016, Вип. 4 (13), С. 133–142.
14. Яковлев Є. Г. Мистецтво і світові релігії: Навч. посіб. – К.: Вища школа, 1989. – 223 с.

REFERENCES:

1. Bychkov V. V. Smysl iskusstva v vizantiyskoy kul'ture [The Meaning of art in the Byzantine culture]. – М.: Znanie, 1991. – 64 s.
2. Vasiliy Velikiy, sv. Pis'ma [The Letters]. – М.: Izdatel'stvo Moskovskogo Podvor'ya Svyato Troitskoy Sergievoy Lavry, 2007. – 560 s.
3. Vyshniy Pokrov nad Afonom, ili skazaniya o svyatykh chudotvornykh na Afone proslavivshikhnya ikonakh [The highest Cover over Athos, or tales of the saints on mount Athos, famous for the miraculous icons]. – М.: Tipo-Litografiya I. Efimova, 1902. – 167 s.
4. Grigoriy Bogoslov, sv. Tvoreniya: v 2-kh t. [Creations]. – М.: Sibirskaya Blagozvonitsa, 2007. – Т. 2 : Stikhotvoreniya. Pis'ma. Zaveshchanie. – 944 s.
5. Grigoriy Nisskiy, sv. Tvoreniya: v 8 t. [Creations]. – М.: Tipografiya T. Got'e, 1861. – Т. 2. – 479 s
6. Dorofey, Avva. Dushpoleznye poucheniya i poslaniya [The spiritual teachings and messages]. – М.: Izdatel'stvo «Otchiy dom», 2000. – 320 s.
7. Ioann Zlatoust, sv. Izbrannye poucheniya: Sbornik poucheniy v primenenii k desyati zapovedyam Bozhiim [Favorite teachings: a Collection of teachings as applied to the ten commandments of God]. – Spaso-Preobrazhenskiy Mgarskiy monastyr', 2001. – 589 s.
8. Kazhdan A. P. Kniga i pisatel' v Vizantii [The Book and writer in Byzantium]. – М.: Nauka, 1973. – 152 s.
9. Mark (Lozinskiy), igumen. Otechnik propovednika: 1221 primer iz Prologa i Paterikov [Otechnik preacher: 1221 an example from the Prologue and Paterik]. – Svyato-Uspenskaya Pochaevskaya Lavra, 2005. – 672 s.
10. Meyendorf I., prot. Vizantiyskoe bogoslovie. Istoricheskie tendentsii i doktrinal'nye temy [Byzantine theology. Historical trends and doctrinal themes]. – Мн.: Luchi Sofii, 2001. – 336 s.
11. Meyendorf I., prot. Istoriya Tserkvi i vostochno-khristianskaya mistika : Sb. trudov [Church history and Eastern Christian mysticism : Sat. works]. – М.: Institut DI-DIK; Pravoslavnyy Svyato-Tikhonovskiy bogoslovskiy institut, 2000. – 576 s.
12. Mysli russkikh patriarkhov: ot nachala do nashikh dnei [Thoughts of the Russian patriarchs from the beginning to the present day]. – Poltava: Spaso-Preobrazhenskiy Mgarskiy monastyr', 2003. – 559 s.
13. Tsarenok A. V. Estetychniy aspekt vizantiiskoho asketizmu: do postanovky pytannia [Aesthetic aspect of Byzantine asceticism: statement of the problem] // Filosophia i politolohiia v konteksti suchasnoi kultury: Naukovyi zhurnal, 2016, Vyp. 4 (13), S. 133–142.
14. Yakovliev Ye. H. Mystetstvo i svitovi relihii : Navch. Posib [Art and the world religions : Training manual]. – К.: Vyshcha shkola, 1989. – 223 s.

Царенок А. В., кандидат философских наук, доцент, Черниговский национальный педагогический университет имени Т. Г. Шевченко (Чернигов, Украина), E-mail: kafedra-philosophy@yandex.ru

Аскетико-эстетическая интерпретация литургической аудиосферы.

Аннотация. Выступая фактором развития всей эстетосферы храмового действия в Византии, эстетика аскетизма влияет и на развитие его аудиосферы – области звуковой сакрально-художественной выразительности. Анализ размышлений о церковных музыке и поэзии, которые встречаем в трудах выдающихся византийских мыслителей-аскетов (свв. Афанасия Великого, Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Григория Нисского, Аввы Памво, Аввы Дорофея и др.), позволяет понять специфику аскетико-эстетической интерпретации соответствующего измерения богослужения. Актуальным заданием для эстетики аскетизма является надлежащее осмысление сложного взаимодействия между религиозно-поучительным смыслом и художественностью его выражения, осуществляющегося в контексте литургического действия.

Ключевые слова: эстетика аскетизма, литургическая эстетосфера, аудиосфера, литургическая музыка, религиозная поэзия.

Tsarenok A., PhD in philosophical sciences, docent, Chernihiv National T. G. Shevchenko Pedagogical University (Chernigov, Ukraine), E-mail: kafedra-philosophy@yandex.ru

Ascetic and aesthetical interpretation of liturgical audiosphere.

Abstract. The aim of the article is to explore the specific features of Byzantine ascetic and aesthetical understanding of church service audiosphere (province of sound sacral and artistic expression).

Using the scientific methods of generalization, systematization, hermeneutical analysis of cultural traditions and method of psychology of fine arts, the author tries to point out peculiarities of ascetic and aesthetical interpretation of church music and poetry.

Studying the basic principles of Byzantine aesthetics of the asceticism, scientists should pay attention to the influence, which it has upon the temple aesthetosphere (province of liturgical and aesthetical values). The latter includes the system of different sound peculiarities – audiosphere, – constituted by interaction of such church arts as liturgical music and poetry in particular.

Church service audiosphere can be regarded as the complicated interaction of 1) religious and didactic sense and 2) artistic expression of this sense (using the terminology by modern Ukrainian philosopher V. Lychkovakh, we can call them liturgical “logos” and “aesthesis”).

Having explored the corresponding statements by such famous Byzantine ascetics as sts. Afanasiy, the Great, Vasiliy, the Great, Grigoriy, the Theologian, Ioann Chrysostom, Grigoriy, bishop of Niss, Abba Pamvo and Abba Dorofey, the author of the article underlines the importance of role, which ascetic and aesthetical tradition plays in the Orthodox liturgical audiosphere development. Ascetic experience of Christian East proves, that the mentioned liturgical “logos” is over the liturgical “aesthesis”: religious and didactic sense should dominate in church service audiosphere. The sound artistic expression must help believers to receipt and understand this sacral sense. At the same time, the domination of “aesthesis” is able to profane and secularize the church service, turning it into theatrical spectacle in a varying degree and causing banal psychical exaltation, which has nothing to do with good psychoemotional state of prayer.

Keywords: aesthetics of the asceticism, liturgical aesthetosphere, audiosphere, liturgical music, religious poetry.

УДК 232.22

Шепетяк О. Т.,

здобувач відділення релігієзнавства

Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України
(Київ, Україна), E-mail: oksankaroman@gmail.com

**ХРИСТОЛОГІЧНІ СУПЕРЕЧКИ V СТОЛІТТЯ ТА ЇХНЯ РОЛЬ У
ФОРМУВАННІ НЕ-ОРТОДОКСАЛЬНОГО БОГОСЛОВ'Я**

Анотація. У статті проведений аналіз христологічних суперечок, які відбувалися у християнському богослов'ї V століття. Наслідком цих спорів стало виникненням ересей

несторіанства та монофізитства, які стали предметом обговорення в рамках Ефеського та Халкидонського Вселенських Соборів. Ці христологічні ересі стали офіційним приводом для виникнення східних не-ортодоксальних Церков.

Ключові слова: *несторіанство, монофізитство, христологія, богослов'я.*

Християнство від перших моментів свого існування було багатогранним феноменом і не становило моноліту. Проповідь Христа і апостолів дали фундамент для формування християнського віровчення, однак Новий Завіт не містить чітких богословських формул, які би дали можливість уникнути розбіжностей у його тлумаченні. Вихід християн із юдейського культурного простору і початок проповіді не-євреям спричинили необхідність витлумачити християнство у категоріях не-єврейської культури. Зіткнення культур на фоні поширення християнства було неабияким викликом для християнських богословів, перед якими постала необхідність виробити досконалі засоби інкультурації. Як тільки минула епоха апостолів, які були живими свідками Христа, і які виступали критеріями істинності віри, християнство вступило в нову еру свого існування – еру зустрічі культур і кристалізації віровчення. Перші спроби вироблення богословського термінологічно-поняттєвого апарату здійснили апологети. Намагаючись роз'яснити сутність християнства представникам греко-римської культури, вони були вимушені говорити мовою цієї культури.

Ціллю цього дослідження є систематизація богословських дискурсів V століття в контексті протистояння Олександрійської та Антіохійської богословських шкіл, яке врешті призвело до виокремлення низки не-ортодоксальних Церков східного християнства. Цей дискурс мав глибокий філософський підтекст, оскільки в ньому знайшов застосування багатий доробок античної філософії. В ході дослідження використані доробки класиків дослідження патристичної думки, зокрема А. Карташова, В. Лур'є, І. Митропольського та інших.

На тлі численних спроб інкультурації виникали різноманітні способи викладу віровчення, серед яких далеко не всі були вдалим. Саме тому рання історія Церкви – це історія постійної боротьби проти ересей. Піком богословського диспуту став період, який охопив IV-V століття. В цей час християнські богослови дали відповіді на питання, які виникали з приводу двох основних догматів християнської віри. Головною проблемою богослов'я IV століття стала тринітологія, тобто вчення про Святу Трійцю. Початок цієї дискусії поклала ересь аріанства. Олександрійський священник Арій виступив із ученням, відповідно до якого Ісус Христос був нижчим за сутністю від Бога-Отця. Проголосивши Христа творінням, Арій підважив доктринальні основи християнства. Результатом жорсткої полеміки, спричиненої ерессю Арія, став Перший Вселенський Собор, який відбувся у Нікеї в 325 році. Результатом роботи Собору стало осудження аріанства та формулювання Нікейського символу віри. Окрім богословської, Собор мав також величезну культурологічну та історичну цінність. Собор був першою у світовій історії зустріччю духовних і політичних лідерів з різних частин світу. Боротьба з аріанством дала поштовх для формування величезного комплексу богословської літератури та дозволила виразитись багатьом геніям тогочасності.

Після Нікейського Собору виникла ще одна богословська проблема – ересь македоніанства, фундатори якого заявляли, що Святий Дух не є Богом. Вирішенням цієї проблеми став Другий Вселенський Собор, який відбувся у Константинополі в 381 році. Саме на ньому найяскравіше проявилось богослов'я великих кападокійців (Василія Великого, Григорія Богослова і Григорія Нісського). Нікейський і Константинопольський Собори стали підсумком чотирьохсотлітньої праці над виробленням богословського апарату християнства. У V століття Церква ввійшла з величезним теоретичним доробком.

Тринітологічні ересі були подолані, але процес інкультурації був ще далекий від свого завершення. V століття ознаменувалося христологічними суперечками,

які і дали поштовх для формування не-ортодоксальних Церков. Підставою для виникнення христологічних суперечок стали відмінності у богословських методах двох основних богословських шкіл раннього християнства – антіохійської та олександрійської. Вони розташовувалися у двох найбільших культурних центрах східної частини Римської імперії – в Антіохії (Сирія) та Олександрії (Єгипет). Обидва міста мали давню історію, і славилися не тільки своїм політичним значенням у минулому, а передовсім своїми культурними та інтелектуальними досягненнями. В цих містах зосереджувалися центри відомих філософських шкіл античності, зокрема середнього платонізму, неоплатонізму, стоїцизму тощо. Давні інтелектуальні традиції дали християнським богословам у цих містах достатні навики для розвитку теоретичного апарату віровчення.

Антіохійська і олександрійська школи різнилися своїми науковими методами. Зрештою, весь богословський дискурс V століття можна підсумувати словами Антона Карташова: «Справа полягала не в Несторії, а в конфлікті шкіл, які розділили весь Схід на дві половини» [2, с. 233]. Оскільки завданням богослов'я, передовсім, є тлумачення Священного Писання, то й ці дві школи зайнялись саме цим. Відмінністю між ними стало розуміння змісту Писання. Антіохійці використовували буквальне трактування, а олександрійці – алегоричне. Богословський апарат найефективніше формувався в боротьбі проти ересей. Іншими словами, заперечуючи ересь, ортодоксальні богослови відточували власні поняття. Однак, неодноразово траплялися випадки, коли богослови, заперечуючи якусь ересь, впадали у протилежну крайність. За цією схемою і виникли всі основні христологічні ересі V століття. Імпульсом для богословських диспутів цього часу дала ересь аполінаризму. Її перший натхненник, Аполінарій Лаодикійський, іменем якого вона названа, використовував аристотелевську антропологічну термінологію. Аристотель вважав, що людина складається з тіла і душі, а в душі виділяються три аспекти. На думку Аристотеля, душа – це життєве начало, а тому вони притаманна всім живим організмам. Аристотелеві засновки домінували у психології аж до Рене Декарта, який ототожнив душу зі свідомістю. Як біолог, який створив першу в історії людства наукову класифікацію живих організмів, яка використовувалася європейськими біологами аж до 1735 року, коли Карл Лінней створив сучасну класифікацію, Аристотель проводив чітке розмежування живих організмів, і вважав, що кожному з його типів притаманний особливий різновид душі. Так душі всіх живих організмів характеризуються вегетативною функцією. Якщо рослинні душі обмежуються тільки цією функцією, то тваринні душі володіють також функцією відчуття і руху. Людські душі, окрім цих функцій, є також розумними. Людський розум керує поведінкою людини і відповідає за ухвалення її рішень. На цій основі Аполінарій зробив висновок, що в момент гріха Адама і Єви розумна частина людської душі була ушкоджена. Після гріха прародичів розум більше не може забезпечувати добру поведінку людини.

Людина не спроможна самотійно виправитись, оскільки розумна частина її душі ушкоджена. Саме тому Христос для того, щоби спасти людину, в момент воплощення замінив собою, тобто Божеством, розумну частину душі. Аполінарієве пояснення поєднання Божественної і людської природ у Христі виглядало логічним, і давало відповідь на христологічне питання. Однак, воно не було сприйнятим Отцями Церкви, яка помітила в ньому ересь. Християни від найдавніших часів вірять, що Син Божий прийняв усю людську природу. Християнська сотеріологія ґрунтується на принципі, який Григорій Богослов висловив за допомогою сполучників *τὸ οὖν* – *ὅσον* (тосутон – госон), який латиною виражався сполучниками *tantum* – *quantum*, тобто «скільки – стільки». Скільки людського Бог прийняв у Христі, стільки він і спас. Якщо Син Божий прийняв людське тіло і дві частини її душі, тоді він спас тільки їх, а от розумна частина душі не була спасеною. Відповідно, Христос не був Спасителем усієї людини. Замінивши

собою розумну частину людської душі, Христос володів однією боголюдською природою, а не поєднав у собі дві природи. Цю думку Аполнарій Лаодикійський висловив словами «μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη» (μία фізис ту теу λόгу сесаркомéне – одна природа Бога-Слова воплощена) – богословська формула, яка стала визначальною для христологічних дискусій V століття.

Антіохійські богослови відреагували на цю ересь та викрили її невідповідність християнській доктрині. Полеміка з аполінаризмом відтягла антіохійців у протилежну сторону. Мислителі цієї школи, серед яких особливо виділилися Діодор Тарський, Теодор Мопсуестійський та Іван Златоустий, розвивали христологію, в якій робили особливий наголос на реальній присутності у Христі двох природ: Божої і людської. «Діодор був у свій час учителем Івана Златоустого, а Теодор, учитель Несторія, був другом Златоустого» [3, с. 107]. В цьому дискурсі особливу роль відіграла проблема термінології. Внаслідок тринітологічних суперечок IV століття у богословське використання були введені філософські категорії οὐσία (усія) і ὑπόστασις (гіпостазис). Терміном «οὐσία» означували загальну природу, а терміном «ὑπόστασις» – одиницю індивідуалізації усії. Відповідно, кападокійські отці в рамках тринітологічної дискусії IV століття усією називали Божу природу, а гіпостасями – Божі Особи. Отже, за такою термінологією, в Богові виділяли одну усію і три іпостасі. Однак, «у творах одного та іншого з цих попередників Несторія, тобто і Теодора Мопсуестійського і Діодора Тарського можна зустріти вказівки на ті думки, які згодом могли послужити і справді послужили в самого Несторія основою для тої хитрої системи, яка тепер відома під назвою несторіанства» [5, с. 64].

Антіохійські богослови, наголошуючи на двох природах (усій) Христа всупереч аполінаризму, були вимушені показати, що Бог і людина присутні в Христі не абстрактно, а реально. Якщо у Христі присутні тільки дві усії, тоді вони, на думку антіохійців, є загальними поняттями. Усія без гіпостасі є тільки загальними поняттями, тому вона в дійсності не може існувати без гіпостасі. Якщо у Христі реально присутні Божа і людська природи, тоді він має не тільки Божу і людську усії, а й Божу і людську гіпостасі. Виражаючи це сучасною мовою, антіохійці твердили про наявність у Христі двох ідентичностей. Особа Христа-Бога і особа Христа-людини різні, хоч і поєднані в одному Ісусі Христі. Це вчення було доведене до крайності Несторієм, вихідцем із антіохійської школи, який у 428 році став Патріархом Константинопольським. У столиці Несторій, «який наполегливо наслідував чернечі звичаї і славився красномовністю своїх проповідей» [6, с. 272], почав проповідувати не тільки ці доволі складні для пересічних віруючих богословські тези, а робити з них практичні висновки в царині культу. Зокрема, Несторій із твердження про дві гіпостасі у Христі стверджував, що Христос-Бог і Христос-людина були поєднані в одному Христі «особою єднання». Це поняття й до сьогодні залишається не зовсім зрозумілим. Отже, «Божество і людскість у Христі розглядались як дві реальності і два самостійних суб'єкти – сьогоднішньою мовою ми б сказали, як два самостійних «Я» [3, с. 109]. Оскільки у Христі дві ідентичності, то властивості однієї з них не можна переносити на іншу. Якщо на Хресті був розіп'ятий Христос-людина, то не можна говорити, що «Бог помер на Хресті». Якщо Марія народила Христа-людину, то недоречно називати її Богородицею, бо, відповідно до аргументів антіохійської школи, Бога вона не народжувала. Однак, у літургійній традиції Марію звать Богородицею. Несторій намагався викоринити це величання, і замінити його словом «Людинородиця», або принаймні «Христородиця» [3, с. 106]. Це викликало велике обурення віруючих, і притягнуло увагу богословів інших шкіл.

Найактивнішим борцем проти тез Несторія був олександрійський архієпископ Кирило, який «був головним діячем у проголошенні та охороні православного вчення в період Третього Вселенського Собору» [5, с. 139]. Він розіслав єпископам ли-

сти, в яких виклав дванадцять тез богослов'я Несторія, які проголошував ерессю. Результатом цієї суперечки стало скликання Третього Вселенського Собору, який відбувся в Ефесі в 431 році. Ефеський Собор осудив ересь несторіанства, а самого Несторія відсторонив від Константинопольської патріаршої катедри. Після Ефеського Собору несторіани попали під переслідування урядом Візантійської імперії. Через ці переслідування несторіани відтіснялися до східних окраїн імперії, а то й узагалі були вимушені переселятися до сусідньої Персії. «Так і з'явилася група консервативних антиохійців, яка відійшла до Персії» [2, с. 235]. В Персії вони зустріли місцеву християнську традицію, виражену в Ассирійській Церкві Сходу. Влиття несторіан у Церкву Сходу внесло зміни в її богослов'я. Сьогодні Ассирійська Церква Сходу є єдиною Церквою світу, у христології якої присутні несторіанські елементи.

Отже, на Ефеському Соборі перемогла олександрійська богословська школа під проводом святого Кирила, яка презентувала православну христологію. Однак, полеміка з несторіанами змусила олександрійських богословів загострювати ті елементи доктрини, які опонували несторіанам. Зрештою, богословські твори Кирила Олександрійського були геть неоднозначними. Він наголошував на тому, що у Христі присутня тільки одна гіпостась. При цьому олександрійцям доводилося відповідати на головний закид антиохійців: кожна усія, щоби бути актуалізованою, повинна мати свою гіпостась. Якщо у Христі одна усія, то це, відповідно до логіки антиохійців, означало, що в ньому й одна гіпостась. Щоби виплутатись із цієї дилеми, Кирило висловлювався так, начебто у Христі Божественна природа переважала над людською. Пізніші його послідовники, які на основі Кирилових суджень розвинули ересь монофізитства, використовуватимуть унаочнення води і вина: якщо крапля води потрапить у діжку вина, ніхто не скаже, що в діжці тепер вино з водою, а називатимуть те, що в діжці вином; так і людськість, яка у Христі з'єдналась із Божественністю, розчиняється у ній. Кирило не був еретиком; його міркування повністю православні. Однак, він дав достатньо міркувань для формування еретичних висновків у майбутньому.

Основну думку своїх міркувань Кирило висловлював у формулі «μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη», яку попередньо висловлював Аполінарій Лаодикійський. Сам Кирило помилково вважав, що ця фраза належить Атаназію Олександрійському, його далекому попереднику на Олександрійській патріаршій катедрі, який, ще будучи дияконом, брав участь у роботі Нікейського Вселенського Собору 325 року в супроводі свого тодішнього архиєрея Олександра Олександрійського, а коли став єпископом, очолив боротьбу проти аріанства, ставши творцем старонікейського богослов'я, тобто православного богословського концепту, домінуючого до кападокійських отців. Атаназій Олександрійський в усі часи життя Церкви був незаперечним авторитетом у справах віри. Будь-яка теза, автором якої був Атаназій, не могла бути оскарженою та запереченою. Якщо Кирило вірив, що фразу «μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη» промовив Атаназій, тоді для нього вона була незаперечною істиною. Насправді ж, її автором був еретик Аполінарій, і ця формула свій еретичний дух зберегла в усі часи. Кирило сприймав її виключно в контексті правдивого віровчення Церкви: «З св. Кирилом, «єдина природа Бога Слова вполочена в себе не тільки індивідуальну людськість Ісуса, а й усю повноту обожненого людства – всіх спасених і тих, хто спасається, тобто всю Церкву» [3, с. 112]. Він намагався цією формулою виразити, що «Христос – і після вполочення Той Самий Син Божий, в Якому відвічно перебуває Дух. Іншими словами, Син Божий, навіть ставши Христом, залишається одним із Трійці» [3, с. 110].

У 444 році Кирило Олександрійський помер. З його смертю ситуація в Церкві кардинально змінилася. Олександрійським архиєпископом став племінник Кирила, Діоскор, який не відзначався особливими обдаруваннями в богослов'ї,

зате відчував неабияку гордість за свою олександрійську катедру та ревність у продовженні справи Кирила. Діоскор, не будучи талановитим богословом, відігравав у монофізитській суперечці радше роль впливового рупора, аніж ідейного натхненника. В той час в Константинополі почав активну проповідницьку діяльність настоятель одного зі столичних монастирів архимандрит Євтих. Він навчав, що Божя природа Христа повністю поглинула його людську природу; тому вести мову про людськість у Христі немає змісту. Христос і справді взяв на себе людську природу; тому можна стверджувати про дві природи Христа до його втілення, але після втілення існувала тільки одна природа Христа – Божественна. В пошуках обґрунтування цього вчення Євтих посилався до творів Кирила Олександрійського, фактично доводячи його вчення до крайності. Оскільки Євтих зсилався на Кирила, то Діоскор побачив у ньому активного продовжувача Кирилової справи, і надав йому повну підтримку. Сам Діоскор у своїх проповідях повторював Євтиха. Їхні сучасники бачили у проповідях Діоскора і Євтиха ересь, але як тільки вони про це заявляли, Діоскор звинувачував їх у несторіанстві. Будь-що, що перечило Кирилу, хай навіть не справжнім Кириловим ідеям, а викривленим і спотвореним, сприймалося як несторіанство. Діоскор чудово розумів, що за ним стоїть ще свіжа пам'ять про перемогу Кирила над ерессю несторіанства, і це надавало йому наснаги, а бажання надити славу, на кшталт Кирилової, підсилювало його полемічну риторику.

Постать Євтиха була дуже неоднозначною. Відомо, що після Халкидонського Собору монофізити й самі побачили проблеми богословської системи Євтиха. Євтих застосовував свою теорію до індивідуальної природи Ісуса. Тобто Христос-Бог прийняв природу людини-Ісуса, а не людини назагал. Звідси виникало питання, якщо Христос-Бог прийняв природу тільки Ісуса, то що нам, людям, до цього? Для Церкви завжди було важливо показати, що Христос прийняв природу людини назагал, обожив (θεώσις) її, а тому спас усе людство. Якщо ж Христос утілювся тільки в одній людині, то всім іншим з цього немає жодної користі. Саме за це вчення монофізити наклали на Євтиха анатему. Так, він отримав анатему і від православних, і від монофізитів. Діоскор, який повторював проповіді Євтиха, очевидно не догледів цієї помилки Євтиха. Однак, для монофізитів анатемувати Діоскора означало втратити свого лідера і провідника. Як пояснював сам Діоскор цю неприємну ситуацію, нам невідомо. Однак Севір Антіохійський, який перебував у засланні в Єгипті, у VI столітті розповідав легенду, що Євтих обманув Діоскора, і олександрійський архієпископ не був винним у цій помилці, а став жертвою підступності Євтиха. Хто вигадав цю легенду – невідомо; вірогідно, що її придумав і сам Севір.

Як би там не було, Отці Церкви не могли змовчати на ересь Діоскора і Євтиха. Вони почали полеміку, кульмінаційною точкою якої стало скликання Четвертого Вселенського Собору в Халкидоні у 451 році. 22 жовтня 451 року учасники Халкидонського Собору ухвалили орос: «Наслідуючи божественних Отців, всі одногласно навчаємо ісповідувати єдиного і того самого Сина, Господа нашого Ісуса Христа, досконалого в Божестві і досконалого в людськості, істинного Бога і істинного чоловіка, який з душі і тіла, єдиносущного Отцю по Божеству і єдиносущного нам по людськості, в усьому нам подібного, крім гріха, родженого перед віками від Отця по Божеству, а в останні дні ради нас і ради нашого спасіння від Марії Діви Богородиці по людськості, і того ж Христа, Сина, Господа, єдинородного, незлитно у двох природах, незмінно, нероздільно, нерозлучно пізнаваного (не втрачаючи при з'єднанні відмінність двох природ, але зберігаючи якості кожної природи, з'єднаний в єдину особу і в єдину іпостась) не розсіченого чи розділеного на дві особи, а єдиного і того самого Сина, і єдинородного Бога Слово, Господа Ісуса Христа, як про Нього в давнину пророки і як Сам Господь Ісус Христос навчив нас, і як передає нам символ отців наших».

В цьому оросі отці Собору визначили модус поєднання двох природ Христа чотирма термінами: *ἄσυκτως* (незлитно), яким заперечували крайніх монофізитів, котрі розуміли поєднання двох природ як вливання води людськості у вогонь Божества, при якому людськість, наче вода, випаровується і повністю зникає; *ἄχωρίως* (незмінно), яким заперечували поміркованих монофізитів, котрі вважали, що Божество у Христі повністю поглинає людськість, при чому людська природа залишається тільки видимою оболонкою Христа; *ἁδιαρέτως* (нероздільно), яким заперечували несторіан, для яких поєднання двох природ у Христі тільки ілюзорне; *ἄχωρίστως* (нерозлучно), яким заперечували вчення Маркела Анкирського, відповідно до якого Христос в день останнього Суду відкине людську природу. Обидві сторони суперечки визначили відмінні способи поєднання Божественної і людської природ у Христі. Православні стверджували, що Христос був «у двох природах» (*ἐν δύο φύσεσιν*), а монофізити переконували що Христос був «з двох природ» (*ἐκ δύο φύσεων*). Халкидонський Вселенський Собор, хоч і відмежував православне віровчення від монофізитського, втім не вирішив проблеми повністю. Залишились великі групи єрархів і мирян, які не прийняли постанов Собору, та утворили власні Церкви. Так виникли п'ять Церков, які сповідують монофізитську христологію: Коптська, Ефіопська, Еритрейська, Сиро-Яковитська та Вірменська Апостольська Церкви.

Підсумовуючи, необхідно зазначити, що офіційною причиною виникнення неортодоксальних Церков стали христологічні суперечки V століття. Імпульс для них дав Аполінарій Лаодикійський, який висловив єретичне вчення про поєднання в людині Божественної і людської природ. Ця єресь не викликала особливого захоплення серед християн, однак спричинила богословську полеміку. Основними опонентами Аполінарія стали антіохійські богослови, які виступили наголошували на присутності у Христі двох природ, а щоби підкреслити реальність Божественної і людської природ у Христі, стверджували про присутність у ньому також двох осіб. Цей погляд був окреслений в історії богословської думки як єресь несторіанства, яка була осуджена Ефеським Собором 431 року. Противниками несторіан стали олександрійські богослови, які, на противагу несторіанам, стверджували, що у Христі одна особа і одна природа. Цей погляд називають єрессю монофізитства, і вона була осуджена Халкидонським Собором 451 року. Православний погляд, натомість, ґрунтується на переконанні, що у Христі дві природи (Божа і людська) та одна особа. Наслідком христологічної суперечки стало утворення однієї Церкви з несторіанською христологією – Ассирійської Церкви Сходу, та п'яти Церков із монофізитською христологією – Коптської, Ефіопської, Еритрейської, Сиро-Яковитської та Вірменської Апостольської Церков. Утім, незважаючи на богословське підґрунтя розколу Церкви, фактичним чинником, який до нього призвів, стали політичні та етноісторичні обставини.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Амман А. *Путь Отцов. Краткое введение в патристику*. – Москва, Милан: Христианская Россия, 1994. – 239 с.
2. Карташев А.В. *Вселенский Соборы*. – Москва: Республика, 1994. – 541 с.
3. Лурье В.М. *История византийской философии. Формативный период*. – Санкт-Петербург: Аxiоmаb 2006. – XX+553 с.
4. Мейендорф И. *Введение в святоотеческое богословие*. – Лучи Софии, 2007.
5. Митропольский И. *История Вселенских Соборов*. – Санкт-Петербург: Аксион эстин, 2006. – 408 с.
6. Холл С. Дж. *Учение и жизнь ранней Церкви*. / Пер. С англ. – Новосибирск: Посох, 2000. – 324 с.

REFERENCES:

1. Amman A. *Put' Ottsov. Kratkoe vvedenie v patristiku* [The Way Of The Fathers. A brief introduction to the Church fathers.]. – Moskva, Milan: Khristianskaya Rossiya, 1994. – 239 s.
2. Kartashev A.V. *Vselenskiy Sobory* [Ecumenical Councils]. – Moskva: Respublika, 1994. – 541 s.

3. Lur'e V.M. Istoriya vizantiyskoy filosofii. Formativnyy period [History of the Byzantine philosophy. Formative period]. – Sankt-Peterburg: Axiomab 2006. – KhKh+553 s.
4. Meyendorf I. Vvedenie v svyatootecheskoe bogoslovie [Introduction to patristic theology]. – Luchi Sofii, 2007.
5. Mitropol'skiy I. Istoriya Vselenskikh Soborov [History Of The Ecumenical Councils]. – Sankt-Peterburg: Aksion estin, 2006. – 408 s.
6. Kholl S. Dzh. Uchenie i zhizn' ranney Tserkvi [Doctrine and life of the early Church]. / Per. S angl. – Novosibirsk: Posokh, 2000. – 324 s.

Шепетяк О. Т., соискатель отделения религиоведения Института философии им. Г. С. Сковороды НАН Украины (Киев, Украина), E-mail: oksankaroman@gmail.com

Христологические дискуссии V века и их роль в формировании не-ортодоксальных Церквей

Аннотация. В статье проведен анализ христологических дискуссий, которые существовали в христианском богословии V века. Следствием этих дискуссий стало возникновение ересей несторианства и монофизитства, которые стали предметом обсуждения в пределах Эфесского и Халкидонского Вселенских Соборов. Эти христологические ереси стали официальным предложением для возникновения восточных не-ортодоксальных Церквей.

Ключевые слова: несторианство, монофизитство, христология, богословие.

Shepetyak O., applicant of the Department of religious studies, Institute of philosophy G. S. Skovoroda of the NAS of Ukraine (Kiev, Ukraine), E-mail: oksankaroman@gmail.com

Christological disputes of the 5th century and their role in the formation of non-orthodox theology

Abstract. Official reason for the emergence of non-orthodox churches was christological disputes of the 5th century. Apollinarily Laodicean gave them an impulse, because he expressed heretical doctrine of the combination of Divine and human nature in a man. This heresy did not cause particular enthusiasm among Christians, but led to a theological controversy. The main opponents of Apollinarily were Antioch theologians who emphasized the presence of Christ in two natures, and in order to emphasize the reality of the Divine and human natures in Christ, they insisted on the presence of two people in Him. This view was outlined in the history of theological thought as heresies of Nestorianism, which was blamed by Council of Ephesus in 431. Opponents of Nestorian scholars were Odesandrian theologians who claimed that Christ is one person and one nature. This view is called the heresy of monophysitism, and it was condemned by the Council of Chalcedon in 451. The Orthodox view, on the contrary, is based on the conviction that there are two natures (God's and human) and one person in Christ. The result of Christological dispute was the formation of one church of Nestorian Christology – Assyrian Church of the East, and five Monophysite Christology churches – Coptic, Ethiopian, Eritrean, Syro-Yakovytskoyi and Armenian Apostolic Churches. However, despite the theological basis for division of the Church, the actual factor that led to it, have become political and ethno-historical circumstances.

Keywords: Nestorianism, Monophysitism, Christology, Theology.

УДК 1/004.8

Райхерт К. В.,

кандидат философских наук,

доцент кафедры философии та методологии познания

Одесского национального университета имени И. И. Мечникова,

(Одесса, Украина), E-mail: kafedrafilosof@ukr.net

ХЬЮБЕРТ Л. ДРЕЙФУС ПРОТИВ ДЭНИЭЛА К. ДЕННЕТТА В КИНОФИЛЬМЕ *РОВОСОР* (2014)

Аннотация. Авторы кинофильма *Ровосор* (2014) (бразильский кинорежиссёр Жозе Падилья и американский киносценарист Джошуа Зэтумэр) ставят мысленный эксперимент, в рамках которого моделируется столкновение двух противоположных фило-

софских подходов к созданию и разработке искусственного интеллекта на практике, а именно: концепций Дэниэла К. Деннетта, согласно которой интеллект есть вычислительная машина, и Хьюберта Л. Дрейфуса, согласно которой интеллект должен учитывать «фон» («контекст»).

Ключевые слова: искусственный интеллект, киборг, кинематограф, контекст, научная фантастика, фон.

В 2014 году на экраны кинотеатров вышел ремейк культового научно-фантастического боевика 1987 года, поставленного нидерландцем Паулем Верхувеном, – *Robocop* («Робот-полицейский» или «Робокоп»). Кинофильм *Robocop* (2014), поставленный бразильским режиссёром Жозе Падильей по сценарию Джошуа Зэтумэра, повествует о том, как на полицейского детектива Алекса Мёрфи (его роль играет Юэль Киннаман) в ходе расследования дела о связи продажных полицейских с торговцами оружия совершается покушение на убийство: его взорвали вместе с его автомобилем возле его собственного дома. Из-за 80% повреждений тела (по сути, уцелели только мозг, лёгкие, сердце и часть правой руки) находясь при смерти, А. Мёрфи подвергается киборгизации и становится Роботом-полицейским, гибридом человека и робота, борцом с преступностью.

На кинофильм сразу же откликнулись некоторые гуманитарии и философы своими интернет-публикациями. Так, например, Мэтью Э. Джонсон заметил, что «*Robocop* (2014) ставит мысленный эксперимент, в котором Алекс Мёрфи не больше чем человеческий мозг, помещённый в тело робота. Вопрос, который поднимается в фильме, состоит в том, сводима ли личность только к мозгу, телу или чему-то нефизическому, подобному разуму или душе» [14]. М. Э. Джонсон отметил в кинофильме любопытную отсылку к философии сознания: доктора, создающего Робота-полицейского, зовут Деннетт Нортон – отсылка к философу Дэниэлу К. Деннетту, американскому философу и когнитивисту, автору модели многопроектности сознания; а сенатора, который выступает против использования роботов в полиции США, зовут Хьюберт Дрейфус – отсылка к Хьюберту Л. Дрейфусу, американскому философу, известному критику искусственного интеллекта [14]. Занимательно, что на этот момент обратил внимания американский философ Алва Ное, который, кстати, сообщил, что он ходил в кинотеатр на кинофильм *Robocop* (2014) вместе с Хьюбертом Л. Дрейфусом [15]. А. Ное также указал на то, что главу мультикорпорации в кинофильме зовут так же, как и известного американского философа-прагматика, – Селларс [15]. Таким образом, кинофильм *Robocop* (2014) ввёл в поп-культуру двух философов – Хьюберта Л. Дрейфуса и Дэниэла К. Деннетта. Важно, что кинофильм *Robocop* (2014) не просто сделал отсылки к этим двум философам, но, по сути, противопоставил их философии друг другу в этом кинофильме.

Как уже упоминалось ранее, по мнению М. Э. Джонсона, *Robocop* (2014) можно рассматривать как мысленный эксперимент, однако, на мой взгляд, это не просто «мысленный эксперимент, в котором Алекс Мёрфи не больше чем человеческий мозг, помещённый в тело робота» [14], а мысленный эксперимент, в рамках которого моделируется столкновение двух противоположных философских подходов к искусственному интеллекту на практике и возможные его последствия. Анализ этого мысленного эксперимента вполне может быть целью исследования хотя бы на основании того факта, что некоторые научно-фантастические произведения, к которым можно отнести и кинофильм *Robocop* (2014), можно рассматривать как философские мысленные эксперименты [16, р. 1–2], работающие с гипотетическими ситуациями, описывающими нечто, чего пока что нет, но может быть, и выступающие как представления о возможных вероятностях. Итак, **цель** этого исследования – проанализировать кинофильм *Robocop* (2014) как философский мысленный эксперимент, в рамках которого противопоставляются философские подходы Хьюберта Л. Дрейфуса и Дэниэла К. Деннетта к построению искусственного интеллекта.

По сюжету кинофильм *Robocop* (2014) мультинациональному конгломерату

OmniCorp, спеціалізуючись на виробництві автономних роботів-миротворців, заборонено використовувати роботів в США по причині дійства Акта Дрейфуса, закону, забороняючого розгортувати дрони (беспилотники) в Сполучених Штатах Америки. Акт Дрейфуса названий на честь сенатора, який запропонував цей законодавчий акт, – Хьюберта Дрейфуса (в цій ролі Зак Грен'єр). Як уже вказувалося раніше М. Е. Джонсоном і А. Ное, ім'я сенатора з Мичигана, який виступає з критикою роботів і штучного інтелекту, запозичено у американського філософа Хьюберта Л. Дрейфуса (1929 – 2017).

Х. Л. Дрейфус, будучи послідовником Мартина Хайдеггера і, тому, відомим під прізвиськом «Драйдеггер» (*Dreydegger*), прославився завдяки критиці сучасних підходів до створення і розробки штучного інтелекту, викладеній в ряду його книг (*Alchemy and AI* [9], 1962; *What Computers Can't Do* [11–12], 1972; *Mind over Machine* [10], 1986). Х. Л. Дрейфус зазнав критики чотири допущення, на яких ґрунтуються сучасні дослідження штучного інтелекту: 1) біологічне допущення: «Операції по переробці інформації мають дискретний характер і походять на основі деякого біологічного еквівалента переключальних схем» [2, с. 106]; 2) психологічне допущення: «Мислення можна розглядати як переробку інформації, заданої в бінарному (двоичному) коді, причому переробка відбувається відповідно до деяких формальних правил» [2, с. 106]; 3) епістемологічне допущення: «Всі знання можуть бути формалізовані, то єсть все, що може бути зрозуміло, може бути виражено в термінах логічних відношень, точніше, в термінах булевих функцій – логічного числення, задаючого правила звернення з інформацією, заданою в двоичному коді» [2, с. 106]; 4) онтологічне допущення: «Все, що відбувається в світі, можна представити в формі множини фактів, кожен з яких логічно не залежить від інших» [2, с. 106]. Х. Л. Дрейфус обґрунтовував, що всі ці чотири допущення не ґрунтуються на силі неможливості їх емпірично реалізувати, а також – в силу особливостей концептуального апарату, яким оперують дослідники штучного апарату, точніше, неточностей визначень понять, наприклад, «мислення», «свідомість» і так далі.

Між тим слід підкреслити, що критика Х. Л. Дрейфусом штучного інтелекту виникла не всередині досліджень штучного інтелекту, а натхненна філософіями Едмунда Гуссерля і Мартина Хайдеггера. В своїй «Кризис европейских наук и трансцендентальной феноменологии» [1] (1936) Е. Гуссерль, крім того, починаючи як математик, виступив проти математизуючого естествознання, визнаючи в якості єдиного істинного базового початку культурного суспільства і життєвого світу світ абстрактних математических предметів. В «Вопросе о технике» [3] (1953) М. Хайдеггер зауважив, що сучасна наука характеризується засобом об'єктифікації (опредмечивания) природної оточуючої середовища в описанні світу в математических термінах, при якому неминуче ігнорується сам земний характер світу, його природність, – і це створює можливість виробництва предметів, об'єктів без справжньої індивідуальності і речовості. Гуссерль і Хайдеггер негативно відносились до математизації і формалізації реальності – і це в якій-то мірі передалось критиці штучного інтелекту, здійсненій Х. Л. Дрейфусом: він поставив під сумнів метафору «людський мозок як цифрова машина і універсальне пристрій символічної переробки інформації», проаналізувавши різницю між людською експертизою і комп'ютерними програмами, які претендують на виконання експертизи. Х. Л. Дрейфус утверджував, що людське рішення проблем і експертиза залежать від фонових відчуттів контексту, від того, що важливо і цікаво в даній ситуації, а не від процесу пошуку засобом комбінацій можливостей для знаходження того, що потрібно. Х. Л. Дрейфус описував це різницю через райловське різниця «знання-що» (*Knowing-That*) і «знання-як» (*Knowing-How*),

трактуемого соответственно как хайдеггеровское различие между «наличностью» (*Vorhandenheit*) и «сподручностью» (*Vorhandenheit*) [10]. Предложенное Гилбертом Райлом в 1949 году понятие «знание-что» Х. Л. Дрейфус рассматривает как «наличность» М. Хайдеггера, интерпретируемое как сознательную пошаговую способность решения проблем. Эта способность проявляется тогда, когда человек сталкивается с проблемой, требующей остановиться, сделать шаг назад и перебрать одну идею за другой. В такие моменты идеи кажутся точными и простыми: они становятся контекстуальными свободными символами, которыми манипулируют, когда используют логику и язык. С точки зрения Х. Л. Дрейфуса экспертные компьютерные программы адекватно имитируют «знания-что». Предложенное Г. Райлом понятие «знание-как» Х. Л. Дрейфус рассматривает как «сподручность» М. Хайдеггера, интерпретируемое как способ, с помощью которого человек обычно взаимодействует с вещами. В таком случае человек предпринимает действия без сознательного символического обдумывания вообще, например, когда человек распознаёт лицо, едет на работу или находит что правильно сказать в конкретной речевой ситуации. Здесь происходит что-то вроде прыжка в нужной реакции без обдумывания всяких альтернатив. По мнению Х. Л. Дрейфуса, это и есть суть экспертизы: когда человеческая интуиция натренирована до такой степени, что человек забывает правила и просто реагирует на ситуацию. Человеческое осмысление ситуации основано на человеческих целях, человеческом теле и человеческой культуре – всех человеческих бессознательных интуициях, установках и знаниях о мире. Этот «контекст» или «фон» (подобие хайдеггеровского *Dasein*) – разновидность знания, которое не хранится в человеческом мозге символически, но скорее интуитивно, и определяет, что для человека является существенным, а что – нет. Х. Л. Дрейфус считал, что программы искусственного интеллекта, созданные на базе четырёх выше упомянутых допущений, не в состоянии схватить этот «фон» («контекст»), потому что человеческое бессознательное знание не может быть схвачено символически, точнее, символическим математическим языком [12, р. 119].

Всё сказанное указывает на то, что делать вывод о том, что Х. Л. Дрейфус был принципиальным противником искусственного интеллекта, нельзя, так как, во-первых, Х. Л. Дрейфус критиковал не искусственный интеллект в целом, а только подходы к созданию искусственного интеллекта, основывающиеся, по сути, на метафоре «человеческий мозг как цифровая машина и универсальное устройство символической переработки информации», и, во-вторых, существует возможность и вероятность того, что могут быть созданы программы искусственного интеллекта, учитывающие «фон» («контекст») или даже совершающие фоновые практики. Кстати, в начале XXI столетия начались разработки подходов к машинному обучению, основанные на статистике, которые моделируют то, как мозг использует бессознательные инстинкты для восприятия и обнаружения аномалий и вынесения быстрых суждений [7].

Теперь – после всего сказанного о философских взглядах Х. Л. Дрейфуса на искусственный интеллект – следует поставить вопрос: «Когда сценарист кинофильма *Robocop* Джошуа Зэтумэр вводил в повествование персонажа по имени Хьюберт Дрейфус, он имел в виду именно философскую критику искусственного интеллекта, предложенную американским философом Хьюбертом Л. Дрейфусом, или же нечто другое?» Если ответ: «Да!», то упоминаемый в кинофильме Акт Дрейфуса – это законодательный акт, направленный против конкретных подходов к созданию искусственного интеллекта, основанных на концептуальной метафоре «человеческий мозг как цифровая машина и универсальное устройство символической переработки информации». Если же ответ: «Нет!», то сенатор Хьюберт Дрейфус – это просто собирательный образ интеллектуалов-противников искусственного интеллекта, подобных тем, кто написал «Автономное оружие: открытое письмо от исследователей искусственного интеллекта и робототехники» (*Autonomous Weapons: an Open*

Letter from AI & Robotics Researchers) [5], или тем, кто написал «Открытое письмо Организации Объединённых Наций по поводу определённого конвенционального оружия» (*An Open Letter to the United Nations Convention on Certain Conventional Weapons*), в котором можно прочесть следующее: «Летальное автономное оружие (*lethal autonomous weapons*) грозит стать третьей революцией в войне. Будучи разработанным, оно позволит вооружённым конфликтам расти в масштабах больших, чем когда-либо, и ускоряться быстрее, чем люди успеют понять. Оно <летальное автономное оружие. – уточнение моё. – К. Р.> может быть оружием террора, оружием, которое диктаторы и террористы могут использовать против невинных людей, а также оружием, которое может быть взломано (*hacked*) для того, чтобы вести себя нежелательным образом» [4]. Так или иначе, уже в самом начале кинофильма его создатели показывают, что роботы (*lethal autonomous weapons, lethal autonomous weapon systems, lethal autonomous robots, robotic weapons, killer robots*) не способны учитывать контекст: во время миротворческой миссии робот убивает ребёнка с ножом, хотя для робота нож не представляет никакой угрозы, тем более в руках мальчика.

Помимо Хьюберта Дрейфуса, в кинофильме *Robocop* (2014) присутствует персонаж, роль которого исполнил Гэри Олдмэн, – ведущий учёный фонда *OmniCorp*, доктор Деннетт Нортон. Как уже указывалось ранее М. Э. Джонсоном и А. Ное, имя доктора отсылает к американскому философу-когнитивисту Дэниэлу Деннетту. А вот фамилия «Нортон», как мне кажется, это отсылка одновременно к инженеру Эдварду Лори Нортону (1898 – 1983), разработчику эквивалентной схемы Нортон, и программисту Питеру Нортону (1943 –), разработчику комплекса утилит, предназначенного для конфигурирования, оптимизации и обслуживания компьютера и известного как *Norton Utilities*. Видимо, эта отсылка была сделана для того, чтобы специально подчеркнуть, что доктор Деннетт Нортон – не просто нейроучёный, но и компьютерный инженер.

Дэниэл К. Деннетт (1942 –) однажды сказал следующее: «Я обосновываю уже годами то, что в принципе, можно реализовать человеческое сознание в машине. В конце концов, это то, чем мы и являемся. Мы – роботы, сделанные из роботов, сделанных из роботов. Мы – невероятно сложные триллионы подвижных частей» [13]. Такой взгляд на человеческое сознание обусловлен предложенной Д. К. Деннеттом моделью множественности черновиков (*Multiple Drafts Model*), которая объясняет феномен человеческого сознания «в терминах “виртуальной машины”, своего рода развитой (и развивающейся) компьютерной программы, формирующей деятельность мозга», и в терминах «множественности черновиков», «состоящих из процессов фиксации содержания, играющих различные полунезависимые роли в более крупной экономике мозга» [8, р. 431]. Для Д. К. Деннетта сознание – это множество информационных потоков, конкурирующих между собой за доступ и контроль над мозгом и, тем самым, человеческим поведением. Кроме того, Д. Л. Деннетт полагает, что «люди обретают сознание тогда, когда они приобретают язык и учатся разговаривать сами с собой. Что происходит при этой трансформации, так это то, что параллельная машина (нейронные сети мозга) симулирует последовательную вычислительную машину (*a serial machine*) (операции выполняются по одной в последовательности в соответствии с правилами, которые могут быть рекурсивными). Приобретая язык и затем, обучаясь говорить молча с самим собой, человек якобы создаёт виртуальную машину сознания в мозге. Деннетт объясняет это с помощью базовой аналогии: это похоже на создание виртуальной машины для симуляции пилотирования самолёта в вашем настольном компьютере путём установки программного обеспечения, такого как Симулятор полётов (*Flight Simulator*). Сознание имеет такое же отношение к мозгу, как и симулятор полётов к процессам внутри компьютера» [6, р. 204].

Предложенная аналогия очень важна для понимания философии Д. Л. Деннетта:

для американского философа управлять самолётом на симуляторе полётов и управлять самолётом в действительности есть не одно и то же, хотя хороший симулятор полётов может действительно развить в человеке хорошие навыки управления самолётом; Д. Л. Деннетт как бы говорит, что и обладать сознанием, которое является обработкой поступающей информации, не есть одно и то же, что и управлять информационными процессами. И нечто подобное показывается в кинофильме *Robocop* (2014) в форме слов и действий доктора Деннетта Нортон. Так, в одной из сцен, когда доктор Д. Нортон проводит операцию на мозге А. Мёрфи, чтобы сделать его более послушным и роботоподобным, произносит фразу: «Сознание – не что иное, как обработка информации». В другой сцене, когда Робокоп проходит тестирование в боевом режиме, доктор Д. Нортон буквально рассматривает А. Мёрфи как машину, давая объяснения следующего толка: «Обычно человек управляет машиной. Алекс принимает решения. При начале боя опускается щиток, управление перенимает программа. Тогда всё делает машина. Алекс как пассажир наслаждается поездкой. <...> Машина сражается, мозг Алекса получает сигналы, словно делает то, что делают компьютеры. Алекс сейчас думает, что заправляет он. Но это не так. Иллюзия свободы воли». И доктор добавляет: «Это – машина, думающая, что она – Мёрфи». Здесь чётко показывается, что Алекс Мёрфи, если придерживаться точки зрения Д. К. Деннетта, есть всего лишь виртуальная машина сознания, симулированная параллельной машиной (нейронными сетями мозга) последовательная вычислительная машина, в которой операции выполняются по одной в последовательности в соответствии с правилами, которые могут быть рекурсивными. В таком случае, имплантировав электронные имплантаты в мозг А. Мёрфи, доктор Д. Нортон сделал некоторые модификации параллельной машины, с помощью которых он может контролировать А. Мёрфи. Причём здесь контроль осуществляется не только с помощью компьютерного обеспечения, которое позволяет буквально руководить действиями А. Мёрфи, превращая А. Мёрфи в пилотируемый дрон, но и с помощью биохимии (дофамин, норадреналин и тому подобное), которая воздействует на параллельную машину, вызывая или, наоборот, убирая чувства и эмоции А. Мёрфи. Другими словами: нейропротез, установленный в мозге А. Мёрфи, позволяет извне работать как с программным обеспечением (*software*), то есть виртуальной машиной сознания, так и с аппаратным обеспечением (*hardware*), то есть параллельной машиной (нейронными сетями мозга).

Однако создатели кинофильма *Robocop* (2014) выражают несогласие с точкой зрения Д. К. Деннетта, показывая, как Алекс Мёрфи, будучи лишён всех чувств и эмоций из-за низкого содержания дофамина и норадреналина, перестаёт себя вести как бесчувственный робот, рациональная машина, когда жена Алекса Мёрфи просит его вернуться в семью: Алексу Мёрфи удаётся обойти ограничения компьютерной программы, установленной в его мозге, и прийти в ярость, которая в итоге его приводит к мести за покушение на его жизнь. Доктор Д. Нортон в кинофильме склонен расценивать это как процессы, которые явно выходят за рамки процессов, происходящих в вычислительной машине. Здесь создатели кинофильма *Robocop* (2014) намекают зрителю на наличие у Алекса Мёрфи души или духа или какой-то сущности, делающей человека человеком. Хотя я склонен объяснять это тем, что живой функционирующий мозг постоянно продуцирует новые нейронные сети – и в какой-то момент – эти новые нейронные сети могли просто «обойти» или «преодолеть» электронные и механические части установленного в мозге человека аппаратного обеспечения или же образовать новые, доселе невиданные, отношения с этим аппаратным обеспечением. В любом случае создатели кинофильма *Robocop* (2014) становятся на позицию, с которой подход Дэниэла К. Деннетта как бы опровергается практикой, и, там самым, вынуждают зрителя стать на позицию Хьюберта Л. Дрейфуса, согласно которой интеллект – это нечто большее, чем просто вычисления.

Подытоживая всё сказанное, выше необходимо отметить следующее: создатели

кинофильма *Robocop* (2014) (бразильский кинорежиссёр Жозе Падилья и американский киносценарист Джошуа Зэтумэр) ставят мысленный эксперимент, в рамках которого моделируется столкновение двух противоположных философских подходов к созданию и разработке искусственного интеллекта на практике, а именно: концепций Хьюберта Л. Дрейфуса и Дэниэла К. Деннетта. В кинофильме *Robocop* (2014) главный герой Алекс Мёрфи киборгизируется, то есть становится гибридом человека и машины, на основе концепции Дэниэла К. Деннетта, согласно которой сознание есть виртуальная машина, симулированная параллельной машиной (нейронными сетями мозга) последовательная вычислительная машина, в которой операции выполняются по одной в последовательности в соответствии с правилами, которые могут быть рекурсивными, причём здесь сознание как виртуальная машина – это программное обеспечение (*software*), а параллельная машина (нейронные сети мозга) – это аппаратное обеспечение (*hardware*). Однако в силу необъяснимых процессов в мозге (то ли речь идёт о наличии души или духа или чего-то подобного, то ли речь идёт о новообразующихся нейронных сетях, способных «обходить» или «преодолевать» электронные и механические части установленного в мозге человека аппаратного обеспечения или же образовать новые, доселе невиданные, отношения с этим аппаратным обеспечением) интеллект киборга Алекса Мёрфи (он же – Робот-полицейский, или Робокоп) перестаёт вести себя как просто вычислительная машина и обращается к тому, что Хьюберт Л. Дрейфус называл «фоном» («контекстом»): в кинофильме *Robocop* (2014) это проявляется в том, что, несмотря на отсутствие эмоциональной привязанности к себе как к кому-то, кто был когда-то человеком и имел семью, Алекс Мёрфи мстит, а не просто исполняет роль хранителя правопорядка в соответствии с установленной программой. Таким образом, по сути, осуществляется критика в частности концепции Дэниэла К. Деннетта и в целом подходов к созданию искусственного интеллекта, основывающихся на представлении человеческого интеллекта как вычислительной машины, с позиций философской критики Хьюберта Л. Дрейфуса.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ:

1. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология; пер. с нем. Д. Кузницына. – М.: Наука, 2013. – 335 с.
2. Дрейфус Х. Чего не могут вычислительные машины: критика искусственного разума; пер. с англ. Н. Родман. – М.: Прогресс, 1978. – 336 с.
3. Хайдеггер М. Вопрос о технике; пер. с нем. В. В. Библихина // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления; пер. с нем. / Мартин Хайдеггер. – М.: Республика, 1993. – С. 221–238.
4. An Open Letter to the United Nations Convention on Certain Conventional Weapons. – URL: <https://www.cse.unsw.edu.au/~tw/ciair/open.pdf> (Accessed: 20.08.2017).
5. Autonomous Weapons: an Open Letter from AI & Robotics Researchers. – URL: <https://futureoflife.org/open-letter-autonomous-weapons> (Accessed: 20.08.2017).
6. Churchland P. S. Toward a Neurobiology of the Mind // The Mind-brain Continuum: Sensory Processes / ed. R. Llinás, P. S. Churchland. – Cambridge: London: MIT Press, 1996. – P. 281–304.
7. Crevier D. AI: The Tumultuous History of the Search for Artificial Intelligence. – New York: Basic Book, 1993. – 400 p.
8. Dennett D. C. Consciousness Explained. – New York; London: Boston: Back Bay Books, 1991. – 512 p.
9. Dreyfus H. L. Alchemy and Artificial Intelligence. – Santa Monica: RAND Corporation, 1965. – 90 p.
10. Dreyfus H. L., Dreyfus S. E. Mind Over Machine. – New York: Free press, 1988. – 231 p.
11. Dreyfus H. L. What Computers Can't Do: The Limits of Artificial Intelligence. – New York: HarperCollins, 1978. – 354 p.
12. Dreyfus H. L. What Computers Still Can't Do: A Critique of Artificial Reason. – Cambridge, MA: The MIT Press, 1992. – 429 p.
13. Ferguson J., Dennett D. Robots and Religion // Financial Times. – URL: <https://www.ft.com/content/96187a7a-fce5-11e6-96f8-3700c5664d30> (Accessed: 20.08.2017).

14. Johnson M. E. Robocop Takes on Philosophy of Mind. – URL: <http://www.groundmotive.net/2014/06/robocop-takes-on-philosophy-of-mind.html> (accessed 11.08.2017).
15. Noë A. Deconstructing The Philosophies Of 'RoboCop' // Cosmos & Culture: Commentary On Science And Society. – URL: <http://www.npr.org/sections/13.7/2014/04/04/295314242/deconstructing-the-philosophies-of-robocop> (Accessed 11.08.2017).
16. Schneider S. Introduction: Thought Experiments: Science Fiction as a Window into Philosophical Puzzles // Science Fiction and Philosophy: From Time Travel to Superintelligence / ed. S. Schneider. – Hoboken: Wiley-Blackwell, 2009. – P. 1–14.

REFERENCES:

1. Gusserl' E. Krizis evropeyskikh nauk i transtsendental'naya fenomenologiya [The Crisis of European Sciences and transcendental phenomenology]; per. s nem. D. Kuznitsyna. – M.: Nauka, 2013. – 335 s.
2. Dreyfus Kh. Chego ne mogut vychislitel'nye mashiny: kritika iskusstvennogo razuma [What can't computers: a critique of artificial intelligence]; per. s angl. N. Rodman. – M.: Progress, 1978. – 336 s.
3. Khaydegger M. Vopros o tekhnike [Question technology]; per. s nem. V. V. Bibikhina // Khaydegger M. Vremya i bytie: stat'i i vystupleniya: per. s nem. / Martin Khaydegger. – M.: Respublika, 1993. – S. 221–238.
4. An Open Letter to the United Nations Convention on Certain Conventional Weapons. – URL: <https://www.cse.unsw.edu.au/~tw/ciair/open.pdf> (Accessed: 20.08.2017).
5. Autonomous Weapons: an Open Letter from AI & Robotics Researchers. – URL: <https://futureoflife.org/open-letter-autonomous-weapons> (Accessed: 20.08.2017).
6. Churchland P. S. Toward a Neurobiology of the Mind // The Mind-brain Continuum: Sensory Processes / ed. R. Llinás, P. S. Churchland. – Cambridge: London: MIT Press, 1996. – P. 281–304.
7. Crevier D. AI: The Tumultuous History of the Search for Artificial Intelligence. – New York: Basic Book, 1993. – 400 p.
8. Dennett D. C. Consciousness Explained. – New York; London: Boston: Back Bay Books, 1991. – 512 p.
9. Dreyfus H. L. Alchemy and Artificial Intelligence. – Santa Monica: RAND Corporation, 1965. – 90 p.
10. Dreyfus H. L., Dreyfus S. E. Mind Over Machine. – New York: Free press, 1988. – 231 p.
11. Dreyfus H. L. What Computers Can't Do: The Limits of Artificial Intelligence. – New York: HarperCollins, 1978. – 354 p.
12. Dreyfus H. L. What Computers Still Can't Do: A Critique of Artificial Reason. – Cambridge, MA: The MIT Press, 1992. – 429 p.
13. Ferguson J., Dennett D. Robots and Religion // Financial Times. – URL: <https://www.ft.com/content/96187a7a-fce5-11e6-96f8-3700c5664d30> (Accessed: 20.08.2017).
14. Johnson M. E. Robocop Takes on Philosophy of Mind. – URL: <http://www.groundmotive.net/2014/06/robocop-takes-on-philosophy-of-mind.html> (accessed 11.08.2017).
15. Noë A. Deconstructing The Philosophies Of 'RoboCop' // Cosmos & Culture: Commentary On Science And Society. – URL: <http://www.npr.org/sections/13.7/2014/04/04/295314242/deconstructing-the-philosophies-of-robocop> (Accessed 11.08.2017).
16. Schneider S. Introduction: Thought Experiments: Science Fiction as a Window into Philosophical Puzzles // Science Fiction and Philosophy: From Time Travel to Superintelligence / ed. S. Schneider. – Hoboken: Wiley-Blackwell, 2009. – P. 1–14.

Райхерт К. В., кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та методології пізнання Одеського національного університету імені І. І. Мечникова, (Одеса, Україна), E-mail: kafedrafilosof@ukr.net

Г'юберт Л. Дрейфус проти Деніела К. Деннета у кінофільмі Robosor (2014).

Анотація. Автори кінофільму *Robosor (2014)* (бразильський кінорежисер Жозе Паділья й американський кіносценарист Джошуа Зетумер) ставлять розумовий експеримент, у рамках якого моделюється зіткнення двох протилежних філософських підходів до створення та розробки штучного інтелекту на практиці, а саме концепцій Деніела К. Деннета, згідно з якою інтелект є обчислювальна машина, та Г'юберта Л. Дрейфуса, згідно з якою інтелект має зважати на «тло» («контекст»).

Ключові слова: кіборг, кінематограф, контекст, наукова фантастика, тло, штучний

Rayhert K. W., PhD in Philosophical science, associate professor of the department of philosophy and methodology of knowledge, Odessa I. I. Mechnikov National University (Odessa, Ukraine), E-mail: kafedrafilosof@ukr.net

Hubert L. Dreyfus vs. Daniel C. Dennett in Robocop (2014).

Abstract. *The study analyzes how authors of science-fiction action film Robocop (2014), director José Padilha and screenwriter Joshua Zetumer, put a thought experiment within which the controversy of two opposite philosophical approaches to Artificial Intelligence, of Hubert L. Dreyfus and of Daniel C. Dennett, are modeled in practice. In Robocop (2014) protagonist Alex Murphy is transformed into a cyborg, a hybrid of human being and machine, in accordance with Daniel C. Dennett's conception within the framework of which consciousness is regarded as a virtual machine, i.e. a serial machine simulated by a parallel machine (the neural networks of the brain), while consciousness as a virtual machine is software and a parallel machine as the neural networks of the brain is hardware. Nevertheless, due to inexplicable processes in the brain (whether it is a soul or spirit, or neural networks of the brain which «traverse» or «break» the hardware or form new, hitherto unprecedented, relations with the hardware) Alex Murphy's intelligence stops conducting as a computing machine and appeals to what Hubert L. Dreyfus called «the background» («the context»): Alex Murphy quits executing the program of a robotic law-enforcer and seeks for a vengeance for his bygone human being life. In that way film Robocop (2014) criticizes Daniel C. Dennett's conception and all approaches to Artificial Intelligence based on the conceptualization of human being intelligence as a computing machine, from the standpoint of Hubert L. Dreyfus' philosophical criticism of modern approaches to Artificial Intelligence.*

Keywords: artificial intelligence, background, cinema, context, cyborg, science fiction.

УДК 141.144 (73) (09)

Пацан В. О. (Євлогій, архієпископ Новомосковський),

кандидат богослов'я, кандидат філософських наук,

доцент кафедри філософії,

Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара

(Дніпро, Україна), E-mail: ave_logos@i.ua

**ФІЛОСОФСЬКИЙ ДИСКУРС СУЧАСНОСТІ В ПОШУКАХ
СПРАВЖНОСТІ СУБ'ЄКТНОГО:
ЕПІСТЕМОЛОГІЧНІ ПЕРЕДУМОВИ НОВОВІДКРИТТЯ
МЕТАФІЗИКИ ОСОБИСТОСТІ**

Анотація. У статті встановлюється та траєкторія відходу від презумпцій самообмеження постметафізики, що була прокладена філософією пізнього постмодернізму при зверненні до гранично-комунікативного досвіду; на основі аналізу концепцій комунікативної раціональності, які ґрунтуються на ствердженні формально-прагматичної – визначеної нормативними вимогами до мовленнєвої дії (Ю. Хабермас) або трансцендентально-прагматичної – заданої апріорними умовами аргументації (К.-О. Апель) — інтерсуб'єктної єдності, доводиться нездійсненність проявлення суб'єктивності як самототожної в горизонталі міжособистісної комунікації, відстороненої від її вертикалі; у ході осмислення етико-феноменологічного співвіднесення горизонтального і вертикального планів інтерперсональних комунікативно-діалогічних взаємин (Е. Левінас) виявляються межі осягнення особистісності у встановленому ним вимірі персонально-суб'єктного саморозкриття, де визначення трансцендентності знання як етичного сприйняття «іншого», прийнятого «я» як образ Божий, сполучається із проголошенням відсутності живого Бога в людському житті, аргументованою понятійно-словесною невиразимістю Його Самосущої Особистості.

Ключові слова: Абсолютно Особистісний Бог, людська особистість, богопізнання, богоспілкування, самопізнання людини, міжособистісні стосунки, персонально-суб'єктна самототожність.

Сучасна стадія розвитку новітньої філософської думки, самовизначе-

на як «afterpostmodernism», характеризується дистанціюванням від класики постмодернізму, обумовленим переорієнтацією постнекласичної філософії із критики раціоналізму, заснованої на деконструкції його метафізичних та феноменологічних побудов, на обґрунтування етики комунікації. Таке зміщення центру філософської рефлексії свідчить про визнання і недостатності раціональних критеріїв персонального самовизначення, і необхідності розширення концептосфери філософствування для вивірення його ціннісних орієнтирів.

Імпульсом до ревізії підстав того відходу від раціоцентризму, що відбувся при започаткуванні постнекласичної філософії, стало надання особистісній ідентичності, вивіреній раціональним пізнанням, статусу проблематичного. Він оформився при видозміні раціоналістичних засад суб'єктивного, основоположний для деконструктивізму. Заданий спрямованістю на викриття хибності ідеї абсолютного розуму, «позаметодологічний характер» [5, с. 197] деконструктивної роботи, започаткованої Ж. Дерріда, проявився, насамперед, у здійсненому ним доведенні ілюзорності досвіду трансцендування до єдиної першооснови буття, визначеної раціоналізмом як розумоосяжна. Зберігши орієнтацію на раціоналістичне ототожнення її із трансцендентним формотворним началом ratio, деррідіанські «практики деконструкції» не розгорнулись у спростування «онтологічних доказів» цієї співвіднесеності, а перевели її осмислення в семіотичну сферу, де варіативність спроб означення «Першопізнаного» стала підґрунтям для ствердження відсутності Його як «трансцендентального означеного» у процесі смислородження, а відтак – і в людському існуванні, охарактеризованому як «очікування іншого» [6]. При такому запереченні раціональної долученості «я» до буттєвого першосмислу, якою обґрунтовувалась централізація розуму в якості принципу суб'єктивності, вона залишилась замкненою у раціонально впорядкованому вимірі самопізнання, радикально зміненому, щоправда, сполученням у ньому різних типів раціональності на засадах плюралізму.

У контексті поєднання спрямованості самовизначення людської особистості на раціональне знання з усвідомленням його фрагментарності персональна самототожність уможливилась лише співвіднесенням «я» й «іншого», націленим на взамовизнання «множинності фрагментарного досвіду» (І. Хассан) пізнання. Але раціоналістичний ресурс цього способу особистісного самовизначення виявляється недостатнім: ані «стратегії взаємності» («strategies of mutuality») [21] та «політика множинності» («politics of multitude») [21] у сфері гуманітарного пізнання, ані його «паралогія» («paralogy») [7] і теорія «багатоликої особистості» («multiple personality disorder») [14] не забезпечують подолання «діалогічної безвиході» (М. М. Бахтін), що утворюється при всіх спробах ствердження плюральності інтерпретацій істинного як безумовної платформи погодження різних пізнавальних позицій. Відтак декларації «неможливості єдиного дзеркала світу», в яких вона постала доказом «хиткості» раціонально доведеної ідентичності «я», змінюються заявками на виявлення можливостей становлення його як самототожного у спілкуванні з «іншими», що в орієнтації на визначення етичного підґрунтя інтерперсональної взаємодії виходить за рамки протиставлення концептів тотожності і відмінності, сформованого у процесі історичного перетворення структур раціоналістичного мислення. Так означається перехід від деконструктивістського проекту постмодернізму до комунікативного, на якому сучасна філософська думка означає необхідність звернення до біблійного свідчення про створення людини «за образом і подобою Божою» для вирішення проблеми людської особистості.

Той погляд на комунікабельність як на чинник суб'єктного становлення, що стає визначальним для трансформації постнекласичного стилю філософствування, характеризується первинним охопленням і горизонталі спілкування, оформленої стосунками «я» й «іншого», і комунікативної вертикалі, утвореної відношеннями людини і Бога. Однак при конкретизації методологічних підходів, націлених на до-

ведення комунікативно-діалогічного характеру проявлення персонально-суб'єктної самототожності, акцентуються різні напрями міжособистісної взаємодії. Тим самим обумовлюється і багатовекторність обґрунтування її аксіологічних орієнтирів, здійсненого пізньою постмодерністською рефлексією, і складність конфігурації її наближення до визначення гранично комунікативної ситуації як ситуації спілкування людської особи із Творцем.

Так, у прагненні розкрити потенціал взаєморозуміння, який формується в ході постметафізичного переосмислення «умов можливості» (М. Фуко) знання, новітня філософія переорієнтовує методику реконструкції ідей, традиційну для гуманітарного пізнання, на встановлення у соціальному вимірі комунікації таких правил «етики дискурсу» (Ю. Хабермас), що забезпечать досягнення інтерсуб'єктивного «консенсусу», основоположного для особистісного самовизначення, при відмові від критерію «істинності об'єктивного» (М. О. Можейко). На цьому напрямі руху філософської думки постмодерну етичність комунікативної дії, націленої на погодження різних світоглядів, осмислюється як її сутнісна характеристика, яка ґрунтується на тому сприйнятті «іншого» як співпричетного до самототожності «я», що формується у процесі секуляризації свідомості: «... як тільки вертикальна вісь молитви зміщується в горизонталь міжлюдської комунікації, окремій людині вже не реалізувати свою індивідуальність наодинці; чи виявиться вибір її власної історії вдалим, чи ні, залежить від «так» або «ні» «інших» [3, с. 301]. Але волевиявлення учасників культурного діалогу, спрямоване на їх взаємовизнання, зводиться до раціонального оформлення інтерсуб'єктивності, в якому вирішальною стає «сила кращого аргументу», відмежованого і від об'єктивістських орієнтацій пізнання, і від не опосередкованих раціоналістично цінностей спілкування. Втілене у концепціях «комунікативної раціональності» (Ю. Хабермас, К.-О. Апель), таке розуміння етики інтерперсональної взаємодії спирається на доведення формально-прагматичної – визначеної нормативними вимогами до мовленнєвої дії (Ю. Хабермас) або трансцендентально-прагматичної – заданої апіорними умовами аргументації (К.-О. Апель) – інтерсуб'єктної єдності [8], що мислиться як основа досягнення згоди «я» й «іншого». Але означена умова комунікації фактично виключає розбіжності персональних дискурсивних позицій у діапазоні її саморозкриття, який обмежується протиставленням – у діалозі засновників соціально орієнтованої течії комунікативної філософії – трансцендентальних передумов дискурсу та універсально-прагматичних вимог до висловлювання.

Тож у намаганні знайти непорушну опору особистісної ідентичності, що інспірується визнанням вичерпаності її раціоналістичного обґрунтування, постнекласична філософська рефлексія радикально оновлює метод феноменології, спрямовуючи його на визначення онтологічного виміру комунікації, де самототожність «я» доводиться його етичним ставленням до «іншого», яке формується при живому богоспілкуванні. Найбільш послідовним і повним вираженням цієї інтенції філософствування залишається, безумовно, відоме висловлювання Е. Левінаса щодо потреби такого перетворення метафізики, що уможливило б реалізацію її мети, вказаної ще при античному оформленні «першої філософії», але так і не досягнутої сповна в ході її історичного становлення, – стати «розмовою з Богом, яка відбувається поза буттям» [20, с. 31].

При осмисленні етики спілкування, сприйнятої в її первинності щодо знання, як основної передумови формування самототожної суб'єктивності феноменологічна редукція стає способом розкриття її здатності до трансцендування, що виявляє його рубіж, на якому духовність людської особи, визначена мірою її причетності до Творця, усвідомлюється як трансцендентність пізнання. На таких методологічних засадах формується етична феноменологія, що дає початок тій лінії комунікативної філософії, яка відзначається «персоналістичною інспірацією» (Л. Лакруа), проявленою в метафізичному аналізі міжособистісних стосунків, націленому на визначення

їх етичності. Заснований у полі постмодерністської рецепції концептів метафізики, де жорстко розмежовуються знання і вірування, етико-феноменологічний варіант діалогізму співвідносить самоусвідомлення «я» з етичним сприйняттям «іншого», що передує раціональному пізнанню, формуючи духовний досвід людини як стан, виражений висловом «*autrement que savoir*» («інакше, ніж знати») [16].

Розуміння інаковості знання, сформоване в цій площині філософської рефлексії, спирається на істину Одкровення, закладаючи підґрунтя для такої реконструкції трансцендентальної форми діалогу, яка доводить, що лише звернення до Бога робить можливим особистісне самовизначення людини в інтерперсональних відношеннях, долучаючи її до не опосередкованої раціоналістично сфери спілкування, де нею усвідомлюється укорінення ідентичності власного «я» в богоподібності та відкривається «інший» як ближній. Так обґрунтовується теоцентрична діалогічна структура, в якій сполучення горизонталі та вертикалі комунікації, визначальне для проявлення персонально-суб'єктної самототожності, забезпечується єдністю транзитивної активності людської особистості, що осмислюється як любов. У трактуванні Е. Левінаса вона інспірується «присутністю» думки про Бога у свідомості людини, пробуджується при зустрічі «я» з «іншим», який сприймається як образ Божий, і виражається у спроможності відповідати за нього. «Відповідальність за Іншого – це більш сувора назва того, що звичайно називається любов'ю до ближнього... Йдеться про те, щоб взяти на себе долю Іншого» [20, с. 43]. Таке спрямування інтенціональності як «самого акту трансцендування» [19, с. 83], в якому відбувається саморозкриття суб'єктивності, ґрунтується на перших двох Заповідях Христових: «Люби Господа, Бога свого, усім серцем своїм, і всією душею своєю, і всім своїм розумом, і з цілої сили своєї... Люби свого ближнього, як самого себе!» (Мк.12:30 – 31).

Однак, долаючи обмеженість раціоналістичного мислення при встановленні ціннісних орієнтирів спілкування, його трансцендентальна етика спирається на критерії раціонального пізнання при визначенні способів комунікативного співіснування. Тож в інтерсуб'єктивному просторі, впорядкованому етико-феноменологічною моделлю комунікації, її вертикальна розбудова, націлена на богоспілкування, замикається на ствердженні відсутності Творця в людському існуванні. Вона доводиться в ході розгортання до логічного кінця думки про первинність осмислення буттєвої безкінечності для самопізнання людини, виявляючись у дискурсивному полі, де неможливість позитивних визначень Божественного буття постає доказом Його абсолютної трансцендентності: «Бог – інакший, ніж Інший, Він передує етичній межі з Іншим і відрізняється від кожного ближнього...» [5, с. 839]. «Він (Бог) ніколи не є присутнім... Про Нього не можна висловитись у категоріях буття і структури» [4, с. 840]. У світлі цих положень трансцендентальної філософії інтерсуб'єктивності справжня етичність спілкування, визначена зверненістю тварної особи до Творця, виявляється можливою тільки в горизонтальному напрямі інтерперсональної взаємодії, розповсюджуючись лише на ближнього. Він виступає «посередником..., свого роду бар'єром» [12] між «я» і Безкінечним Благом, мислимим як Божественна властивість. Розглядаючи комунікативну дію як інтерсуб'єктивне опосередковування стосунків Бога і людської особистості, Е. Левінас формулює етичний імператив суб'єктивності, що полягає у стримуванні нездійсненого «метафізичного бажання» – «жаги невидимого» [20], прагнення встановити неопосередковані взаємини з «абсолютно Іншим» – трансцендентністю, яке виявилось би її «вбиранням в іманентність», «нескромністю по відношенню до Божественного, байдужістю до таємниці» [17, с. 96]. Відтак етика комунікації, у левінасівському розумінні, передбачає, що «Я наближається до Безкінечного, великодушно спрямовуючи себе до Ти» [18, с. 215], тобто до іншої людини. Ґрунтуючись на ствердженні «зовнішньої» – пов'язаної із безкінечністю «метафізично бажаного Іншого» – неможливості встановлення безпосередніх відношень тварної особи

і Творця, їх «внутрішнє» – щодо суб'єктивного виміру – заперечення, включене Е. Левінасом в особистісне самовизначення, стає в його етичній феноменології способом розкриття персонального характеру буття. Він виявляється при усвідомленні переваги «Лику Іншого» як образу Божого перед думкою про «інаковість», яке опосередковує сприйняття Безкінечного, акцентуючи неохопленість Його ідеєю Безкінечності і спонукаючи «я» до прийняття на себе відповідальності за ближнього. Але така аргументація входить у протиріччя із всюдисущістю Творця, засвідченою проявами Всеосяжної Божественної любові. У відповідь на неї і формується – як вільний волевияв людського «я» – його ставлення до Бога і до «іншого», заповідане Христом. Виражене дієсловом наказового способу – «любви», воно втілюється у двохтисячолітній історії християнства, але філософською рефлексією було охоплене (і то частково) як основоположне для суб'єктивності тільки на рубежі XX–XXI ст. — при її етико-феноменологічному визначенні.

Чи не найбільш влучно християнське розуміння тієї невід'ємності взаємин «я» й «іншого» від стосунків кожного з них із Творцем, що не може бути зведена до взаємоопосередкованості цих відношень, висловлено в Заповіті преподобного Феодосія Києво-Печерського: «милостынею милуі ни токмо своя вѣры, но и чюжия. Аще ли видиши нага, іли голодна іли зимою іли бѣдою одержима, аще ли ти будет жидовинѣ, іли срацинѣ, іли болгаринѣ, іли еретикѣ, іли латинянинѣ, іли от ото всѣх поганыхъ, — всякого помилуі и от бѣды избави я, яже можеши, і мѣзды от Бога не лишен будеши: Богъ бо и самъ нынѣ поганяя набдит, яко же и крестьяны» [10, с. 172].

Таким чином, рефлексивне обмеження живого досвіду богоспілкування, здійснене етичним трансценденталізмом, проблематизує проявлення особистісної ідентичності, визначеної ним як персонально-суб'єктна самототожність, заснована на комунікативно-діалогічному охопленні інаковості. Недосяжність цієї мети трансцендування в інтерсуб'єктивному вимірі, заданому трансцендентальною етикою комунікації, означається сполученням, при його оформленні, двох протилежно спрямованих векторів філософської рефлексії – обґрунтування етичності інтерперсональних відношень, зорієнтованого на осмислення теїстичної основи особистості, та етико-раціоналістичної апології трансцендентного, націленого, всупереч релігійним догматам, на метафізичне доведення розмежованості самопізнання людини і богопізнання. Однак сам імператив передування етики онтології, встановлений для раціональної свідомості етичною феноменологією, є, безперечно, основним дороговказом для сучасної філософії при її самооновненні, яке націлюється на оформлення, у діалозі із богослов'ям, постсекулярного простору особистісного самовизначення [13; 15], де, сполучивши міжособистісну горизонталь комунікації з її інтерперсональною вертикаллю, раціональність воз'єднується з духовністю [9; 22]. Такий вихід за рамки «іманентного фрейму» (Ч. Тейлор) секулярного світосприйняття свідчить про усвідомлення – на межі XX–XXI ст. – невіддільності інтелектуального від його духовного першоджерела, що була відкрита християнством, але втрачена у ході секуляризації пізнання. «Добровільна причетність людини до Бога, прищеплення її розуму до соборного розуму Церкви не є тоталітарним скасуванням людського розуму і проявів особистого життя, а, навпаки, їх торжество. Саме через втілення Христа «воссия мирови свет разума» [2, с. 5]. У перспективі взаємодії філософського та богословського дискурсів, яка відкрилася при наближенні персоналістично інспірованої лінії комунікативної філософії до Богоодкровенної істини, виявляється можливість подолання раціоналістичних меж особистісної ідентичності, ініційованого, але так і не здійсненого на цьому шляху. Етико-феноменологічна реконструкція досвіду «іншого» засвідчує неповноту розкриття персональної самототожності суб'єкта без усвідомлення значимості синергії Божественного і людського для пізнавальної діяльності людини. Так означається необхідність повернення і новітньої

філософської думки, й історико-філософської рефлексії сучасності на підґрунті теїзму, де наприкінці XIX – початку XX ст. «теїстичне передбачення» (Б. П. Боун) персоналізму втілювалося, завдяки його долученню до мета-онтологічного виміру особистості, що був відкритий Надприродним Одкровенням і визначений святоотецьким богослов'ям при догматичному обґрунтуванні тринітарності Божества, в персоналізовані онтологічні системи, які, засвітивши заснування персоналістського напрямку неklasичної філософії, наблизили посттрадиціоналістську свідомість до розуміння «особистісного способу буття» та «абсолютної особистісності Бога» [11, с. 12]. Саме реактуалізацією ідей метафізики особистості, що відбувається на нинішньому етапі історико-філософського процесу, й уможливилось прокладання траєкторії виходу з лабіринту деперсоналізації суб'єктивності, який був утворений раціоналізмом при спробах охопити необ'єктивованість «я» у відстороненні від визначення його як «розумного начала душі» [1, с. 32], сформульованого при розкритті фундаментальної структури метаонтології особистісності, здійсненому в IV ст. Великими Каппадокійцями – Святителем Васи́лем Великим, Григорієм Богословом і Григорієм Ниським, щоб подолати обмеженість онтологічних вимірів особистісного, запроваджених різними історичними типами раціональності як до, так і після Різдва Христового.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Абушенко В. Л. Идентичность // Энциклопедия постмодернизма [ред.-сост. Грицанов А. А., Можейко М. А.]. – Мн: Интерпрессервис. Книжный Дом, 2001. – С. 298–301.
2. Архимандрит Евлогий (Пацан). Православное учение о роли разума на пути богопознания: диссертация на соискание ученой степени кандидата богословия – Киев: КДА, 2008. – 159 с.
3. Воробьева С. В. «Тотальность и бесконечное» Э. Левинаса // Энциклопедия постмодернизма [ред.-сост. Грицанов А. А., Можейко М. А.]. – Мн: Интерпрессервис. Книжный Дом, 2001. – С. 837–842.
4. Горных А. А., Грицанов А. А. Деконструкция // Энциклопедия постмодернизма [ред.-сост. Грицанов А. А., Можейко М. А.]. – Мн: «Интерпрессервис. Книжный Дом», 2001. – С. 196–197.
5. Деррида Ж. О грамматологии. – М.: Ad Marginem, 2000. – 540 с.
6. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. – М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1998. – 160 с.
7. Назарчук А. В. Ю. Хабермас и К.-О. Апель: два подхода к обоснованию теории общества в современной немецкой философии // Русский филологический вестник, 1998, № 5. – URL: <http://www.nazarchuk.com/articles/article4.html> (Дата звернення 04.09.2017)
8. Пацан В. О. (Свлогій, архієпископ Новомосковський) Особливості формування постсекулярного простору самовизначення особистості // Актуальные научные исследования в современном мире: IScience.: сборник научных трудов, 2016, Вып. 12 (20), С. 127–132.
9. Преподобный Феодосий Киево-Печерский. Слово святого Федосья игумена Печерского монастыря о вѣре крестьянской і о латыньскоі // Литературное наследие Феодосия Печерского [авт.-сост. Еремин И. П.] / Труды отдела древнерусской литературы Института литературы Академии наук СССР. Т.5. – М. – Л., 1947. – С. 158–184.
10. Святитель Василий Великий. Беседа первая о сотворении человека // Журнал Московской патриархии, 1972, №1, С. 30–38.
11. Чурсанов С. А. Православный персонализм XX века как методологическая основа богословия и гуманитарных исследований в философии культуры: автореферат дисс. на соискание ученой степени канд. филос. наук: 09.00.13. – М., 2007. – 20 с.
12. Ямпольская А.В. Идея бесконечного у Левинаса и Койре // Вопросы философии, 2009, №8. – URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=64&Itemid=52 (Дата обращения 04.09.2017)
13. Blond Ph. Introduction: Theology before philosophy // Post-secular philosophy: Between philosophy and theology. – Routledge, 1998, P. 3–4.
14. Clark Stephen R. L. «How many Selves make me?» in D.Cockburn (Ed.) // «Human Being». – Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
15. Habermas J. Religion ad Rationality: Essays on Reason, God and Modernity – Cambridge, MA: MIT Press, 2002. – 384 p.

16. Lévinas E. Du Sacré au Saint. – Paris: Minuit, 1977. – 183 p.
17. Lévinas E. En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. – Paris: Vrin, 1949. – 336 p.
18. Lévinas E. Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl. – Paris: Alcan, 1930. – 223 p.
19. Levinas E. Totalite et infini: essai sur l'extériorité. – Paris: Le Livre de Poche, 1990. – 346 p.
20. Lévinas E., Petitdemange G., Rolland J. Autrement que savoir. – Paris: Osiris, 1988. – 95 p.
21. O'Neill J. The Poverty of Postmodernism. – London: Routledge, 1994. – 216 p.
22. Patsan V. O. (Atchbishop Eulogius of Novomoskovsk) Spirituality and Rationality: the Ways of Reuniting in the Post-Secular Space of the Personal Self-Knowledge // International Scientific Review, Boston, 2017, №1(32), P. 57–60.

REFERENCES:

1. Abushenko V. L. Identichnost' [The Identity] // Entsiklopediya postmodernizma [red.-sost. Gritsanov A. A., Mozheyko M. A.]. – Mn: Interpresservis. Knizhnyy Dom, 2001. – S. 298–301.
2. Arkhimandrit Evlogiy (Patsan). Pravoslavnoe uchenie o roli razuma na puti bogopoznaniya [The Orthodox teaching on the role of the mind in the way of knowledge]: dissertatsiya na soiskanie uchenoy stepeni kandidata bogosloviya – Kiev: KDA, 2008. – 159 s.
3. Vorob'eva S. V. «Total'nost' i beskonechnoe» E. Levinasa [«Totality and infinite» E. Levinas] // Entsiklopediya postmodernizma [red.-sost. Gritsanov A. A., Mozheyko M. A.]. – Mn: Interpresservis. Knizhnyy Dom, 2001. – S. 837–842.
4. Gornyykh A. A., Gritsanov A. A. Dekonstruktsiya [Deconstruction] // Entsiklopediya postmodernizma [red.-sost. Gritsanov A. A., Mozheyko M. A.]. – Mn: «Interpresservis. Knizhnyy Dom», 2001. – S. 196–197.
5. Derrida Zh. O grammatologii [On grammatologie]. – M.: Ad Marginem, 2000. – 540 s.
6. Liotar Zh.-F. Sostoyanie postmoderna [The postmodern condition]. – M.: Institut eksperimental'noy sotsiologii, SPb.: Aleteyya, 1998. – 160 s.
7. Nazarchuk A. V. Yu. Khabermas i K.-O. Apel': dva podkhoda k obosnovaniyu teorii obshchestva v sovremennoy nemetskoj filosofii [Habermas and K.-A., APEL: two approaches to the study of the theory of society in modern German philosophy] // Russkiy filologicheskii vestnik, 1998, № 5. – URL: <http://www.nazarchuk.com/articles/article4.html> (Accessed 04.09.2017)
8. Patsan V. O. (Yevlohii, arkhiepyiskop Novomoskovskiy) Osoblyvosti formuvannya postsekuliarnoho prostoru samovyznachennia osobystosti [Features of formation of a postsecular society-determination of personality] // Aktual'nye nauchnye issledovaniya v sovremennom mire: IScience.: sbornik nauchnykh trudov, 2016, Vyp.12 (20), S.127–132.
9. Prepodobnyy Feodosiy Kievo-Pecherskiy. Slovo svyatago Fedosa igumena Pecher'skago monastyrya o vbre krest'yanskoy i o latyn'skoi [The word of St. Theodosia Pecherskogo Abbot of the monastery of the faith of the peasant and latinsko] // Literaturnoe nasledie Feodosiya Pecherskogo [avt.-cost. Eremin I. P.] / Trudy otdela drevnerusskoy literatury Instituta literatury Akademii nauk SSSR. T.5. – M. – L., 1947. – S. 158–184.
10. Svyatitel' Vasilii Velikiy. Beseda pervaya o sotvorenii cheloveka [Talk first about the creation of man] // Zhurnal Moskovskoy patriarkhii, 1972, №1, S. 30–38.
11. Chursanov S. A. Pravoslavnyy personalizm XX veka kak metodologicheskaya osnova bogosloviya i gumanitarnykh issledovaniy v filosofii kul'tury [Orthodox personalism of the XX century as a methodological basis of theology and Humanities studies in the philosophy of culture]: avtoreferat diss. na soiskanie uchenoy stepeni kand. filos. nauk: 09.00.13. – M., 2007. – 20 s.
12. Yampol'skaya A. V. Ideya beskonechnogo u Levinasa i Koyre [The idea of the infinite, Levinas and the coir] // Voprosy filosofii, 2009, №8. – URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=64&Itemid=52 (Accessed 04.09.2017)
13. Blond Ph. Introduction: Theology before philosophy // Post-secular philosophy: Between philosophy and theology. – Routledge, 1998, P. 3–4.
14. Clark Stephen R. L. «How many Selves make me?» in D.Cockburn (Ed.) // «Human Being». – Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
15. Habermas J. Religion ad Rationality: Essays on Reason, God and Modernity – Cambridge, MA: MIT Press, 2002. – 384 p.
16. Lévinas E. Du Sacré au Saint. – Paris: Minuit, 1977. – 183 p.
17. Lévinas E. En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. – Paris: Vrin, 1949. – 336 p.

18. Lévinas E. Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl. – Paris: Alcan, 1930. – 223 p.
19. Levinas E. Totalité et infini: essai sur l'extériorité. – Paris: Le Livre de Poche, 1990. – 346 p.
20. Lévinas E., Petitdemange G., Rolland J. Autrement que savoir. – Paris: Osiris, 1988. – 95 p.
21. O'Neill J. The Poverty of Postmodernism. – London: Routledge, 1994. – 216 p.
22. Patsan V. O. (Atchbishop Eulogius of Novomoskovsk) Spirituality and Rationality: the Ways of Reuniting in the Post-Secular Space of the Personal Self-Knowledge // International Scientific Review, Boston, 2017, №1(32), P. 57–60.

Пацан В. А. (Евлогий, архиепископ Новомосковский), кандидат богословия, кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Днепровский национальный университет имени Олеся Гончара (Днепр, Украина), E-mail: ave_logos@i.ua

Философский дискурс современности в поисках подлинности субъектного: эпистемологические предпосылки новооткрытия метафизики личности

Аннотация. В статье устанавливается та траектория отхода от презумпций самоограничения постметафизики, которая была проложена философией позднего постмодернизма при обращении к предельно-коммуникативному опыту; в ходе анализа концепций коммуникативной рациональности, основывающихся на утверждении формально-прагматического – предопределенного нормативными требованиями к речевому действию (Ю. Хабермас) – или трансцендентально-прагматического – заданного априорными условиями аргументации (К.-О. Аппель) – intersубъектного единства, доказывается неосуществимость проявления субъективности как самотождественной на горизонтали межличностной коммуникации, отделенной от ее вертикали; в процессе осмысления этико-феноменологического соотношения горизонтального и вертикального планов интерперсональных коммуникативно-диалогических отношений (Э. Левинас) выявляются границы постижения личностности в установленном им измерении персонально-субъектного самораскрытия, где определение трансцендентности знания как этического восприятия «другого», принимаемого «я» как образ Божий, сочетается с провозглашением отсутствия Бога в человеческой жизни, обосновываемого понятийно-словесной невыразимостью Его Само-сущей Личности.

Ключевые слова: Абсолютно Личностный Бог, человеческая личность, богопознание, богообщение, самопознание человека, межличностные отношения, персонально-субъектная самотождественность.

Patsan V. O. (Archbishop Eulogius of Novomoskovsk), PhD in Theology, PhD in History of Philosophy, Associate Professor of the Department of Philosophy, Oles Honchar Dnipro National University (Dnipro, Ukraine), E-mail: ave_logos@i.ua

The philosophical discourse of contemporaneity in the search for the subject's authenticity: the epistemological premises of rediscovering the personal metaphysics

Abstract. The article reveals the trajectory of the departure from the post-metaphysical presumptions of cognitive self-limitation paved by afterpostmodernism in the course of realizing the ultimate communicative experience; on the base of analyzing the concepts of the communicative rationality based on stating either formal-pragmatic – regulated by the norms of the verbal action – intersubjective consent (J. Habermas) or transcendental-pragmatic – defined by a priori conditions of the argumentation – intersubjective unity (K. O. Appel) the author proves the unattainability of the subject's self-identification on the horizontal of the interpersonal communication separated from its vertical; clarifying the ethic-phenomenological correlation of the vertical and horizontal orientations of the interpersonal communicative-dialog relationship, the study indicates the limits of comprehending the personhood in the established dimension of the personal-subjective self-manifestation where the definition of the transcendence of knowledge as the ethical perception of the Other accepted by the Self as the image of God is connected with the declaration of the absence of Creator in the human existence substantiated by the conceptual-verbal unexpressiveness of His Absolute Personality.

Keywords: Absolutely Personal God, human personality, cognition of God, communication with God, person's self-knowledge, interpersonal relationship, personal-subjective self-identity.

Осетрова О. О.,доктор філософських наук, професор,
завідувач кафедри соціальної роботиДніпровського національного університету імені Олеся Гончара
(Дніпро, Україна)**НАСИЛЬСТВО ТА ТЕРОРИЗМ: ПРАКТИКА
СОЦІАЛЬНОЇ РОБОТИ Й ФІЛОСОФСЬКА РЕФЛЕКСІЯ**

Анотація. У статті висвітлюються питання, пов'язані з природою феноменів насильства, насильства в сім'ї, тероризму, актуальні й поширені в сучасному житті. Акцентується увага на спрямованості діяльності соціального працівника на боротьбу з насильством у сім'ї. Розкривається зв'язок між практичною соціальною роботою з подолання насильства в сім'ї та філософською рефлексією. Аналізуються погляди Ж. Бодрієра.

Ключові слова: насильство, насильство в сім'ї, терор, тероризм, терористичний акт, страх.

Життя сучасної людини розгортається у площині, сповненій численних ризиків, які примножуються кризовими станами, що просякають, на жаль, усі сфери людської життєдіяльності – економічну, соціальну, культурну, духовну тощо. Серед зазначених ризиків виділю найсуттєвіші, з моєї точки зору, за своїм впливом на свідомість та підсвідоме як сучасної людини, так і суспільства й держави в цілому:

1) великий обсяг та обіг інформації, що провокує невротизацію особистості нашого часу;

2) зростання відчуженості й самотності, за яких:

а) спостерігається розрив міжособистісних зв'язків;

б) порушується цілісність індивіда;

в) розвивається герметизм (герметик-мовчальник – термін, що широко застосовувався данським мислителем ХІХ ст. С. К'єркегором, котрий заклав теоретичні основи екзистенціалізму та психоаналізу), що сприяє звуженню (і навіть зведенню якщо не до 0, то – до мінімуму) комунікативних контактів людини з Іншим (Іншими);

3) загострення стану аномії, за якого зовнішні – соціальні – регулятори припиняють виконувати свої функції, у зв'язку з чим людські прагнення починають розгортатися без обмежувань;

4) актуалізація агресивності, спалахи та прояви якої можуть набувати загрозливого характеру для життя й спокою людей.

У свою чергу, аномія та відчуженість сприяють загостренню почуття страху, який може трансформуватися у справжній жах, котрий знищує людину як Особистість. Людська істота задля свого подальшого виживання потребує здолаття, переборення страху. При цьому слід пам'ятати, що страх являє собою емоцію, викликану ситуацією, яка загрожують спокою й безпеці людини. Одними ж з реакцій людини на страх / жах перед втратою спокою й безпеки, що виник внаслідок певних дій (насамперед, насильницьких), можуть виступати *насильство* та *терор*.

При цьому, якщо ми спробуємо відстежити перебіг актів «домашнього терору» та масштабних терористичних актів, то помітимо закономірність, котра полягає в тому, що найбільший їх відсоток припадає, як правило, на мегаполіси. Це можна пояснити наступним чином:

1) сім'я у місті більш ізольована від зовнішнього оточення, що перереймається передусім власними проблемами; тому «домашній терор» перетворився на звичне для байдужих сусідів явище;

2) масштабні ж терористичні акти переважно спрямовуються на нанесення

шкоди якнайбільшій кількості людей.

На жаль, криза в системі цінностей позначилася і на сім'ї, у зв'язку з чим насильство сьогодні є поширеним соціальним явищем. Зі свого боку, тероризм – поширений в умовах сучасності соціальний феномен. Обидва спрямовані проти цінності людського життя, у зв'язку з чим, становлячи серйозну загрозу для суспільства й держави, потребують особливої дослідницької уваги в силу свого руйнівного характеру.

Дослідження феноменів насильства й тероризму завжди актуалізувалися в кризові періоди існування людства та у перехідні епохи розвитку суспільства, що детерміновано сплесками терористичних актів у зазначений час. У вивчення природи *насильства* зробили внесок такі дослідники, як А. Бандура, Дж. Доллард, Е. Дюркгайм, Д. Еліот, Ч. Ломброзо, Д. Річардсон, І. Бех, О. Кочемировська, Ю. Онишко та ін. Безпосередньо, феномен *насильства в сім'ї* аналізується в працях Т. Сафонові, І. Фурманова, В. Бондаровської, І. Звереві, Н. Максимові та ін. У свою чергу, дослідженню природи *тероризму* присвячені праці таких мислителів і учених, як А. Камю, Ж. Бодріяр; В. Амелін, Р. Жаккар, Д. Ольшанський, Ю. Перфильєв, Л. Преснякова та ін.

Актуальність зазначеної у темі проблематики зумовлюється тим, що феномени насильства й тероризму потребують свого усвідомлення з метою подальшої розробки таких соціальних регуляторів, які б превентивно впливали на зниження показників насильства в сім'ї й відповідно – на покращення сімейного клімату, а також, як мінімум, на обмеження поширення терористичної діяльності в умовах сучасних реалій існування людини, суспільства й держави.

У зв'язку із зазначеним **основну мету** даної статті складає аналіз феноменів насильства й насильства в сім'ї, терору та тероризму, що безпосередньо буде проводитися в екзистенціальному ключі з урахуванням психологічного та психоаналітичного аспектів. Дана мета обумовила постановку наступних завдань:

- 1) дати загальну характеристику феноменів насильства й насильства в сім'ї, терору й тероризму;
- 2) простежити зв'язок між практичною соціальною роботою з подолання насильства в сім'ї та філософською рефлексією, спрямованою на осмислення природи тероризму з метою запобігання його проявів;
- 3) проаналізувати погляди Ж. Бодрієра на проблему тероризму;
- 4) зробити висновки;
- 5) окреслити перспективи подальшого дослідження проблематики насильства та тероризму в сучасному світі.

Базою для написання даної статті, зокрема, слугують філософські твори Ж. Бодрієра.

У термінологічно-понятійному словнику «Соціальна політика і соціальна робота» М. Ф. Головатого та М. Б. Панасюка містяться дефініції термінів, ключових для даного дослідження, які потребують свого аналізу.

1. «Насильство – 1) невинуваті, несправедливе використання сили для вирішення певних соціальних завдань...; 2) примус (дія), до якого вдається індивід чи група для досягнення поставлених цілей і який пов'язаний із прямим заподіянням фізичного, психічного чи морального збитку іншій особі чи погрозою такого заподіяння» [2, с. 264].

Слід відзначити, що причини насильства коріняться в таких людських якостях, притаманних «агресору», як:

- 1) духовна нерозвиненість особи;
- 2) наявність хибних моральних та світоглядних установ у житті;
- 3) нездатність «агресора» до конструктивного співіснування з Іншими у спільному полі;
- 4) нездатність протистояти тиску життєвих обставин та соціальних проблем;

5) відсутність життєвих перспектив.

У своїй сукупності зазначені моменти породжують й посилюють в особі втому й дратівливість, що знаходить свій зовнішній прояв у насильницьких діях.

Важливо усвідомлювати, що насилля завжди має наслідки для трьох сторін:

1) самого агресора;

2) постраждалих від агресії;

3) суспільства, адже насилля позначається на загальному стані суспільного здоров'я, росту злочинності та економічному добробуті (йдеться про витрати на спеціальній профілактичні заходи для злочинців і постраждалих). Зазначені речі чітко простежуються у випадках *насилля в сім'ї*.

2. «Насилство у сім'ї – форма деструктивної соціальної взаємодії в сім'ї, що відображає її загальне неблагополуччя і порушення в ціннісно-нормативній сфері індивідів; емоційне, фізичне чи сексуальне насилство, яке свідомо чи несвідомо чинять щодо членів родини чи інших домочадців» [2, с. 264].

Насилство у сім'ї – це чинник та індикатор соціального ризику. Його подолання та профілактика перебувають у компетенції органів внутрішніх справ, служб у справах дітей, органів опіки і піклування, центрів соціальних служб для сім'ї, дітей та молоді, кризових та реабілітаційних центрів, органів місцевого самоврядування тощо.

Головна ж функція у зазначеній діяльності припадає на соціального працівника, безумовно, як члена мультидисциплінарної команди. Однак саме соціальний працівник координує необхідні у кожному конкретному випадку спеціальні заходи щодо подолання насилства в сім'ї.

Діяльність соціального працівника спрямована на відновлення гармонійної духовної атмосфери сімейної злагоди, подолання страху за життя потерпілих та повернення до життя самих «агресорів», які є одночасно і катами для інших, і жертвами самих себе.

На жаль, бажання «сіяти страх», притаманне агресивній особі, з одного боку, та бажання позбутися власного страху в потерпілому, з іншого, можуть наслідком своїм мати вихід на новий етап насильницьких дій, які набувають масштабного розмаху й переходять на державний рівень. Тут вже соціальний працівник достатньою мірою безсилий. А проблема має розв'язуватися на державному рівні із застосуванням, зокрема, сил армії. Мова йде про терористичні акти. Розглянемо наступні важливі дефініції.

3. «Терор (від лат. *terror* – страх, жах) – політика залякування, насилля, нагання страху, розправа з політичними (іншими) противниками, у т. ч. їх фізичне знищення, особлива форма політичного насилля що характеризується жорстокістю, цілеспрямованістю і вдаваною ефективністю» [2, с. 439].

4. «Тероризм – політика і практика терору: сукупність особливо жорстоких форм і засобів політичного та фізичного насилства, до яких вдаються терористи для досягнення своїх цілей» [2, с. 439 – 440].

Іншими словами, основу тероризму утворюють насилля й страх. Тобто: розвиток насилля й неможливість його вчасному запобіганню й попередженню містить у собі ризик трансформації його на тероризм, особливо якщо взяти до уваги, що тероризм – це не тільки політика, алей практика терору.

Загальновідомим є той факт, що протягом історії людства до тероризму активно вдавалися як до засобу політичної боротьби як світські, так і церковні діячі, застосовуючи його проти сильного (чи популярного) супротивника.

Цікаво, що французький мислитель ХХ ст. Ж. Бодріяр на питання: «Навіщо існує тероризм?» відповів: «... для того, щоб служити різновидом насильницького звільнення від напруження в соціальному полі» [1, с. 111] (переклад мій – О. О.). Зазначене напруження найбільшою мірою має свій прояв саме у містах, а не селах, життя в яких позначається достатньо високою згуртованістю осіб.

Французький інтелектуал сприймав і насилля, і тероризм *не як подію*, а навпаки, як *відсутність події*, котра набуває *форми вибуху*, спрямованого всередину. Іншими словами, Ж. Бодріяр веде мову про наступні соціальні феномени:

1) *вибух порожнечі* (Ж. Бодріяр вів мову про політичну порожнечу, котра не має нічого спільного зі злобою певної групи людей);

2) *мовчання історії*, що не має нічого спільного з психологічним заглушенням індивідуумів;

3) байдужість;

4) безмовність.

Звідси, Ж. Бодріяр робить наступний висновок: «Таким образом, терроризм не есть какой-то иррациональный эпизод нашей общественной жизни: ему присуща четкая логика ускорения в пустоте» [1, с. 113]. – Зазначена риса, на думку французького мислителя, являє собою різновид логіки, з яким пов'язаний тероризм.. Інший різновид логіки тероризму, з його точки зору, складає ініціативна переміна ролей, згідно з якою, зокрема, глядачі перетворюються на акторів, втрачаючи інертність глядача та набуваючи активності головної дієвої особи. Парадокс тут, за Ж. Бодріаром, полягає в тому, що саме таким чином матеріалізується сучасна гіперсоціальність, для якої властиве прийняття участі в чомусь.

Під гіперсоціальністю слід розуміти сукупність умов, за яких імітація чи відтворення соціальності заступають саму соціальність. Соціальна реальність підпадає під сумнів і знак запитання. Кульмінацією ж цього процесу стає смерть значення, зокрема, соціального, тобто зникнення соціального в постісторії.

Іншими словами: йдеться безпосередньо про зникнення межі між реальністю та ілюзією. Між іншим, саме в цій площині можуть зароджуватися агресивні / аутоагресивні (насилницькі) потяги, які можуть трансформуватися в терористичні тенденції людини, котра перебуває під впливом підсвідомого страху смерті. Перебування людини в зазначеному пограничному стані – між реальністю та ілюзією, між життям та смертю, – як правило, супроводжуються роздумами про власні права: «право на життя» та «право на смерть». З цього приводу Ж. Бодріяр відзначив: «“Право на жизнь” заставляет трепетать все набожные души до того момента, пока из него не выводят логически право на смерть, после чего его абсурдность становится очевидной» [1, с. 128].

У свою чергу, «право на смерть» відкриває перед людиною дозвіл на насильство. Однак кожний має пам'ятати, що в кінцевому результаті насильство **завжди**:

1) носить деструктивний, руйнівний характер;

2) сприяє деморалізації особистості;

3) перешкоджає прогресивному поступу суспільства.

При цьому кожному громадянину слід усвідомити, що злагода й ступінь розвитку в суспільстві безпосередньо залежить від гармонійності розвитку людини, починаючи з моменту її народження. І на цьому шляху неперевершеного значення набуває дитинство, оскільки саме в цей період закладаються підвалини життєвих орієнтирів та започатковуються ключові настанови, визначальні для розгортання практичної життєдіяльності особи в середовищі собі подібних. Адже дитинство – це час, коли засвоюються моральні настанови та правила поведінки індивіда. Чим суворіше й принциповіше були правила гри й масштаби дитячого розвитку, тим тісніше пов'язана з ними совість і тим складніше зробити прорив до зрілої мультиполярної форми психічної переробки смислів і соціальних стосунків. Чим більш зрілими були батьки й менш жорсткими були їхні мірки, тим простіше дитині зробити крок до більш зрілої совісті. У цілому, здорова сім'я, з методів виховання якої насильство виключене, – це запорака існування здорового суспільства.

Зі свого боку, розвиток міста, сприяючи поширенню порожнечі, відчуженості та агресії, провокує тероризм, до якого схильна відірвана від реальності та занурена в ілюзію свідомість і підсвідомість, що прагне здолати страх, який породжує

натомість агресію як захисний механізм.

Однак з давніх-давен Україна славилася толерантністю, гуманністю та лагідністю у взаємостосунках, про що свідчить шанобливе ставлення до жінки-берегині, до дитини, до старості, сповненої мудрості. Настав час використати власний історичний досвід з метою самовдосконалення та підвищення рівня соціальної злагоди.

Таким чином, будь-який вид насилля, зокрема, будь-який прояв насильства в сім'ї, що обов'язково супроводжується страхом Людини, є деструктивним актом, який має незворотній вплив на свідомість і підсвідомість як конкретного індивіда, так і колективну свідомість і несвідоме.

У випадку з актом насильства над окремою людиною чи в межах конкретної сім'ї важливу превентивну місію виконує соціальний працівник. У випадку ж з терористичними актами превентивні заходи мають програмуватися й виконуватися на державному рівні.

При цьому слід усвідомити, що подоланню насилля в суспільстві має сприяти не тільки практика соціального працівника, яка ґрунтується на конкретних технологіях соціальної роботи, але й філософська рефлексія щодо природи феноменів насилля й тероризму. Адже філософія покликана висвітлити загальну картину цього багатогранного соціального явища в усій її цілісності, що й дозволить побачити та розробити превентивні заходи з його подолання в суспільстві. При цьому для зазначеного усвідомлення практичний досвід соціальної роботи є безцінним.

Перспективи. Дана стаття послужить підґрунтям у подальшій науковій роботі у сфері дослідження:

- 1) феноменів насилля й насильства в сім'ї з метою пошуків нових дієвих механізмів соціальної роботи щодо їх запобігання й профілактики;
- 2) феномену тероризму у площині юридичної психології, психоаналізу та філософії;
- 3) психологічних особливостей постаті насильника / терориста.

Дослідження зазначених аспектів за свою мету має розробку превентивних засобів як протидію терористичній діяльності.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла [Текст] / Ж. Бодрийяр. – 2-е изд. – М.: Добросвет, КДУ, 2006. – 258 с.
2. Головатий М.Ф. Соціальна політика і соціальна робота: Термінологічно-понятійний словник [Текст] / М.Ф. Головатий, М.Б. Панасюк. – К.: МАУП, 2005. – 560 с.

REFERENCES:

1. Bodriyar J. Prozrachnost zla [Transparency of evil]. – 2-e izd. – M.: Dobrosvet, KDU, 2006. – 258 s.
2. Holovaty M. F., Panasiuk M. B. Sotsialna polityka i sotsialna robota: Terminolochichno-poniatiinyi slovnyk [Social policy and social work: terminology-conceptual dictionary]. – K.: MAUP, 2005. – 560 s.

Осетрова О. А., доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социальной работы Днепропетровского национального университета имени Олеся Гончара (Днепро, Украина).

Насилие и терроризм: практика социальной работы и философская рефлексия.

Аннотация. В статье освещаются вопросы, связанные с природой и особенностями феноменов насилия, насилия в семье, терроризма. Делается акцент на том, что насилие всегда носит деструктивный характер. Анализируются взгляды Ж. Бодрийяра, которые непосредственно позволяют приблизиться к осознанию специфических особенностей терроризма как социального явления.

Ключевые слова: насилие, насилие в семье, террор, терроризм, террористический акт, страх.

Osetrova O. O., doctor of philosophical sciences, full professor, Head of the Department of

Social Work Oles Honchar Dnipropetrovsk National University(Dnipro, Ukraine).

Violence and terrorism: the practice of social work and philosophical reflection.

Abstract. *The paper highlights issues related to the nature and features of phenomena of violence, domestic violence, terrorism, expired and common in the modern.*

Noted that the violence has implications for the three parties: the very aggressor, victims of anemia and society. Emphasis is placed on the fact that violence is always destructive, contributes to the demoralization of the individual, prevents the progressive development of the community. Can be traced relationship between the violence and terrorism.

Emphasizes attention to the direction of social worker at the fight against domestic violence. Opens link between the practical social work to overcome domestic violence and philosophical reflection aimed at the understanding of nature of terrorism in order to prevent and prevention of his appearances.

Analyzed J. Baudrillard's outlooks that directly allow you to come close to the realization of specific features of terrorism, as a social phenomena.

French intellectual perceived and violence, and terrorism not as event, and vice versa, as the lack of events, which takes the form of explosion directed inside. The following the J. Baudrillard, emphasizes attention to these social phenomena as an explosion of emptiness, silence history, indifference, silence.

Keywords: *violence, domestic violence, terror, terrorism, act of terrorism, fear.*

УДК 165.43

Павленко И. В.,

кандидат философских наук, доцент кафедры философии
Днепропетровского национального университета имени Олеся Гончара
(Днипро, Украина), E-mail: abissum0@gmail.com

**ЛЕКТОН СТОИКОВ КАК ФИЛОСОФСКАЯ
И ЛОГИКО-СЕМАНТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА**

Аннотация. *Рассматривается понятие стоического лектон в отношении к языку и проблеме формирования смысла в языковых контекстах. Лектон выступает в качестве важнейшей эпистемологической категории и является не только свойством мыслей или высказываний, но также специфическим смысловым объектом, имеющим собственные свойства. Анализируется представление о стоическом лектон как семантической структуре в связи с современными исследованиями в области философии языка.*

Ключевые слова: *стоицизм, лектон, смысл, значение, контекст, язык, семантика.*

Целью предлагаемой статьи является реконструкция логико-семантического содержания стоического лектон, этимологический анализ понятия и описание проблем, возникающих при установлении предметной области данного концепта.

Философия Древней Стои относительно редко становится предметом рассмотрения отечественных философов, включая также и советский период, что отчасти обусловлено отсутствием качественного первоисточника, каковым давно уже принято считать издание И. фон Арнима «Фрагменты ранних стоиков» [19].

В 1998–2010 гг. было осуществлено издание труда И. фон Арнима на русском языке в переводе А. А. Столярова, которое можно рассматривать как основной источник для отечественного читателя. Тем не менее, исследование философии Древней Стои находится у нас в зачаточном состоянии, особенно это касается изучения логической и эпистемологической проблематики стоиков.

Лектон (λεκτόν) относится к наиболее интересным и перспективным проблемам философии стоиков в связи с современными логико-семантическими и лингвистическими штудиями. Среди исследований этого вопроса можно выделить работы Лосева А. Ф. [3; 4; 5], Столяров А. А. [7; 9], Степановой А. С. [8], а из переводной литературы – фундаментальное исследование М. Поленца [6].

Однако эти работы лишь малая часть исследований, посвященных философии ранней Стои. Одним из первых авторов, оставивших свой след в этой области

был Э. Целлер [20], который выступил с анализом стоического *λεκτον*. Последнее определяется в качестве чего-то, что произносится, выражается словами (uttered) и является посредством этого субстанцией мысли (substance of thought): «...мысль относится к себе как *определенное нечто* (distinct something), отличное от того объекта, который она представляет, от звука, который ее выражает и от акта мышления, который ее производит» [20, с. 92]. Целлер отмечает, что стоики не признают материальности за некоторыми вещами, среди которых выделяются абсурд, пустое пространство, место, время и выражение (expression), которое Целлер и полагает самым *λεκτόν*. [20, с. 132].

Современный этап в изучении *λεκτον* связан с работами Б. Мейтса [17] и М. Фреде [14; 15], которые произвели реконструкцию логического учения стоиков и указали на оригинальность стоической семантики и ее связь с современными логическими исследованиями. Так, анализируя понятие *λεκτον*, М. Фреде пишет, что с точки зрения стоиков пропозициональные термы не обладают бытием, но есть только *lekta*, нечто, не имеющее собственного класса и самостоятельного существования. [15, с. 223].

Столяров А. А. отмечает, что за последние десятилетия наметилась тенденция рассматривать стоическую доктрину не просто как систему, но как «разверстку» последовательного приложения «категорий». К различным областям сущего в физике и этике, а к понятиям – в логике. Этот взгляд был доведен до последних пределов М. Форшнером [13], представившим стоическое учение в виде некоей «гиперсистемы», где буквально каждому «выступу» одной теории соответствует «углубление» другой. [7, с. 25]. Этот подход представляется наиболее перспективным, которого мы и станем придерживаться в ходе дальнейшего изложения.

Различные интерпретации стоического *λεκτον* предлагаются современными авторами. Так J. Annas ставит по сути знак равенства между *λεκτον* и логической *пропозицией* (proposition or *lekton*) [10, с. 90]. С. Imbert связывает *λεκτον* с т.н. *риторической функцией*, которая выражается при произнесении (*lekta*) в контекстах представлений (*phantasta*) [16, с. 187–188].

Терминология Древней Стои не очень активно используется в современных философских текстах, если, конечно, последние не посвящены исследованию самой античной философии. Особенно это касается гносеологической терминологии стоиков. Например, *προλήψις*, *φαντασία*, *συνκατάθεσις*, *κατάληξις* – важнейший смысловой ряд Зенона, описывающий наше познание, из которого часто упоминают лишь фантазию, да и то совсем в ином значении. Слову *λεκτον* (*λεκτόν*), изобретенному Зеноном, повезло больше. Оно настолько странное, дикийвинное и неоднозначное, что его просто невозможно оставить без внимания.

Этимология лектон. Несмотря на сложности в интерпретации *λεκτον*, мы, похоже, хорошо понимаем этимологию данного слова. Она восходит к глаголу *λέγω* (*λέγω*), имеющего две основные группы значений: *λέγω* – собирать, набирать, выбирать; и *λέγω* – говорить, рассказывать; означать, значить, подразумевать; именовать. Ко второй группе значений относятся многочисленные дериваты, имеющие философский и научный характер, например:

- *λέξις* – речь; дериват от *λέγω*;
- *λόγος*, *ὁ* – слово, речь и пр.;
- *λεκτός* – могущий быть сказанным, выразимый; *οὔτε λεκτός οὔτε πιστός* – невыразимый и невообразимый (Аристофан);
- *λεκτά*, *τά* – номинальные вещи, существующие в мысли и слове.

Характерны переводы слова *λεκτον* на другие языки: нем. и англ. *Expression* – выражение, выразительность; франц. *exprimable* – доступный выражению; то, что может быть выражено. По оценке А. Ф. Лосева именно французский перевод ближе всего к греческому оригиналу. О переводе *λεκτον* на русский язык будет сказано ниже.

Экспликация проблемы. В структуре знака можно выделить постоянно присутствующую двойственность (дуализм), которая, собственно, и мешает создать полноценную и адекватную ожиданиям общую теорию знака. Сегодня подобные теории имеются только в частных науках, каждая из которых создает свой вид семиотических описаний, исходя из специфики материала с которым имеет дело. Необходимо рассмотреть эту двойственность и указать на источник ее возникновения.

Возможно, указанная дуальность, это наиболее очевидная и старая проблема, с которой сталкивается семиотика на всех этапах своего развития, проблема, истоки которой можно обнаружить еще в античной науке и философии. Здесь можно с уверенностью указать на традицию Академии и на школу стоиков.

В частности Платон обращал внимание на присутствие идеального начала в любой вещи (феномене); тем более это касается знаков, каждый из которых имеет собственную идеальную (ментальную, культурную) историю. По существу, Платон предвосхищает знаменитый треугольник отнесения Огдена – Ричардса, где отчетливо угадывается также и четвертый, собственно платонический, компонент – объективно существующая идея, нематериальная часть знака, которая воплощается как в его материальном теле, так и в понимании и использовании знака его носителем – субъектом. Изначально простая и естественная дуальная схема: *вещь* – *знак* значительно усложняется, включая в себя два новых компонента – *идею* и *мысль*, ментальный образ вещи.

В платонизме вещь обладает существованием лишь потому, что воплощает собой идею; мысль также истинна не сама по себе и не потому что скользит по поверхности вещи, воспринимая ее внешнюю форму или манипулируя с ней, но потому, что прозревает (про-мышляет) идею, благодаря которой вещь имеет свое бытие. Поэтому и знаки, которыми оперирует субъект, лишь постольку связаны с вещью поистине и вообще что-либо значат, поскольку их значение и смысл, указывая на вещь, выражают ее идею.

Стоики разработали собственную модель структуры семиозиса, включающую в себя три компонента. Согласно стоикам: «11. <...> неразрывно связаны три вещи: обозначаемое, обозначающее и реальный предмет (τὸ σημαίνμενον καὶ τὸ σημαῖνον καὶ τὸ τυγχάνον). Обозначающим, как правило, бывает слово (φωνή), например «Дион». 12. Обозначаемое – та [смысловая] предметность, выявляемая в слове, которую мы воспринимаем как установившуюся в нашем сознании (διάνοια) и которую не воспринимают варвары, хотя они и слышат слово. Наконец, реальный предмет – это внешний объект (τὸ ἐκτὸς ὑποκείμενον), например, сам Дион. Из трех перечисленных элементов два телесны – слово и реальный предмет, а один бестелесен – это обозначаемая смысловая предметность, или «лектон» <...>» [9, с. 82].

Если дополнить эту трехчастную схему (как это сделал Хейман Штейнталь [5, с. 97]: *обозначаемая вещь* – *знак* – *лектон* самой продуктивной мыслью о вещи, субъектом, использующим знаки, то мы получим все ту же платоновскую четырехчастную структуру процесса семиозиса, хотя и в иной интерпретации. Здесь двум телесным компонентам:

1. Звук, слово, знак [ἡ φωνή; τὸ σημεῖον].
2. Вещь, основа, субстрат [τὸ ἐκτὸς ὑποκείμενον; τὸ ὑλάρχον] симметрично противостоят два бестелесных:
3. Мысль, представление, понимание [ἔννοια, ἡ].
4. Лектон [τὸ λεκτόν; τὸ σημαίνμενον; τὸ πρᾶγμα].

Здесь мысль не просто приобщается к идее, но сама создает и знак и лектон, которые выступают двумя формами смысловой трансформации означаемого. *Лектон стоиков* – достаточно ёмкая новация, термин, обозначающий условный, смысловой объект, обладающий своими особыми характеристиками. Конеч-

но, лектон – условный аналог платоновской идеи, с той огромной разницей, что лектон не только не является первичным по отношению к вещи, но и безразлично к ней, не оказывает воздействия на вещь, но неким образом *высказывает* вещь, *выражает* ее.

На отличие лектона стоиков от платоновских идей указывал А. Ф. Лосев, в той или иной форме это различие рассматривается и в современных исследованиях: «В отличие от прикованного к вещи платоновского имени лектон стоиков, как родственник пустоты, как не-сущее, не испытывает на себе воздействия вещи, в этом смысле он оказывается по ту сторону ее владений, в плоскости безразличного» [1, с. 34]. Таким образом: *лектон меоничен и неуловим*.

Часто используемое определение: лектон – смысловая предметность звучит научно и современно, но является лишь метафорой, также как, например, *топосы мысли, пространство смысла* или *горизонты коммуникации*. Один из модных современных оксюморонов, являющийся формой звукоподражания (с позиции Д. Остина).

Более строгую формулировку стремится дать А. А. Столяров: Лектон есть *констатирующий* или *корреспондирующий* смысл, который указывает на денотат, раскрывает его значение, но не оказывает на него никакого воздействия. [9, с. 83].

В классификации лектон выделяют полный (*αὐτοτελής*) и неполный (*ἐλλειπής*) (Поленц), поскольку лектон свойственен скорее не словам, но предложениям. Так лектон *пишет* является неполным по сравнению с лектоном *Сократ пишет*. Развернутую классификацию лектон дает А. А. Столяров, называя:

Лектон – незаконченный (неполный, ἐλλειπής) – субъект (ὀρθή πτῶσις) и предикат (κατηγορία).

Лектон – законченный (полный, αὐτοτελής)

1. Высказывание (*ᾄξιωμα*).

1.1. *Высказывание* (*ᾄξιωμα*) – простое (*ἀπλοῦν*): определенное («Платон любит Диона»), среднее, неопределенное.

1.2. *Высказывание* (*ᾄξιωμα*) – не простое (*οὐχ ἀπλοῦν*): имплицативное, субимплицативное (поскольку – *ἐπεὶ*), конъюнктивное, дизъюнктивное.

2. Вопрос, повеление, клятва, мольба, пожелание, предположение, обращение, мнимое высказывание (Например, «Прекрасен Парфенон!»).

Стоическое представление о лектоне ставит перед исследователем ряд вопросов, имеющих непосредственное отношение к современной философии языка и логико-семантической проблематике.

1. *Лектон – прототип всех смысловых объектов?* Например, *вещь в себе* – лектон или нет? Вымышленные персонажи художественной литературы, майнонгианские вещи (предметность), вещи и события прошлого и будущего, сновидческие образы, категории науки и философии – все это имеет отношение к лектону? В свете вышесказанного ответ на эти вопросы должен быть утвердительным. Все возможные (все мыслимые) смысловые объекты или всё, что мы способны наделять смыслом является лектоном.

2. *Равно ли лектон значению и смыслу?* У Лосева, «Лектон – это *чистый смысл*, а физический предмет есть та или иная *телесная субстанция*, с которой лектон соотнесено, но само по себе оно вовсе не есть какая-нибудь субстанция, ни телесная, ни духовная. Вещь есть нечто физическое; но и мысли о вещи, находящейся в вещественной душе, тоже есть вещь <...> обозначение вещи при помощи той или иной категории, или отношение категорем вещи, – это есть уже лектон. Всякое приписывание чему-нибудь смысла – это обязательно уже есть приписывание соответствующего лектона» [5, с. 101]. Ответ на данный вопрос также должен быть утвердительным с тем лишь уточнением, что лектон есть не смысл сам по себе, но лишь тот смысл, который может быть выражен. Но и само выражение смысла также не есть лектон и это принципиально важно. Лектон – это не просто

нечто высказанное или выраженное, поскольку высказывание есть нечто физическое.

3. *Описание лектон само есть лектон?* Возможен ли *мета-лектон* или иерархия лектонов, их соподчинение? Какова связь с иерархией мыслительных форм? Возможна ли классификация и систематизация лектонов? Ответ – да. Более того, такая классификация была бы полным описанием всех доступных человеку смыслов.

4. Совпадают ли понятия лектона и *внутренней формы слова* (языка) у гумбольдтианцев и *предметная форма слова* у Г. Шпета. На это сходство обращал внимание Хейман Штейнталь. Но если у современных авторов речь идет о языке и семиотике, то у стоиков их учение о лектон есть начало онтологии, причем, весьма оригинальной: «У стоиков же это учение о лектон, да и вся логика, все языкознание, было только началом весьма импозантного систематического учения о бытии вообще» [5, с. 98]. Ответ – да. Это не означает, что лектон и внутренняя форма слова – это одно и то же. Речь скорее идет о некоем смысловом соответствии, внутреннем сродстве, изоморфизме.

5. *Лектон и референция.* Вопрос о случайной надписи (муравей, случайно сделавший надпись на песке). Есть ли она лектон? Возможно ли лектон, не осуществляющее никакой референции. Или осуществляющее ее без прагматического намерения говорящего (пишущего). Этот вопрос является весьма спорным и ответ на него зависит от методологических установок исследователя. Приверженец Платона скорее всего ответит на него утвердительно, в отличие от скептика или номиналиста.

6. Является ли лектон стоиков – адиафорой (*τά ἀδιάφορα*), то есть этически безразличной вещью? В контексте стоической доктрины ответ должен быть утвердительным, поскольку смысл сам по себе, равно как и его выражение не имеет у стоиков этической интерпретации и связан скорее с логико-семантическим и лингвистическим пониманием. Здесь можно привести высказывание Диогена Лаэртция, наиболее емко выражающее суть вопроса: «Высказывать, произносить – тоже вещи разные: произносятся (*προφέρονται*) звуки, а высказываются (*λεγόνται*) вещи (предметности – *πράγματα*), которые и являются выражаемыми смыслами (*τα λεκτά*)» [2, с. 264].

Таким образом: 1) лектон есть нечто обозначаемое в осмысленной речи; 2) лектон всегда бестелесно; 3) может быть ложным или истинным, но это для него не важно. Например, собака видит вещь, имеет психический образ вещи, издает звук, относящийся к вещи, при этом ее понимают другие собаки, вопрос: имеет ли собака лектон? Мы не знаем в точности, как именно мыслит собака, но если только она способна подразумевать в своем «гав» некий объект, которого уже или еще нет или же объект, которого *никогда* не было (золотая гора или собака с крыльями), то она обладает лектон.

Особо следует отметить социальный характер лектон. Лектон выражается в предложении, которое благодаря ему *понимают*. Я говорю «этот предмет есть кошка» и это понятно в силу наличия лектон. Но если *именно этот* предмет не является кошкой, то первое предложение будет не истинным, но это безразлично для лектон, мы все равно понимаем, о чем идет речь. Другой пример с высказыванием «сейчас день». Оно само по себе не истинно, и не ложно, но может быть и тем и другим. Но независимо от истинности или ложности, это высказывание что-то значит. Так можно говорить о любой нелепости, но если вам понятно, что это нелепость, то вы поняли его смысл (*τὸ βλῖτυρί*). Лектон есть такой смысл предмета, который фиксируется вне всякой истинности или ложности.

Итак, лектон не вещь, не мысль и не идея. Возможно, это тот самый неуловимый и вездесущий компонент знака, который ускользает из сетей аналитиков и редукционистов, делает невозможным строгое, исчерпывающее описание и опре-

деление знака как чего-то совершенно объективного. Нечто несуществующее «на самом деле», но принципиальное для понимания процесса означивания – вот что такое лектон. Поэтому в стоической схеме семиозиса самой непроясненной является связь лектона с вещью, между которыми несомненно имеется соответствие и даже определенное сходство, однако последнее может восприниматься как относительно случайное и необязательное (безразличное).

Такое впечатление вовсе не является обманчивым, поскольку лектон относительно автономно от всех прочих компонентов семиозиса и может обладать собственными характеристиками, равно как и собственным бытием. Например, лектон может существовать и после бытия вещи, в ситуациях, когда вещь была разрушена, исчезла и т.п. Так, до сего дня существует лектон имени «Сократ», конечно, отличающийся от пожилого афинянина, жившего в V в до н.э.

С этой позиции мы окружаем себя не столько знаками, сколько именно лектонами, который и составляют условный, идеальный слой нашей культуры и основу гуманитарного знания. Поэтому нам нужна не столько общая теория знака, сколько общая теория лектона. Нетрудно усмотреть сходство между лектоном стоиков и *so-sein* А. Майнонга (1853–1920), ведь можно говорить о лектоне «золотой горы», лектоне кентавра, Пегаса, лектоне Шерлока Холмса или лектоне круглого квадрата.

Пресловутый «пятый элемент», quinta-essentia гуманитарного знания как раз и состоит в условности и даже ничтожности материальной формы знака и особой насыщенности его идеальной формы. В некоторых случаях эти формы меняются местами и тогда мы наблюдаем гипертрофированную материальность, потерявшую свой исходный смысл, свой лектон, например, циклопические памятники давно прошедших эпох.

Теория А. Майнонга пытается связать подобные представления о почти не существующем, но так или иначе важном смысловом объекте с современными психологическими теориями и представлениями.

Лектон как смысл высказываемой предметности находится за пределами утверждения о бытии или небытии. Бытие у стоиков – лишь то, что реально действует и испытывает воздействия. Но таблица умножения не действует на предметы и не испытывает воздействий. Но нельзя сказать, что таблица умножения вовсе не имеет никакого бытия, совсем никак не существует.

Также о лектоне нельзя сказать, что он просто существует или просто не существует. Лектон не физика, ни физиология, ни логика, ни психология, не истина и не ложь, не бытие и не небытие. *Лектон есть смысл обозначаемой предметности в слове* [5, с. 106]; «Стоическое лектон формулируется так, чтобы именно отразить все мельчайшие оттенки языка и речи в виде определенной смысловой структуры» [5, с. 112]. Не только падежи или формы глагола, но и разные контексты являются разными лектоном. Возможно, именно поэтому лектон не только меоничен, но и неисчерпаем.

Последнее замечание касается связи лектона с онтологической проблематикой. Все познаваемое нами (как все словесно обозначенное) есть лектон. Если мы способны обозначить даже несуществующие вещи, то лектон стоит выше бытия или небытия и сам является онтологической структурой. При этом стоики исходили не из понятия, как Платон и Аристотель, следовательно, не из имени, но из предложения, в котором их абстрактное *лектон* получало конкретное выражение. Лектон тем самым имеет реляционный характер. [5, с. 113].

Сама телесность, физичность, созданность, творение – лектон. Лектон всякой телесности и есть принцип познания этой телесности. Но природа творит художественно – художественный первоогонь (πῦρ τεχνικόν) и его бесконечные эманации, составляющие целую иерархию бытия – от абсолютной осмысленности до пустоты и бессмыслицы неодушевленных тел. Космос – совершенное произве-

дение искусства. Лектон объединяет целесообразную красоту и бессмысленную судьбу – создает логически обоснованное тождество. [5, с. 121].

В заключение следует сказать, что исследование стоического лектон не может быть завершено в рамках одной статьи или монографии. За пределами рассмотрения остались многочисленные зарубежные работы, так или иначе касающиеся данной темы и раскрывающие ее с разных сторон и направлений, от логики и теории языка до космологии и этики [см. напр. 12; 18]. Речь идет не только о тщательном изучении первоисточников, в которых фигурирует лектон, но также о современной рефлексии в отношении данного понятия. Исследования в данном направлении могли бы пролить свет на наиболее трудные вопросы современной эпистемологии, семантики и философии языка: проблему референции, природу значения и смысла, проблему семантических полей и пр. Представляется, что изучение стоического лектон в сочетании с современными методами анализа является достаточно перспективной научной задачей.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Винюкова А. К. Платоновское «имя» и «лектон»: правильность и безразличие // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки, № 1, 2014, С. 32–34.
2. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. 2 изд.. – М.: Мысль, 1986. – 571 с.
3. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Мысль, 1993. – 951 с.
4. Лосев А. Ф. Учение о словесной предметности (лектон) в языкознании у античных стоиков // Лосев А. Ф. Имя: Сочинения и переводы. – СПб.: Алетейя, 1997. – С. 309–342.
5. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Т. 5. – Ранний эллинизм. – М.: Искусство, 1979. – 915 с.
6. Поленц М. Стоя. История духовного движения. – СПб.: Quadrivium, 2015. – 1040 с.
7. Столяров А. А. Стоя и стоицизм. – М.: АО «Ками Групп», 1995. – 448 с.
8. Степанова А. С. Философия древней Стои. – СПб.: Изд-во КН, 1995. – 272 с.
9. Фрагменты ранних стоиков. Т.2. – Хрисипп из Сол. Ч.1. – Логические и физические фрагменты / Пер. А.А. Столярова. – М.: ГЛК Ю.А. Шичалина, 1999. – 280 с.
10. Annas J. Truth and Knowledge // Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology. Ed. by M. Schofield, M. Burnyeat, J. Barnes. – Oxford, Clarendon Press, 1980, pp. 84–104.
11. Atherton C. The Stoics on Ambiguity. – Cambridge, University Press, 1993. – 563 p.
12. Edelstein L. The Meaning of Stoicism. – Cambridge, Mas.; Harvard University Press; London, 1966. – 108 p.
13. Forschner M. Die Stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur, – Sprach – und Moralphilosophie im altstoischen System. – Stuttgart, 1981. – 200 s.
14. Frede M. Die stoische Logik. – Göttingen, 1974. – 185 p.
15. Frede M. The Original Notion of Cause // Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology. Ed. by M. Schofield, M. Burnyeat, J. Barnes. – Oxford, Clarendon Press, 1980, pp. 217–249.
16. Imbert C. Stoic Logic and Alexandrian Poetics // Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology. Ed. by M. Schofield, M. Burnyeat, J. Barnes. – Oxford, Clarendon Press, 1980, pp. 182–216.
17. Mates B. Stoic Logic. – Berkeley; Los Angeles, 2 ed. 1961. – 148 p.
18. Sharples R.W. Stoics, Epicureans and Sceptics. An Introduction to Hellenistic Philosophy. – London; New York, Routledge, 1996. – 154 p.
19. Stoicorum veterum fragmenta. Col. I. ab Arnim. Vol. I–III. Lipsiae. 1903–1923. Vol. IV. Indices, conser. M. Adler. – Lipsiae, Leiden, 1964.
20. Zeller E. Stoics, Epicureans and Sceptics. – London. Longmans, Green & Co. 1880. – 585 p.

REFERENCES:

1. Vinyukova A. K. Platonovskoe «imya» i «lekton»: pravil'nost' i bezrazlichie [Platonov, «name» and «lekton»: the right and indifference] // Vestnik Severnogo (Arkticheskogo)

federal'nogo universiteta. Seriya: Gumanitarnye i sotsial'nye nauki, № 1, 2014, S. 32–34.

2. Diogen Laertskiy. O zhizni, ucheniyakh i izrecheniyakh znamenitykh filosofov. 2 izd. [About the life, teachings and sayings of famous philosophers. 2-e Izd]. – M.: Mysl', 1986. – 571 s.

3. Losev A. F. Ocherki antichnogo simvolizma i mifologii [Essays on ancient symbolism and mythology]. – M.: Mysl', 1993. – 951 s.

4. Losev A. F. Uchenie o slovesnoy predmetnosti (lekton) v yazykoznanii u antichnykh stoikov [The Doctrine of verbal objectivity (lekton) in linguistics from the ancient Stoics] // Losev A. F. Imya: Sochineniya i perevody. – SPb.: Aleteyya, 1997. – S. 309–342.

5. Losev A. F. Istoriya antichnoy estetiki. T. 5. – Ranniy ellinizm [History of antique aesthetics. Vol. 5. Early Hellenism]. – M.: Iskusstvo, 1979. – 915 s.

6. Polents M. Stoya. Istoriya dukhovnogo dvizheniya [Standing. The history of the spiritual movement]. – SPb.: Quadrivium, 2015. – 1040 s.

7. Stolyarov A. A. Stoya i stoitsizm [Standing and stoicism]. – M.: AO «Kami Grup», 1995. – 448 s.

8. Stepanova A. S. Filosofiya drevney Stoi [The Philosophy of the ancient Stoa]. – SPb.: Izd-vo KN, 1995. – 272 s.

9. Fragmenty rannikh stoikov. T.2. – Khrysipp iz Sol. Ch.1. – Logicheskie i fizicheskie fragmenty [Fragments of the early Stoics. Vol. 2. – Chrysippus of Saul. Part 1. – Logical and physical fragments] / Per. A.A. Stolyarova. – M.: GLK Yu. A. Shichalina, 1999. – 280 s.

10. Annas J. Truth and Knowledge // Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology. Ed. by M. Schofield, M. Burnyeat, J. Barnes. – Oxford, Clarendon Press, 1980, pp. 84–104.

11. Atherton C. The Stoics on Ambiguity. – Cambridge, University Press, 1993. – 563 p.

12. Edelstein L. The Meaning of Stoicism. – Cambridge, Mas.; Harvard University Press; London, 1966. – 108 p.

13. Forschner M. Die Stoische Ethik. Uber den Zusammenhang von Natur, – Sprach – und Moralphilosophie im altstoischen System. – Stuttgart, 1981. – 200 s.

14. Frede M. Die stoische Logik. – Göttingen, 1974. – 185 p.

15. Frede M. The Original Notion of Cause // Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology. Ed. by M. Schofield, M. Burnyeat, J. Barnes. – Oxford, Clarendon Press, 1980, pp. 217–249.

16. Imbert C. Stoic Logic and Alexandrian Poetics // Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology. Ed. by M. Schofield, M. Burnyeat, J. Barnes. – Oxford, Clarendon Press, 1980, pp. 182–216.

17. Mates B. Stoic Logic. – Berkeley; Los Angeles, 2 ed. 1961. – 148 p.

18. Sharples R.W. Stoics, Epicureans and Sceptics. An Introduction to Hellenistic Philosophy. – London; New York, Routledge, 1996. – 154 p.

19. Stoicorum veterum fragmenta. Col. I. ab Arnim. Vol. I-III. Lipsiae. 1903-1923. Vol. IV. Indices, conser. M. Adler. – Lipsiae, Leiden, 1964.

20. Zeller E. Stoics, Epicureans and Sceptics. – London. Longmans, Green & Co. 1880. – 585 p.

Павленко І. В., кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Дніпровського національного університету імені Олеся Гончара (Дніпро, Україна), E-mail: abissum0@gmail.com

Лектон стоїків як філософська і логіко-семантична проблема.

Анотація. Розглядається поняття стоїчного лектон по відношенню до мови і до проблеми формування смислу в мовних контекстах. Лектон виступає у якості найважливішої епістемологічної категорії і є не тільки властивістю думок і пропозицій, але також специфічним смисловим об'єктом, який має власні характеристики. Аналізується уявлення про стоїчний лектон як про семантичну структуру у зв'язку із сучасними дослідженнями у царині філософії мови.

Ключові слова: стоїцизм, лектон, смисл, значення, контекст, мова, семантика.

Pavlenko I. V., PhD in philosophical sciences, associate professor of the Department of philosophy, Oles Gonchar Dnipro national University (Dnipro, Ukraine), E-mail: abissum0@gmail.com

Lekton stoiks as a philosophical and logic-semantic problem.

Abstract. *The concept of stoic lekton in relation to language and the problem of the formation of meaning in linguistic contexts is considered. Lekton acts as the most important epistemological category and is not only a property of thoughts or utterances, but also a specific semantic object that has its own properties. The concept of stoic lekton as a semantic structure in connection with modern research in the field of language philosophy is analyzed.*

The purpose of the proposed article is to reconstruct the logical and semantic content of stoic lekton, the etymological analysis of the concept and a description of the problems that arise when establishing the subject area of this concept.

Explication of the problem. In the structure of the sign, it is possible to single out the constantly present duality (dualism), which, in fact, prevents the creation of a complete and adequate to the expectations of the general theory of the sign. Today, such theories are available only in the private sciences, each of which creates its own kind of semiotic descriptions, based on the specifics of the material with which it deals. It is necessary to consider this duality and point out the source of its origin.

Perhaps, this duality is the most obvious and old problem that semiotics faces at all stages of its development, a problem whose origins can be found even in ancient science and philosophy. Here we can confidently point out the tradition of the Academy and the Stoic school.

In the Stoics, thought is not only attached to the idea, but it creates both a sign and a lekton, which act as two forms of the meaning transformation of the signified. Lekton Stoics – quite a capacious innovation, a term denoting a conditional, a semantic object that has its own special characteristics. Of course, lekton is a conditional analogue of the Platonic idea, with the huge difference that lekton is not only not primary with respect to a thing, but it is indifferent to it, it has no effect on a thing, but expresses a certain thing, expresses it. All that we know, all that is designated is a lekton. If we are able to designate even non-existent things, then the lekton stands above being or non-existence and is itself an ontological structure.

Studies in this direction could shed light on the most difficult questions of modern epistemology, semantics and the philosophy of language: the problem of reference, the nature of meaning and meaning, the problem of semantic fields, etc. It seems that the study of stoic lekton in combination with modern methods of analysis is a fairly promising scientific task.

Keywords: stoicism, lekton, sense, meaning, context, language, semantics.

УДК 261.7

Подорожній Ю. А.,

пошукач кафедри культурології,

НПУ імені М. П. Драгоманова,

(Київ, Україна), E-mail: zxc@gmail.com

ЗАСТОСУВАННЯ ГЕРМЕНЕВТИКИ В УКРАЇНСЬКІЙ ПРОТЕСТАНТСЬКІЙ ПОЛІТИЧНІЙ ТЕОЛОГІЇ

Анотація. *На основі аналізу текстів ряду мислителів доведено, що українська протестантська політична теологія спирається на ключові ідеї сучасного біблійного богослов'я. Згідно із цією теологією Христос критикує політику панування та бунту, пропонуючи соціальну політику моральної діяльності по оздоровленню суспільства шляхом оновлення солідарності, справедливості, любові. Замість підтримки влади чи опозиції, церква має теоретично і практично довести можливість соціального життя згідно із вищими цінностями. Суспільство потребує трансцендентного ідеалу, з висоти якого можливим є критичний аналіз наявного соціально-політичного устрою. У своїй практиці церква повинна являти нову соціальну дійсність, яка виступає як «справжня» по відношенню до «ілюзорної» дійсності соціуму. Політична теологія є реалізацією пророчною функції церкви, оскільки показує, якою має бути соціум в есхатологічній перспективі, щоб відповідати гідності людини та задуму Бога про людство.*

Ключові слова: політична теологія, сучасна теологія, протестантизм, соціальне вчення церкви, солідарність, справедливість.

Українська політична теологія є самостійною частиною богословського дискурсу, сама методологія якої є радикально відмінною від доктринального способу

побудови соціального вчення церкви. А саме, методологічно політична теологія є найближчою до сучасної біблеїстики з її увагою до наративу звільнення [1], проблематики уяви майбутнього як альтернативи до пануючих ідеологій [2], дискусіями про політичне значення діяльності Ісуса [3]. Особливо активно становлення політичної теології відбувається у протестантському інтелектуальному середовищі. Цікаво, що при цьому богослови фактично переосмислюють власну роль щодо соціально-політичної практики. До подій Євромайдану та війни богослови очікували на те, що запитання соціально-політичного характеру знайдуть вичерпні відповіді у соціальному вченні. Вимоги до церковного керівництва щодо необхідності формування такого вчення були постійним мотивом виступів богословів [4]. Під час революції та війни викристалізувалося розуміння самостійного значення богословської рефлексії у області політичної теології [5]. А саме, відбулося усвідомлення того, що теологи можуть бути сучасними пророками як для релігійних кіл, так і для суспільства в цілому.

Завданням нашої статті є системний релігієзнавчий аналіз герменевтичного методу української протестантської політичної теології як основного засобу для переосмислення проблематики церковно-державних відносин у добу постмодерну в Україні.

Створюючи власний аналіз висловлювань апостолів Павла і Петра про ставлення церкви та віруючих до держави, Р. Тацун правильно вказує на те, що поради апостолів «бути покірними владі» були сказані у конкретному контексті. А саме, вони були реакцією на історичні події, а не закладали догматичні положення, які були б актуальні завжди. Лише при тлумаченні у межах загального біблійного есхатологічного наративу, можливе правильне розуміння відповідних текстів апостолів Павла і Петра, а відповідно і формування конкретних порад для сучасних християн стосовно їх ставлення до держави. А саме, держава не є абсолютною величиною, але інструментом, який має служити народові та підкорятися суду Бога. Віруючі мають проявляти солідарність із суспільством, а покірність існуючим законам є частиною моральної поведінки, спрямованої на творення добра в усьому та усім. Церква не повинна претендувати на державну владу. «Влада, в свою чергу, не повинні під приводом жалості або благочестя нехтувати своїм обов'язком перед Богом підтримувати стабільність і справедливість в суспільстві» [6, с. 56]. Християнські громади мають показувати приклад можливості кращих соціальних відносин, будучи простором солідарності та свободи. «Церква повинна бути покійна політичній владі по совісті до тих пір, поки влада не зазіхає на право церкви висловлювати свою відданість одному лише Богу» [6, с. 56]. Критичне ставлення християн до існуючих соціальних порядків, а також претензії держави на повноту влади над свідомістю і поведінкою усіх громадян, роблять невідворотним конфлікт церкви та держави. Тому особливо актуальний є питання про способи поведінки християн під час конфлікту із політичною елітою в суспільстві. Р. Тацун відмічає: «І Павло, і Петро незалежно від соціально-політичних умов, в яких живуть християни, закликають дотримуватися принципу ненасильства і любові, обов'язок до якої лежить в основі християнської політичної відповідальності. У відповідь на політику гноблення церква повинна реагувати відповідно до політики любові, розп'ятого Месії (1Пет. 2:21), що розриває порочне коло насильства за допомогою відмови / відокремлення від методів несправедливої суспільної системи» [6, с. 56–57]. Таким чином, у разі виникнення конфлікту – а він виникає із необхідністю, якщо християни зберегли власну ідентичність – єдиним способом опору є ненасильницький спротив. Разом із тим, позитивна діяльність в суспільстві має ще більше значення, так само як і приклад «іншої соціальності». Український богослов підкреслює, що саме існування церкви як відокремленої від суспільства спільноти із вищими моральними стандартами, має величезне значення для суспільних трансформацій. «Життя по совісті, що веде»

ся, перш за все, для Господа, і ненасильницький опір на увазі дистанціювання від перекручених цінностей та ідеалів. Це передбачає не ізоляцію від суспільства, але відокремлення заради нього (1Пет. 2:9; 2:12; 3:16). У цьому явищі прихована передумова місії соціально-політичного перетворення. Перетворення зсередини. Громада не повинна повністю відкидати існуючий порядок або повністю йти і розривати з суспільством цього порядку зв'язок, але стати Божественною альтернативою всередині нього, даруючи громадську свободу і надію» [6, с. 57].

Віднайшовши контекстуалізований до реалій I століття сенс висловлювань апостолів Павла і Петра стосовно церковно-державних відносин, Р. Тацун застосовує віднайдені принципи до українських умов початку XXI століття.

Перш за все протестантський теолог звертає увагу на те, що в умовах демократії суб'єктом тиранії може стати сам народ [6, с. 57–59]. Перетворення демократичної держави та її законів на абсолют може привести до втрати свободи у суспільстві так само швидко, як і за умови встановлення тиранії [6, с. 58]. На думку українського теолога, гарантією від тоталітарних тенденцій може бути лише пам'ять про суверенітет Бога над історією та суспільством [6, с. 58]. Саме врахування трансцендентних цінностей може стати запобіжником проти знецінення людської гідності.

Принцип «взаємної покірності», застосований до державно-церковних відносин означає взаємну повагу цих інституцій до свободи і автономії кожної з них, при можливості активного співробітництва заради спільного служіння цілому суспільству. До цього служіння суспільству держава і церква покликані Богом. «Свобода державної влади закінчується там, де починається свобода церкви, і навпаки. Державна влада повинна обмежити і підкорити свою свободу, усвідомлюючи функціональну свободу церкви; і церква, в свою чергу, повинна зробити те саме. Вони в рівній мірі є слугами Бога і виконавцями передбачених для них завдань» [6, с. 59]. Р.Тацун вважає неприйнятними для християн спроби встановити новий суспільний порядок політичними методами, і відповідні заклики лідерів церков «Нового покоління» видаються українському богослову, такими, що суперечать біблійним принципам церковно-державних відносин [6, с. 60]. Також і держава повинна поважати свободу церков, не втручатися у внутрішнє життя релігійних громад, не перетворювати саму себе на релігійну інституцію [6, с. 61]. Завданням церкви є нагадування про необхідність збереження свободи віруючих та невіруючих [6, с. 62]. У зв'язку із цим завдання євангельської церкви – «бути індикатором і незалежним критиком, «третьою стороною» справедливості застосування державою своєї влади. Її завдання – утверджувати демократичні цінності: свободу совісті, прав людини і суспільства в цілому і тим самим свідчити про Джерело демократичних цінностей – Бога, запобігаючи перетворенню влади і самої демократичної системи в національний фетиш. Нагадувати про межі влади і їх минулому значенні, обумовленому наявністю гріха в світі і необхідністю його стримування, тим самим допомагаючи державі не втратити своє справжнє призначення» [6, с. 62]. Церква підтримує не лише захист свободи особистості, але і законний порядок, який встановлює держава, а також заходи останньої щодо досягнення соціальної справедливості. Р. Тацун вказує на існування в Україні негативних явищ змішування політичного та релігійного. У богослова викликає особливу тривогу політизація релігійного, яка відбувається перед кожними виборами. Відповідальними за це негативне явище є не лише політики, але і релігійні діячі [6, с. 62]. Більше того, Церква «повинна усвідомлювати, що її майбутнє залежить не від моделі відносин з владою, близькості до них або політичним партіям, і в той же час не з цілим дистанціювання себе від соціально-політичних процесів, але від неї самої – вірності євангельському шляху і розуміння врученою їй Богом ролі / місії в суспільстві» [6, с. 62]. У межах практичної діяльності церква грає роль елемента, що вносить здоров'я у суспільний організм [6, с. 64]. В області

теорії церква нагадує суспільству про те, що політика не може бути відділена від етики [6, с. 64]. «Міф, від якого слід відмовитися Євангельської Церкви, особливо її старому поколінню, – це можливість абсолютної аполітичності церкви і релігійних організацій. Церква і релігійні організації не можуть бути абсолютно поза політикою, вони так чи інакше беруть участь в політичному житті (в тому числі і своєю пасивністю). Ми часто забуваємо, що вірність Христу, по суті, є дією політичним» [6, с. 64]. Абсолютна аполітичність є політичною безвідповідальністю, оскільки заважає свідчити суспільству про існування вищих моральних цінностей та принципів.

Якщо церква має ідентичність спільноти учнів Христа, то сама її присутність у соціумі провокує конфлікти із світською владою. Також сповненою конфліктів є соціальне життя. Очевидно, що усі попередні роздуми Р. Таціона цілком логічно мають привести його до легітимізації політичного спротиву виключно у ненасильницьких формах. І дійсно, український богослов пише: «У разі неможливості покори державним законам з огляду на їх протиріччя законам Бога, принцип «ненасильства» повинен лягти в основу соціально-політичного протистояння церкви і державної влади шляхом вступу в прямий діалог з владою з виниклої проблеми, призову народу до застосування механізмів народовладдя для зміни законодавства або перегляду рішення влади, звернення до міжнародних інстанцій і до світової громадської думки, звернення до своїх парафіян із закликом до мирної громадянської непокори. Таким чином, на практиці в соціально-політичній сфері церква може сприяти поліпшенню стану речей шляхом закликів до миру, стримуючи запал ворогуючих сторін і згладжуючи конфлікт, але вона не покликана виривати його з коренем» [6, с. 64–65]. Отже, церква повинна діяти у спосіб, що відповідає її природі, одночасно будучи над політичними подіями та приймаючи участь у політичному житті через ненасильницькі дії.

Р. Таціон підсумовує власні роздуми наступним чином: «завдання Євангельської Церкви – бути викликом status quo соціального оточення і ситуації. Чи не уникати соціуму, але робити спробу помістити себе в середовище того самого світу, який вона піддає сумніву. Привернути увагу тих, чия ідентичність і доля були сформовані і пов'язані зі світом, основи якого церква намагається підірвати, натомість бо свідчить і пропонує Божу альтернативу соціально-політичних взаємин» [6, с. 66]. Після такого висновку цілком несподівано український богослов переходить до роздумів про необхідність створення єдиної соціальної доктрини для протестантських церков [6, с. 66]. При цьому статус цієї доктрини є доволі низьким – це «духовні поради» для суспільства [6, с. 66]. За допомогою цієї доктрини церкви мають займатися «вихованням суспільства» [6, с. 66]. Кінець-кінцем, Р. Таціон визнає, що церква може запропонувати лише цінності та принципи, але не може сформувати уявлення про нормативну модель церковно-державних відносин. Такий дещо парадоксальний висновок цілком узгоджується із думками Ф. Райцинця, проаналізованими раніше.

Відомий протестантський теолог Анатолій Денисенко створює герменевтику книги Вихід, згідно із якою Бог завжди на боці пригноблених. Дії Христа відносно структур панування у суспільстві були революційними. Тому християни мають підтримувати бідних при їх спробах змінити існуючий порядок революційним шляхом. Звичайно, при цьому під революцією А. Денисенко має на увазі не збройне повстання. А соціальний рух, подібний до руху, на чолі якого стояв Мартін Лютер Кінг. Гостра потреба у соціальних трансформаціях ставить питання про можливих лідерів змін, і саме церкви покликані надати таких пророків, які б вивели народ із стану рабства до стану свободи [1, с. 37–41].

Український протестантський богослов Павло Горбунов нагадує, що книга Одкровення апостола Івана Богослова мала яскраво виражений політичний характер, була спрямована проти римської імперії як уособлення зла. «Здорова

інтерпретація Одкровення змушує серйозно поставитися до його політичного контексту. Незважаючи на велику кількість містяться в книзі образів: Агнець, світильники, дракон, Небесний Град, тощо – саме такі політичні образи книги Одкровення як звір і Вавилон викликали цю книгу до життя, ставши причиною її написання. Відзначимо, що Апокаліпсис не містить будь-якої політичної програми і навряд чи симпатизує якійсь політичній ініціативі, однак, безсумнівно, має на увазі політичну свідомість» [7, с. 78]. Зображення Риму як «Вавилону» було продовженням цілої біблійної традиції описів «міст гріха», традиції радикальної критики соціально-політичного зла старозавітними пророками. «Вказуючи на небесну літургійну реальність, обрамлену в апокаліптичне бачення історії, Іоанн наділяє нової смисловим навантаженням земні події і події. Одкровення не приховує, але розкриває і допомагає зрозуміти що відбувається реальність. Воно не передбачає майбутнє, але повідомляє богословське бачення подій і пригод, що випали на долю церкви в Азії» [7, с. 79]. Книга Одкровення нагадує християнам про те, що вони мають бути критичними по відношенню до дій політичної влади, до претензій політики як суспільного інституту визначати усі цінності для суспільства, особливо до намагань абсолютизувати кінець-кінцем саму владу. П. Горбунов відмічає, що «Іоанн критикує Рим головним чином не за те, що його дії загрожують гоніннями віруючих, але за вкорінене у політичній системі Риму зло» [7, с. 77]. Аналогічно мають вчиняти сучасні християни по відношенню до глобалізованого суспільства, захищаючи не власні інтереси, а розпочинаючи суспільні дискусії про різні прояви соціального зла. Український богослов наголошує, що «книга Одкровення закликає сучасну церкву мати пророчий голос щодо безбожних, занепалих політичних (економічних) режимів і систем. У церкві немає іншого вибору, крім як стояти на сторожі здорової картини світу, викриваючи ілюзорну реальність через призму Небесного Граду» [7, с. 80]. Саме віднайдення позитивного ідеалу часто не вистачає рядових членам суспільства і політичній еліті. Між тим, необхідний трансцендентний ідеал, з висоти якого можливим є критичний аналіз наявного соціально-політичного устрою. Також у своїй практиці церква являє нову соціальну дійсність, яка виступає як «справжня» по відношенню до «ілюзорної» дійсності соціуму, як у часи Римської імперії, так і сьогодні [7, с. 78]. Відповідно, християнська церква надає як теоретичний, так і практичний фундамент для принципової критичної оцінки соціально-політичної дійсності.

Український протестантський теолог Олександр Епішев у статті «Есхатологія і політика» доводить, що суттєвим недоліком світоглядних уявлень пострадянського протестантизму є антропологічний та космологічний дуалізм [8, с. 84]. З точки зору цього дуалізму релігійний досвід громад є визначальним для богословської позиції вірних. О. Епішев наголошує на тому, що ортодоксальний світогляд має будуватися на протилежній установці: увесь світогляд вірних має бути визначеним не їх досвідом, а точкою зору Бога на події [8, с. 84–85]. Влада Бога не передбачає території «секуляризованого порядку» чи то наявності спільнот, чий світогляд визначається не вимогами Бога, а їх релігійним досвідом, завжди партикулярним і суб'єктивним. На події історії необхідно дивитися не з точки зору наявного стану, а відповідно до задуму Бога про «відродження всього» у стані святості [8, с. 85]. Царство Боже не є лише «ідеальним світом», але воно є реальною перспективою для цього світу [7, с. 91]. Також О. Епішев підкреслює, що присутність Царства Божого не пов'язана лише із внутрішніми переживаннями новонавернених, але є простором оновлених соціальних відносин [7, с. 91]. Низьку оцінку земного життя та абсолютизацію життя небесного український богослов пов'язує із впливом античного та модерного філософського дуалізму [8, с. 85–90]. Зумовлюючи популярні уявлення серед протестантів, цей дуалізм відносить все довершене лише до сфери «ідеального світу», зумовлюючи розмитість есхатологічних уяв-

лень церковних громад [8, с. 93–94]. О. Епішев так підсумовує свій аналіз значного масиву даних про есхатологічні уявлення вітчизняних протестантів: «Поняття «кінця світу» набуло матеріалістичних відтінків, неминуче асоціюючись із жахливою і катастрофічною долею світу. Його повне і остаточне знищення розуміється буквально і не піддається жодному сумніву. Навіть якщо у деяких християнських колах допускається існування «нової землі і неба», то це нове вже ніяк не пов'язується з сьогоденням, існуючими реаліями. Майбутній «небесний світ» мислиться як те, що немає нічого спільного зі зникаючим світом (крім присутності в ньому самих християн). Він буде «десь там і тоді» і, однозначно, не «тут і зараз». Ідея будь-якої наступності між цими двома реальностями практично у всіх елементах (цінності, форма, образи, відносини) виявляється недоречною, а тому, з логічною необхідністю, недоречною виявляється і турбота про стан наявного «порочного» світу, як, втім, і кожного людини в ньому (за винятком проповіді Євангелія, яка виглядає абсолютно унікальною і особливою завданням церкви)» [8, с. 97–98]. Очевидно, що при такому світоглядному дуалізмі немає потреби розвивати власне соціальне вчення, шукаючи шляхи покращення наявного світу [8, с. 95]. При такій світоглядній установці забувається євангельське завдання преображувати світ, і церква будується як особлива альтернативна реальність, чия діяльність спрямована на саморозвиток вірних, на залучення «зовнішніх» до числа «церковних» людей. Відповідно церква не відіграє ролі «закваски» для всього світу, не виконує свого завдання. Більше того, замикання церкви всередині власних потреб веде до уподібнення її світові. Не бажаючи служити людям та світові, церква сама стає простором, у якому з'являються ієрархії, структури панування, відносини пригноблення особистостей та громад.

Подолання дуалізму можливе через повернення до біблійних уявлень про те, що світ створений прекрасним [8, с. 98–100], «Царство Небесне» повинно «прийти на землю», реалізувавши панування Бога як простір справедливості [8, с. 100–102]. Повністю Царство Боже може бути реалізованим лише після другого пришествя і воскресіння. Але це Царство не є лише дарунком благодаті. «Ісус, кажучи про Царство, вказував на плід співпраці людей з Богом» [8, с. 101]. Ісус сам підготовлює для праведників місця тимчасового перебування до загального воскресіння [8, с. 101]. Але у цілому Царство Боже «виражало волю Бога стосовно землі, а не неба» [8, с. 102]. Святі, що будуть взяті на небо, мають повернутися разом із Христом на землю [8, с. 102–103]. «Тіло духовне», дароване святим, є саме матеріальним тілом, що кероване Духом Святим, а не якоюсь особливою реальністю [8, с. 103–104]. Біблія говорить саме про оновлення землі під час есхатологічних подій, а не про дарування іншої землі [8, с. 103–107]. Метою «Великого доручення» є не заснування Церкви, а утвердження реальності Царства Божого. «Блага звістка також є політичною, оскільки змінює уявлення про роль Бога в історії, взаємини людей, а відповідно, і влади. Ця Звістка не допускає ворожнечі і безконтрольного людського свавілля. Рівно навпаки, вона закликає людей до процесу подальшого розвитку суспільства, співпереживання і співучасті в житті слабких і пригноблених» [8, с. 109]. Роль Церкви є есхатологічною, оскільки вона є початком та символом майбутнього Царства, торжество якого напередвизначене завдяки жертві Христа та його воскресінню. «Опиняючись в такій «міжчасовості», церква виконує роль посередника, покликаною передбачати вже зараз образ того, що очікується в майбутньому» [8, с. 110]. О. Епішев де-факто приходить до висновку, що церкви мають бути простором реалізованої есхатології. «Особливість християнства, проте, ховається саме в тому, що воно живе вірою не тільки в краще майбутнє, але і в те, що Царство Господа вже настало приховано і вже зараз можна жити по-іншому з новими можливостями. Християнин, що пізнав примирення, не може продовжувати задовольнятися реальним станом світу. Сама суть Благої вісті – проголошення в розп'ятого Месії втілення нового людства, що відповідає

на виклики світу, що чинить опір Богу» [8, с. 110]. Церква повинна пропонувати «інше бачення реальності» [8, с. 111], діяти згідно із цим баченням у всьому соціальному просторі, «не тільки в традиційних служіннях церкви, але через нові форми служіння в області охорони здоров'я, політики, освіти, економіки, тощо» [8, с. 111]. Соціальна теорія та діяльність є частиною виконання місіонерського покликання церкви, а останнє є її сутністю, від якої церква не може відмовитися [8, с. 111]. О. Епішев цілком поділяє тезу про необхідність повернення до іудейських уявлень про есхатологію. Згідно із цими уявленнями, Месія змінює історію, а не виводить свій народ із історії [8, с. 112]. Есхатологічне Царство Боже осмислюється як частина історії, а не пост-історія [8, с. 112]. Царство Боже для власного настання потребує не лише дії Бога, але і діяльності людей [8, с. 113]. Разом із тим, ця діяльність не повинна бути політичною, але саме соціальною [8, с. 113]. Бог не веде політичної діяльності, відносно якої людина могла б спів-діяти [8, с. 113]. Але Бог бере участь своєю благодатною допомогою у соціальній діяльності християн, особливо у тій, що спрямована на подолання несправедливості [8, с. 113]. Разом із тим, діяльність церкви набуває політичного значення і «християнська спільнота не може бути аполітичною. Створення церквою систем соціальних інститутів і підпорядкування себе принципам Христа є дією вже політичною. У той же час церква не повинна бути і повністю політизованою, оскільки ця сфера діяльності не лежить в основі її сутності та місії» [8, с. 116]. Отже, можна сказати, що у церкві є соціальна політика як служіння людству, але немає політики як боротьби за владу і вплив.

Український теолог переконаний, що мета Бога у тому, щоб «оновити зіпсований світ і перетворити людей у новий народ, повернути його до доброти початкового і неущоженного стану. Підкреслюючи, таким чином, фінальну мету історії, Писання закликає християн розвивати відповідні практики вже у теперішньому» [8, с. 116]. О. Епішев визнає, що досягнення довершеного стану можливе лише завдяки есхатологічному втручання Месії, який повертається. Але церква має являти такі соціальні відносини, які були б вже зараз максимально можливим у реальній історії виразом майбутнього царства любові. «Пропонована Писанням картина свободи, солідарності та досконалості на «новій» землі не тільки дає можливість сучасній церкві бути пророчим голосом своєї нації, а й наділяє її правом критикувати існуючі політичні режими, які, навпаки, являють собою втілення гноблення, безправ'я, розбрату і порочності. Якщо християнська громада візьме до уваги ці основні елементи (Євангеліє з есхатологічним відтінком), вона більше не зможе бути замкнутою і залишатися у стороні від подій в історії подій, вона стане пробуджуючою і звільняючою «церквою для світу», що буде взаємно корисно і для церкви, і для держави» [8, с. 114]. Таким чином, церква покинана для служіння. Панування Бога над світом та історією не передбачають того, що церква також має панувати. Навпаки, вона покинана до служіння людству, за взірцем Христа, який теж прийшов послужити пригнобленим, спраглим по справедливості, потребуючим милосердя, тощо. Теократія не означає еклезіократії, а навпаки передбачає «параклітичне» служіння церкви світові (від грецького «Паракліт» – «Утішитель») [8, с. 115]. Також церква може виконувати пророче служіння, являючи майбутнє Царство Боже у проповіді та практиці. У соціальному дискурсі Церква «здатна бути посередником між матеріальним світом і «небесами», що закликає сучасну політизовану реальність змінитися відповідно до картини очікуваного майбутнього» [8, с. 116]. При цьому саме право голосу в суспільстві церква отримує лише внаслідок соціальної діяльності, яка реально являє унікальну для земних умов якість життя. Якщо ж церкві усе аналогічно до стану речей «у світі», то шансів бути почутими суспільством християни не матимуть [8, с. 117]. Отже, сама можливість залишатися церквою та проповідувати у постмодерному світі пов'язана із наявністю інтенсивної та глибокої практичної соціальної діяльності,

спрямованої на втілення унікальних християнських цінностей.

Підсумовуючи наше дослідження герменевтичної методології української протестантської політичної теології, можемо сказати, що остання не спрямована на соціальну критику, боротьбу за владу, вплив на суспільство. Ідеалом такої політичної теології є представлення для суспільства есхатологічної реальності царства Божого як альтернативи стратегіям панування і насилля. Головними біблійними наративами стала новозавітна есхатологія та легенда про вихід з Єгипту, які витлумачуються як основа для обґрунтування ліберальної та соціальної теології, що систематично критикує наявний політичний устрій.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Денисенко А. Политический мотив книги Исход: верность Бога в ситуации угнетения и несправедливости // Христианская мысль, № 8, Церковь и политика, 2014, С. 26–43.
2. Брюггеман У. Пророческое воображение / Пер. с англ. С. Корниенко. – Черкассы: Коллоквиум, 2012. – 231 с.
3. Сторки А. Иисус и политика: Противостояние властей. – Черкассы: Коллоквиум, 2008. – 391 с.
4. Райчинец Ф. Есть ли социальная и политическая позиция у Евангельских Церквей Украины // Форум 20. Двадцать лет религиозной свободы и активной миссии в постсоветском обществе. – К.: Дух і літера, 2011. – С. 318–333.
5. Райчинец Ф. Политически-аполитичный Иисус // Христианская мысль, № 8. Церковь и политика, 2014, С. 5–25.
6. Тацийон Р. Церковь и государственная власть. Перспектива Павла (Рим. 13:1–7) и Петра (1Пет. 2:11–17) в сравнении: попытка контекстуализации // Христианская мысль, № 8. Церковь и политика, 2014, С. 44–69.
7. Горбунов П. Политические образы книги Откровение // Христианская мысль, № 8. Церковь и политика, 2014, С. 70–82.
8. Епишев А. Эсхатология и политика. Эсхатология как мотив социально-политической деятельности Церкви на постсоветском пространстве // Христианская мысль, № 8. Церковь и политика, 2014, С. 83–126.

REFERENCES:

1. Denisenko A. Politicheskij motiv knigi Iskhod: vernost' Boga v situatsii ugneteniya i nespravedlivosti [The political motive of the book of Exodus: God's faithfulness in a situation of oppression and injustice] // Khristianskaya mysl', № 8, Tserkov' i politika, 2014, S. 26–43.
2. Bryuggeman U. Prorocheskoe voobrazhenie [The prophetic imagination] / Per. s angl. S. Kornienko. – Cherkassy: Kollokvium, 2012. – 231 s.
3. Storki A. Iisus i politika: Protivostoyanie vlastey [Jesus and politics: Confronting the powers]. – Cherkassy: Kollokvium, 2008. – 391 s.
4. Raychinets F. Est' li sotsial'naya i politicheskaya pozitsiya u Evangel'skikh Tserkvey Ukrainy [Are there social and political position of the Evangelical Churches of Ukraine] // Forum 20. Dvadsat' let religioznoy svobody i aktivnoy missii v postsovetском obshchestve. – K.: Dukh i litera, 2011. – S. 318–333.
5. Raychinets F. Politicheskii-apolitichnyy Iisus [Politically apolitical Jesus] // Khristianskaya mysl', № 8. Tserkov' i politika, 2014, S. 5–25.
6. Tatsyun R. Tserkov' i gosudarstvennaya vlast'. Perspektiva Pavla (Rim. 13:1–7) i Petra (1Pet. 2:11–17) v sravnenii: popytka kontekstualizatsii [Church and state power. The Prospect Of Paul (ROM. 13:1-7) and Peter (1 pet. 2:11-17) in comparison: an attempt of contextualizing] // Khristianskaya mysl', № 8. Tserkov' i politika, 2014, S. 44–69.
7. Gorbunov P. Politicheskije obrazy knigi Otkrovenie [Political images of the book of Revelation] // Khristianskaya mysl', № 8. Tserkov' i politika, 2014, S. 70–82.
8. Epishev A. Eskhatologiya i politika. Eskhatologiya kak motiv sotsial'no-politicheskoy deyatel'nosti Tserkvi na postsovetском prostranstve [Eschatology and politics. Eschatology as the motive of the socio-political activities of the Church in the post-Soviet space] // Khristianskaya mysl', № 8. Tserkov' i politika, 2014, S. 83–126.

Подорожний Ю. А., соискатель кафедры культурологии Национального педагогического университета имени М. П. Драгоманова (Киев, Украина), E-mail: zxc@gmail.com

Применение герменевтики в украинской протестантской политической теологии.

Аннотация. На основе анализа текстов ряда мыслителей доказано, что украинская протестантская политическая теология опирается на ключевые идеи современного библейского богословия. Согласно этой теологии Христос критикует политику господства и мятежа, предлагая социальную политику нравственной деятельности по оздоровлению общества путем обновления солидарности, справедливости, любви. Вместо поддержки власти или оппозиции, церковь имеет теоретически и практически доказать возможность социальной жизни в соответствии с высшими ценностями. Общество нуждается в трансцендентного идеала, с высоты которого возможно критический анализ имеющегося социально-политического устройства. В своей практике церковь должна представлять новую социальную действительность, выступает как «настоящая» по отношению к «иллюзорной» действительности социума. Политическая теология является реализацией пророческой функции церкви, поскольку показывает, какой должна быть социум в эсхатологической перспективе, чтобы соответствовать достоинства человека и замысла Бога о человечестве.

Ключевые слова: политическая теология, современная теология, протестантизм, социальное учение церкви, солидарность, справедливость.

Podorozhny Y. A., applicant of the Department of Cultural Studies of the National Pedagogical University named after M. P. Dragomanov (Kyiv, Ukraine), E-mail: zxc@gmail.com

Application of hermeneutics in Ukrainian Protestant political theology

Abstract. On the basis of the analysis of the texts of a number of thinkers it is proved that Ukrainian Protestant political theology is based on the key ideas of modern biblical theology. According to this theology, Christ criticizes the policy of domination and rebellion, offering a social policy of moral activity to improve society through the renewal of solidarity, justice, and love. Instead of supporting the government or the opposition, the church must theoretically and practically prove the possibility of social life according to higher values. Society needs a transcendental ideal, the height of which is a critical analysis of the existing socio-political system. In practice, the church must represent a new social reality that acts as «true» in relation to the «illusory» reality of society. Political theology is the realization of the prophetic function of the church, since it shows what the society should be in the eschatological perspective in order to meet the dignity of man and God's plan of humanity.

Keywords: political theology, modern theology, Protestantism, social doctrine of the church, solidarity, justice.

УДК 261.7

Стрижачук Ф. В.,

старший науковий співробітник Центру дослідження релігії
НПУ імені М. П. Драгоманова (Київ, Україна),
E-mail: tedandgalina@gmail.com

АНАЛІТИЧНА ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ В XX-МУ СТОЛІТТІ: ЕТАПИ РОЗВИТКУ

Анотація. Аналітична філософія релігії у XX-му столітті пройшла три етапи: дебати про осмисленість релігійної мови, філософський теїзм і філософська теологія. На 1-му етапі досліджувався емпіричний зміст релігійної мови. На етапі філософського теїзму дискусія тривала навколо тези – існування Бога. Вона пройшла три стадії: дедуктивізм, індуктивізм і постдедуктивізм. 3-ій етап характеризується інтересом до змісту релігії і християнських доктрин.

Ключові слова: аналітична філософія релігії, релігійна мова, філософський теїзм, дедуктивізм, індуктивізм, постдедуктивізм, існування Бога, Р. Свінберн, реформатська епістемологія, філософська теологія.

Аналітична філософія релігії як будь який філософський рух мав свій початок та історію розвитку, яку можна розбити на певні етапи. Вільям Хаскер представив зародження і розвиток аналітичної філософії релігії при допомозі біологічної метафори росту організму «Аналітична філософія релігії зародилась в 1940-ві роки,

народилася в рані 1950-ті роки, її дитинство тривало в 1960-ті, а юність пройшла в 1970-ті і ранні 1980-ті роки. З того часу вона досягнула зрілості і на зламі тисячоліть прийшла до повної зрілості, з певними ознаками занепаду» [5, с. 421]. Таким чином Вільям Хаскер поділяє історію аналітичної філософії релігії на три етапи: перший етап – аналіз релігійної мови, другий етап – філософський теїзм: критика і захист, і третій етап – диверсифікація тем. Стівен Дункан теж розмежовує розвиток аналітичної філософії релігії на три етапи, але він орієнтується на логічні категорії, які використовують філософи релігії: дедуктивізм, індуктивізм і пост-індуктивізм [3, с. 220]. Браян Хеблетвайт, досліджуючи розвиток сучасної філософії релігії та філософської теології, бачить теж три етапи розвитку, хоча він не вважає, що кожен з названих ним етапів мав початок і завершення, скоріше кожен з етапів мав початок і триває по теперішній час [6, с. 1–3]. Перший етап розвитку розпочався в 60-ті роки двадцятого століття дебатами на тему «реалізм проти антиреалізму» в релігії. Другий етап розпочався в 70-ті роки і пов'язаний з порівняльним вивченням релігій. Цей етап асоціюється з дослідженням Нініана Смарт і Джона Хіка. На цьому етапі дослідження філософів релігії вийшло за межі християнської релігійної традиції. І третій етап розпочався в 80-ті роки двадцятого століття, хоча окремі роботи, що характерні для цього етапу з'явилися вже наприкінці 60-их років. Для цього етапу характерно застосування філософських методів дослідження до центральних доктрин християнства. Цей етап вже слід назвати етапом філософського богослов'я.

Орієнтуючись на вищенаведені періодизації філософії релігії ми теж пропонуємо інтегровану періодизацію названої сфери дослідження. Ми виділяємо три етапи розвитку філософії релігії: ранній етап аналітичної філософії релігії: дебати про осмисленість релігійної мови; філософський теїзм, філософська теологія.

Як уже було зазначено, на початку руху аналітичної філософії її критика була спрямована на ідеалістичну філософію, метафізику і етику, але згодом ця критика була спрямована і на релігію, а саме на релігійну мову. Досить відверту атаку на релігійну мову один з перших здійснив Дж. Аєр, заявивши, що теїстична мова не має сенсу. Він заявляє: «Але якщо «бог» – це метафізичний термін, то існування Бога не може бути навіть ймовірним. Бо сказати, що «Бог існує» – означає, сказати щось метафізичне, щось таке, що не може бути ні істинним, ні хибним» [1, с. 165]. В такий спосіб релігійна і теологічна мова була визнана такою, що не має дескриптивного сенсу. Мові релігії та теології була приписана емотивна функція, тобто аналітичні філософи вважали, що релігійна мова виражає лише емоції віруючих і не описує ніякої реальності поза свідомістю людини.

У середині XX століття до критики релігії з позицій аналітичної філософії долучилися філософи релігії – атеїсти. У 1946 році філософ, послідовник Вітгенштайна Джон Віздом у відомому есе «Боги» приводить притчу про двох чоловіків які натрапили на поляну і один із них (віруючий) впевнений, що за нею доглядає садівник, а інший (скептик) сумнівається в цьому [22, с. 149–168].

Ентоні Флу, відомий атеїст в другій половині двадцятого століття, у своєму есе «Теологія і фальсифікація» приводить притчу Віздона, але вже в іншій інтерпретації. Він впевнено займає позицію скептика і вважає що численні пояснення і застереження віруючого «вбивають теїзм» бо невидимий садівник з численними додатковими гіпотезами вже нічим не відрізняється від неіснуючого садівника [4, с. 99–100]. Ентоні Флу цією причтою намагається показати, що теїстична мова не проходить тест на верифікацію і фальсифікацію, і тому не може вважатися осмисленою.

На звинувачення теологічної мови в відсутності сенсу і зокрема на виклик Ентоні Флу відповіли окремі філософи релігії того часу. В тому ж збірнику есе, де було опубліковане есе Е. Флу, філософ Р. М. Харе став на захист теологічної мови [4, с. 99–103]. Він приводить іншу притчу про божевільного, який переконаний, що його переслідують і ніхто не може переконати його ніякими аргументами, тому що всі ці спроби і аргументи він розглядає як частину плану ввести його в оману і усипи-

ти його пильність. Таку позицію Харе називає блік (blick), що можна зрозуміти як домінуюче переконання. На думку Харе, у кожної людини є своє домінуюче переконання, це властиво і для віруючих людей і тому не варто намагатися переконати їх у чомусь, що суперечить домінуючому переконанню.

Б. Мітчел був наступним, хто запропонував подібне розуміння релігійної мови [4, с. 103–105]. Він запропонував свою притчу, про революціонера з яким контактує агент, який твердить, що він на його стороні і революціонер повинен йому вірити навіть у тому випадку, коли йому буде здаватися, що агент діє не на його користь. Революціонер повірив агенту і потім незалежно від того, що робить агент, революціонер сприймає це як частину плану його революційної діяльності.

До дискусії про осмисленість релігійної мови також приєднався І. М. Кромбі. Він визнає, що аргументи проти теїзму наносять йому удар і повинні серйозно сприйматися апологетами теїзму. І. М. Кромбі сам відноситься до табору віруючих і тому переконаний, що теїзм істинний і може бути обґрунтований. Він не вважає, що віруючий буде продовжувати вірити за будь яких умов. Кромбі говорить, що віруючий має опиратися на три фортеці, які не повинні впасти [2, с. 129]. Перша фортеця – воскресіння мертвих і вічне життя. Воскресіння і майбутнє життя після воскресіння є тими частинами цілого, яких ми не бачимо, але коли ми їх побачимо, то в нас складеться картина цілого. Друга фортеця – Христос як верифікація і конкретизація Божої любові. І третя фортеця – релігійне життя віруючих, які переживають на досвіді Божу любов, наприклад, Божу обіцянку «Я тебе не покину, ані не відступлюся від тебе!» (Євр. 13:5).

Пізніше до захисту теїстичної мови долучився відомий філософ релігії Джон Хік і розвинув першу «есхатологічну» тезу І. М. Кромбі. В книзі «Віра і знання» Хік приводить свою притчу [8, с. 169–199]. Однією дорогою ідуть два подорожніх. Один із них переконаний, що дорога веде у Небесне місто, а інший думає, що дорога нікуди не веде. Віра першого надихає його і робить подорож цікавою і осмисленою пригодою. Невір'я другого робить його подорож важкою. Джон Хік вважає, що віру першого не можна назвати такою, що не має сенсу, тому що настане час і його віра буде підтверджена, або спростована. І хоча під час подорожі пілігрими не мають змоги перевірити свої переконання, ці переконання в принципі підлягають перевірці. Вони будуть перевірені у майбутньому. Джон Хік назвав цю перевірку «есхатологічною верифікацією».

У другій половині XX-го століття аналітична філософія релігії стрімко розвивалась і пройшла три етапи своєї еволюції: дедуктивізм, індуктивізм і пост-дедуктивізм¹. В 1955 році австралійський філософ Джон Макі опублікував статтю «Зло і всемогутність», в якій був застосований класичний дедуктивний метод аргументації [10, с. 200–212]. Стаття є знаковою в тому сенсі, що вона стала вододілом переходу від дедуктивізму до індуктивізму, тому що відповіді на названу статтю мали вже індуктивний характер. В статті Макі формулює проблему зла як аргумент проти теїзму. Австралійський філософ твердить, що кожен теїст вірить у наступні три положення.

1. Бог є всемогутній.
2. Бог є всевидючий.
3. Бог є всеблагий.

Ці твердження є важливими переконаннями теїста. А тепер положення яке ніхто не може заперечити.

4. Зло існує.

На відміну від перших трьох положень, які є теїстичними переконаннями, останнє положення є емпіричним і може бути легко перевірене досвідом. Отже, якщо Бог всемогутній, то Він може зробити щоб зла не було, якщо Він всевидючий, то Він

¹ Терміни і періодизація була запропонована Стівенем Дункеном в *Analytic Philosophy of Religion: its History since 1955*. Humanities – Ebooks.co.uk; 2nd Revised edition (November 19, 2008).

знає, що слід зробити щоб зла не було, і якщо Бог всеблагий, то Він має бажати щоб зла не було. Але насправді зло є. За думкою Джона Макі, лише відмовившись від одного з положень виникає можливість уникнути суперечності у теїстичному світогляді. Або існує Бог в теїстичному розумінні, або існує зло. Зло існує, тому Бога не існує, – робить висновок філософ. Дж. Макі пропонує тільки дві можливості, або не визнавати, що існує зло, або відмовитись від теїстичної віри. Його підхід є класичним дедуктивним, як і багатьох його попередників і сучасників, атеїстів і теїстів.

Дедуктивний аргумент Джона Макі отримав підтримку і був ще артикульований в роботах Ентоні Флу, Х. Дж. Мак Клоскі і Майкла Скрівена [4, с. 144–169]. В 1963 році Нельсон Пайк написав статтю «Юм про зло» в якій розкритикував дедуктивне спростування теїзму аргументом від існування зла, який вже став загальноприйнятим серед філософів атеїстів [13, с. 85–102]. У статті Пайк показує, що для того щоб усунути суперечність в проблемі зла так як її формулює Макі та інші, достатньо додати до чотирьох суджень п'яте судження:

5. У Бога є достатні моральні причини для того, щоб дозволяти ставатися тим фактам зла, які ми зустрічаємо у цьому світі.

Додавши це п'яте судження Пайк показує, що тепер зникає суперечність між судженнями про теїстичні атрибути Бога і існуванням зла. Пайк вважає, що теїсту не обов'язково знати ці достатні моральні причини, які є у Бога для існуючих фактів зла, тому що ціль цієї аргументації – зняти суперечність, яка приписувалась атеїстами теїстичному світоглядові. Критика Пайка дедуктивного аргументу від зла на користь атеїзму виявилась дієвою. Атеїсти відмовились далі захищати аргумент від зла в його дедуктивній формі. Алвін Плантаinga у книзі «Бог та інші розуми» теж використовує подібний тип аргументації [14, с. 228]. У названій книзі і в своїх інших книгах, маючи справу з проблемою зла, Плантаinga використовує підхід, який він називає «захист, виходячи з свободної волі». Він відрізняє свій підхід від теодицеї, в якій слід представити дійсні причини допущення Богом фактів зла у світі. Тоді як «захист» може вказати тільки на можливі причини допущення Богом зла, але цього достатньо щоб спростувати дедуктивний аргумент від існування зла висунутий атеїстами.

В 1966 році виходить книга Джона Хіка «Зло та Бог любові», в якій філософ вказує на причини існування зла в теїстичному всесвіті [7, с. 1–389]. Хік вважає, що створений Богом світ не є «притулком для домашніх улюбленців», в якому немає жодних проблем і труднощів, насправді, світ є «долиною для формування людських душ» і в ньому з самого початку було зло, як необхідний компонент виховання.

Коли філософи релігії з табору теїстів піддали критиці дедуктивну парадигму аргументації, філософи релігії з атеїстичного табору в середині 70 років двадцятого століття полишили дедуктивну аргументацію і почали формулювати проблему зла як індуктивний аргумент, що доводить лише більшу ймовірність світу без Бога [11, с. 142]. Атеїсти не твердили, що існування Бога неможливе, але виходячи з їх індуктивних аргументів випливало, що існування Бога є мало ймовірним.

У відповідь на атеїстичні аргументи індуктивного характеру теїсти виступили двома фронтами: індуктивізм і пост-дедуктивізм.

Ще у двадцятих роках ХХ-го століття Ф. Р. Теннант виступив з апологетичною програмою, яку можна віднести до індуктивізму в у двотомній роботі «Філософська теологія» [21, с. 422, с. 290]. Телеологічний аргумент і антропний принцип, сформульовані Теннантом опиралися на індуктивний тип аргументації. Проте, індуктивізм набув поширення і став усвідомлюватися, як відмінна від дедуктивізму парадигма аргументації в філософії релігії лише в 70 роках ХХ-го століття. В 1973 році Б. Мітчел публікує есе «Обґрунтування релігійної віри», в якому він пропонує індуктивний підхід для оцінки і захисту релігійних переконань [12, с. 12–23]. Він говорить, що в більшості контекстів поза логікою і математикою, наприклад, в природознавчих науках і в історії не використовуються дедуктивні аподиктичні

аргументи. В цих сферах знання висувуються гіпотези, які не можливо довести з логічною необхідністю. Створення гіпотез і їх перевірка більше мають відношення до емпіричної верифікації, перевірки на простоту, всеосяжність, результативність, когерентність і всі ці процедури мають індуктивний характер. Мітчел вважає, що ті самі процедури слід застосовувати і в царині метафізики і філософії релігії. Християнський теїзм також слід розглядати як світоглядну гіпотезу або «теорію всього», яка вступає в конкуренцію з іншими світоглядами. Проте, християнський теїзм є всеосяжною гіпотезою і тому не може бути протестований окремими спостереженнями та експериментами. Світогляд як всеосяжна гіпотеза може бути обґрунтований з застосуванням кумулятивного підходу. Мітчел визнає, що конструювання такого кумулятивного обґрунтування християнського світогляду задача не проста, але ми можемо надіятись, що таке обґрунтування можливе. Сам Мітчел не береться за виконання такого непростого завдання, але залишає його іншим.

Наступник Мітчела Річард Свінберн свідомо бере на озброєння індуктивний метод аргументації і у своїх філософських працях побудує всеосяжну систему філософського теїзму. Свінберн опублікував трилогію книг – «Когерентність теїзму», «Існування Бога» і «Віра і розум» – в якій представив основи індуктивної парадигми в філософському теїзмі [17], [18], [19]. Свінберн відкидає класичні аргументи на користь існування Бога в їх традиційній дедуктивній формі. Він вважає, що дедуктивний аргумент не може довести жодного контингентного факту, тобто існування будь чого, у тому числі і Бога. Але якщо кожен класичний аргумент (крім онтологічного) переформулювати, застосувавши індуктивний підхід, то кожен аргумент стає достатнім індуктивним аргументом на користь теїзму. А індуктивні аргументи, зібрані разом, складають успішний кумулятивний індуктивний аргумент на користь існування Бога.

Другим впливовим підходом у філософії релігії в другій половині двадцятого століття став пост-дедуктивізм. Вище згадана стаття Нельсона Пайка «Юм про зло» може вважатися початком цього нового підходу. Філософською школою, яку слід віднести до нової парадигми, стала «реформатська епістемологія», відомими представниками якої є Алвін Плантінга і Ніколас Волтестов [15, с. 1–336]. Згідно реформатської епістемології, віра в Бога може бути раціональною і обґрунтованою навіть без аргументів чи доказів на користь існування Бога. Плантінга представляє реформатську епістемологію в серії з трьох книг, в яких пропонує філософське пояснення того, як християни повинні сприймати свої християнські переконання¹. Він стверджує, що віра в Бога є насправді базовою, тобто такою, що не виводиться з інших переконань, а сама віра в Бога є основою для побудови ноетичної структури особистості. Плантінга також притримується екстерналізму в епістемології згідно якого, переконання людини можна вважати обґрунтованими, якщо вони були набуті в процесі пізнання при належному функціонуванні когнітивного спорядження епістемологічного суб'єкту.

Отже, в кінці XX століття в таборі теїстичної філософії співіснують дві парадигми індуктивізм і пост-дедуктивізм. Індуктивізм представлений філософським теїзмом Свінберна, а пост-дедуктивізм – реформатською епістемологією. Спочатку свого співіснування обидва напрямки критично відносилися один до одного. Філософський теїзм критикував реформістську епістемологію і звинувачував у фідейзмі або схильності до фідейзму. Реформістська епістемологія, в свою чергу, відкидала природну теологію і звинувачувала філософський теїзм в прихильності до застарілих методів філософування. Але з плином часу позиції обох шкіл філософії релігії зближилися. Філософський теїзм почав визнавати, що звичайні віруючі дійсно притримуються своїх релігійних переконань не завдяки обґрунтованим аргументам,

¹ В названих книгах послідовно розвивається реформістська епістемологія: *Warrant: the Current Debate*. – New York: Oxford University Press, 1993; *Warrant and Proper Function*. – Oxford: Oxford University Press, 1993; *Warranted Christian Belief*. – New York: Oxford University Press, 2000.

а теїстичні аргументи потрібні у ситуації, коли переконання віруючих хитаються, чи їх піддають критиці. Реформістська епістемологія зі своєї сторони починає визнавати відносну цінність добре обґрунтованих теїстичних аргументів.

Третім значним етапом в еволюції філософії релігії постає значне зростання застосування філософського аналізу до центральних доктрин християнської віри. Цей тип дискурсу набув поширення в 70-их роках двадцятого століття і триває по сьогодні і може справедливо бути названий філософська теологія.

В останні десятиліття XX століття і на початку двадцять першого дискусійне поле аналітичної філософії релігії значно розширилося. Філософи релігії досліджують конкретні релігійні доктрини (особливо християнські), теорію божественного імперативу в етиці, відносини і взаємозв'язок між релігією і наукою, проблему релігійної різноманітності, релігійний реалізм і антиреалізм, імплікації релігійних переконань в епістемології та багато інших тем [5, с. 435]. Філософи релігії також долучилися до дослідження та філософського аналізу центральних доктрин християнського символу віри і тим самим викликали певну заздрість і критику зі сторони богословів [9, с. 35–46]. Філософи релігії в свою чергу відповіли, що раціональний аналіз теологічних доктрин притаманний самому теологічному дискурсу і філософи у багатьох випадках займають більш ортодоксальну і ближчу до класичних сповідань віри богословську позицію ніж їх опоненти – ліберальні богослови [16, с. 329–339]. Більш детальний розгляд християнських доктрин, які досліджували аналітичні філософи релігії виходить за межі даної статі.

Висновки. Дослідження континентальної і аналітичної філософії релігії XX-го століття показує, що на першому етапі свого розвитку аналітична філософія релігії була зосереджена на питанні осмисленості релігійної мови. Названа проблематика увійшла в філософію релігії з аналітичної філософії, яка спочатку не займалася саме релігійною мовою, а мовою в широкому розумінні цього слова. Звинувачення в відсутності смислу, що пролунали від аналітичних філософів по відношенню мови метафізики, етики, а також релігії були підхоплені філософами релігії атеїстичних переконань. Вони розгорнули критику релігії, звинувативши її мову в відсутності дескриптивного смислу. Філософи теїсти у свою чергу намагалися показати, що релігійна мова має смисл. Найбільш успішною апологетикою релігійної мови була концепція «есхатологічної верифікації» Джона Хіка. Він показав, що релігійні твердження хоча не можуть бути емпірично перевірені зараз, вони можуть бути верифікованими у майбутньому і тому вони мають емпіричний смисл.

Другим етапом в розвитку аналітичної філософії релігії був розвиток філософського теїзму. Вивчення розвитку аналітичної філософії релігії на початку другої половини XX-го століття показує, що критика теїзму з атеїстичного табору в основному сформулювалась у вигляді дедуктивних аргументів на користь атеїзму. Але теїсти змогли спростувати дедуктивні аргументи, і аргументація з обох таборів перейшла на нову фазу. Атеїсти почали використовувати індуктивні аргументи, а теїсти також засвоїли індуктивну аргументацію, особливо в царині аргументів на користь існування Бога. Таким чином, виник індуктивізм як методологія формулювання аргументів на користь існування Бога. Річард Свінберн є яскравим представником індуктивізму в формулюванні та обстоюванні теїстичних аргументів. Крім цього реформістська епістемологія стала новим методом апологетики християнського теїзму, який був названий «пост-дедуктивізмом».

Третім етапом в розвитку філософії релігії виникає вагоме зростання використання філософського аналізу до ключових учень християнської віри. Цей тип філософування набув поширення в 70-их роках двадцятого століття і триває по сьогодні і може справедливо бути названий філософська теологія. Філософська теологія створює широку платформу для дискусії філософів і богословів.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Ayer A. J. Language, Truth and Logic. – Penguin UK, 1990. – 208 p.
2. Crombie I. Theology and Falsification: Arising from the University Discussion // New

Essays in Philosophical Theology. – New York: Macmillan, 1955. – P. 109–130.

3. Duncan S. Analytic Philosophy of Religion: its History since 1955. – Tirril: Humanities-Ebooks, 2016. – 220 p.

4. Flew A., Macintyre A. New Essay in Philosophical Theology. – SCM Publishing, 1955. – 288 p.

5. Hasker W. Analytic Philosophy of Religion // The Oxford Handbook of Philosophy of Religion. – New York: Oxford University Press, 2005. – P. 421–446.

6. Hebblethwaite B. Philosophical Theology and Christian Doctrine. – Oxford: Blackwell, 2005. – 176 p.

7. Hick J. Evil and the God of Love. – New York: Harper & Row, 1966. – 389 p.

8. Hick J. Faith and Knowledge. – Ithaca, NY, Cornell University Press, 1957. – 268 p.

9. Kaufman G. Evidentialism: A Theologian's Response // Faith and Philosophy, 1989, № 6, P. 35–46.

10. Mackie J. Evil and Omnipotence // Mind, 1955, № 64, P. 200–212.

11. Madden E. H., Peter H. Evil and the Concept of God. – Springfield Illinois: Charles C. Thomas, 1968. – 142 p.

12. Mitchell B. The Justification of Religious Belief. – London: Palgrave Macmillan, 1974. – 180 p.

13. Pike N. God and Evil. – Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, 1963 – 114 p.

14. Plantinga A. God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God. – Ithaca, NY, Cornell University Press, 1967. – 288 p.

15. Plantinga A., Wolterstorff N. Faith and Rationality: Reason and Belief in God. – Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1983. – 336 p.

16. Stump E., Kretzmann N. Theologically Unfashionable Philosophy // Faith and Philosophy, 1990, № 7, P. 329–339.

17. Swinburne R. The Coherence of Theism. – Oxford: Oxford University Press, 1977. – 312 p.

18. Swinburne R. The Existence of God. – Oxford: Oxford University Press, 1979. – 376 p.

19. Swinburne R. Faith and Reason. – Oxford: Oxford University Press, 1981. – 286 p.

20. Swinburne R. The Vocation of a Natural Theologian // Philosophers Who Believe: The Spiritual Journeys of 11 Leading Thinkers. – Downers Grove: InterVarsity Press, 1993. – P. 179–202.

21. Tennant F. R. Philosophical Theology. Vol. 1&2. – Cambridge University Press. 1928. – 422 + 290 p.

22. Wisdom J. Philosophy and Psychoanalysis. – Oxford: Basil Blackwell, 1963. – 298 p.

REFERENCES:

1. Ayer A. J. Language, Truth and Logic. – Penguin UK, 1990. – 208 p.

2. Crombie I. Theology and Falsification: Arising from the University Discussion // New Essays in Philosophical Theology. – New York: Macmillan, 1955. – P. 109–130.

3. Duncan S. Analytic Philosophy of Religion: its History since 1955. – Tirril: Humanities-Ebooks, 2016. – 220 p.

4. Flew A., Macintyre A. New Essay in Philosophical Theology. – SCM Publishing, 1955. – 288 p.

5. Hasker W. Analytic Philosophy of Religion // The Oxford Handbook of Philosophy of Religion. – New York: Oxford University Press, 2005. – P. 421–446.

6. Hebblethwaite B. Philosophical Theology and Christian Doctrine. – Oxford: Blackwell, 2005. – 176 p.

7. Hick J. Evil and the God of Love. – New York: Harper & Row, 1966. – 389 p.

8. Hick J. Faith and Knowledge. – Ithaca, NY, Cornell University Press, 1957. – 268 p.

9. Kaufman G. Evidentialism: A Theologian's Response // Faith and Philosophy, 1989, № 6, P. 35–46.

10. Mackie J. Evil and Omnipotence // Mind, 1955, № 64, P. 200–212.

11. Madden E. H., Peter H. Evil and the Concept of God. – Springfield Illinois: Charles C. Thomas, 1968. – 142 p.

12. Mitchell B. The Justification of Religious Belief. – London: Palgrave Macmillan, 1974. – 180 p.

13. Pike N. God and Evil. – Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, 1963 – 114 p.

14. Plantinga A. God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God. – Ithaca, NY, Cornell University Press, 1967. – 288 p.

15. Plantinga A., Wolterstorff N. Faith and Rationality: Reason and Belief in God. – Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1983. – 336 p.
16. Stump E., Kretzmann N. Theologically Unfashionable Philosophy // Faith and Philosophy, 1990, № 7, P. 329–339.
17. Swinburne R. The Coherence of Theism. – Oxford: Oxford University Press, 1977. – 312 p.
18. Swinburne R. The Existence of God. – Oxford: Oxford University Press, 1979. – 376 p.
19. Swinburne R. Faith and Reason. – Oxford: Oxford University Press, 1981. – 286 p.
20. Swinburne R. The Vocation of a Natural Theologian // Philosophers Who Believe: The Spiritual Journeys of 11 Leading Thinkers. – Downers Grove: InterVarsity Press, 1993. – P. 179–202.
21. Tennant F. R. Philosophical Theology. Vol. 1&2. – Cambridge University Press. 1928. – 422 + 290 p.
22. Wisdom J. Philosophy and Psychoanalysis. – Oxford: Basil Blackwell, 1963. – 298 p.

Стрижачук Ф. В., старший научный сотрудник Центра исследования религии НПУ имени М. П. Драгоманова (Киев, Украина), E-mail: tedandgalina@gmail.com

Аналитическая философия религии в XX-м веке: этапы развития.

Аннотация. Аналитическая философия религии в XX-м столетии прошла три этапа: дебаты об осмысленности религиозного языка, философский теизм и философская теология. На 1-м этапе исследовался эмпирический смысл религиозного языка. На этапе философского теизма дискуссия продолжалась вокруг тезиса – существование Бога. Она прошла три стадии: дедуктивизм, индуктивизм и постдедуктивизм. Третий этап характеризуется интересом к содержанию религии и христианских доктрин.

Ключевые слова: аналитическая философия религии, религиозный язык, философский теизм, дедуктивизм, индуктивизм, постдедуктивизм, существование Бога, Р. Свинберн, реформатская эпистемология, философская теология.

Strizhachuk F., senior researcher at the Center for Religion Studies NPU named after M. P. Dragomanov (Kyiv, Ukraine), E-mail: tedandgalina@gmail.com

Analytical philosophy of religion in the 20th century: stages of development

Abstract. The study of the analytical philosophy of religion of the 20th century shows that at the first stage of its development the analytical philosophy of religion was focused on the meaning of the religious language. The problem came into the philosophy of religion from analytical philosophy, which initially did not deal with the religious language itself, but language in the broad sense of the word. The accusations of absence of meaning, which came from analytic philosophers in relation to the language of metaphysics, ethics, and religion, were taken up by the philosophers of the religion of atheistic camp. They criticized religion accusing its language in the absence of descriptive meaning. Philosophers of the theism tried to demonstrate that the religious language has meaning. The most successful apologetics of the religious language was the concept of «eschatological verification» by John Hick. He showed that religious affirmations, although they cannot be empirically verified now, can be verified in the future and therefore they have empirical meaning.

The second stage in the development of the analytical philosophy of religion was the development of philosophical theism. The study of the development of the analytical philosophy of religion at the beginning of the second half of the 20th century shows that the critique of theism from an atheistic camp was largely formulated in the form of deductive arguments in favor of atheism. But the theists were able to refute deductive arguments, and the argument from both camps moved to a new phase. The atheists began to use inductive arguments, and the theists also learned to use the inductive arguments especially in the domain of arguments for the existence of God. Thus, inductivism emerged as a methodology for formulating arguments for the existence of God. Richard Swinburne is a prominent representative of inductivism in formulating and advocating theistic arguments. Reformed epistemology has become a new method of apologetics of Christian theism, which was called «post-deductivism».

The third stage in the development of the philosophy of religion is the significant growth of the use of philosophical analysis to the key teachings of the Christian faith. This type of philosophizing became widespread in the 70s of the twentieth century and continues to this day and can rightly be called philosophic theology. Philosophical theology creates a broad platform for discussion by philosophers and theologians.

Keywords: *Analytical philosophy of religion, religious language, philosophical theism, deductivism, inductivism, postdeductivism, existence of God, R. Swinburne, reformed epistemology, philosophical theology.*

УДК 1(091)(447)

Співак В. В.,

кандидат філософських наук,
докторант Національної музичної
академії України імені П. І. Чайковського
(Київ, Україна), E-mail: vova3006@ukr.net

БЛАГОСЛОВЕННЕ ЖИТТЯ ЯК СКЛАДОВА ЩАСТЯ В ТВОРЧОСТІ УКРАЇНСЬКИХ МИСЛИТЕЛІВ ЕПОХИ БАРОКО

Анотація. *Стаття присвячена дослідженню уявлень про благословенне життя як складову уявлень про щастя в українській духовній культурі епохи бароко. Проаналізовано тлумачення уявлень про щасливе земне життя християнина в спадщині Антонія Радивиловського в порівнянні зі спадщиною Інокентія Гізеля та Іоанікія Галятовського. Робиться висновок про наявність у вітчизняній філософській культурі впливу античних та ренесансних уявлень про щасливе життя. Ознаками земного щастя християнина визнаються: володіння земними благами, матеріальними статками, соціальним успіхом, сімейним благополуччям, довголіттям, які супроводжуються моральним благочестям суб'єкта.*

Ключові слова: *історія філософії, українська філософія, бароко, проповідь, щастя*

Проблема розуміння щастя в українській духовній культурі епохи бароко належить до малодосліджених, однак доволі перспективних з огляду на можливість її подальшого історико-філософського аналізу. Дане твердження обумовлене тим, що концепт щасливого життя належить до кола основних у творчості українських церковних мислителів XVII ст.

Дана проблема неодноразово привертала увагу дослідників. Так, фундаментальними дослідженнями з історії щастя є праці В. Татаркевича [12], Дерріна Макмехона [14] та С. Воркачова [1]. Однак, вони, не дають нам уявлень про розуміння щастя в українській духовній традиції епохи бароко. Морально-етичні поглядів українських барокових мислителів досліджувались в працях Л. Довгої [5], С. Йосипенко [6], М. Корзо [7] та Н. Яковенко [13]. Проте, проблема щастя цими авторами спеціально не досліджувалась й зачіпається лише побіжно, при висвітленні інших питань.

Дослідження даної проблеми ускладнене поліморфічністю розуміння щастя церковними інтелектуалами. Щасливе життя в їхній творчості мало ряд різнопланових складових: небесне блаженство, благословенне християнське життя, світський успіх, радість, задоволення, фортуна тощо. При дослідженні проблеми щастя постає питання про розмежування цих складових, які досить часто змішувались та накладались одне на одне в текстах барокових мислителів.

Так, щастя в цей період сприймалося здебільшого з погляду церковного морально-етичного вчення. В свою чергу, Церква стверджувала непевність земного щастя порівняно з майбутнім небесним блаженством. Однак, земне щастя також знайшло своє відображення в морально-аксіологічній парадигмі тієї епохи. Церковні мислителі в своїх повчаннях надавали рекомендації щодо досягнення щасливого життя з одночасним збереженням статусу доброго християнина та надії на Царство небесне. Дана стаття буде присвячена проблемі тлумачення українськими бароковими мислителями благословенного земного життя людини під божественною опікою, як складової феліцитарного концепту.

Метою цієї розвідки є дослідження особливостей уявлень про благословенне життя як вид щастя у спадщині українських церковних мислителів епохи бароко.

В якості основного джерела для аналізу нами було обрано рукописні та друковані проповіді Антонія Радивилівського з його збірок «Вінець Христов...» та «Огородок Марії Богородиці...». Для порівняльного аналізу будуть використані тексти Інокентія Гізеля та Іоанікія Галятівського з якими проповідника пов'язує життєвий шлях та спільна «могилянська» традиція.

Одним з понять яке досить часто вживається Антонієм Радивилівським як окремо, так і поруч із щастям, а також в якості його замітника, для позначення щасливої людини «під божою опікою» є «благословенність». Щастя та благословенність можуть використовуватись поруч для подовження ритричного ряду: «О щасливые! О благословенные!» [8, арк. 517 зв.], «О щасливший, о благословенший есте над Агглов мізерный чоловіче!» [11, арк. 143 зв.]. Часом вони використовуються проповідником в різних аспектах, як власне стан щасливості та його причина – Божа опіка: «О якъ за щасливыхъ й за благословенныхъ себе почитали бысмо. Гды бы нась... моць... Благодати Духа святого порушила! абысмо погорівши водою роскошей... сего світа; всімъ сердцемъ нашимъ, прагнули Воды Благодати Духа святого...» [8, арк. 40]. Так чи інакше щасливість та благословенність пов'язані в текстах Антонія Радивилівського, для якого благословенність виступає синонімом щастя, його причиною та видом.

Благословенною є віруюча людина яка пам'ятає про «Христову жертву» та має інші християнські цноти: «Знаки Ранъ Христовыхъ суть то правдивого Воскресеніяего свідителіе, побіды знаменіе, прославленного тіла оздоба, избавленія нашего гасло, гріха ціна й откупъ... О щасливыи! О благословенныи естесмо, если часто на тые знаменія позираем сердца нашего очима! з них албовімімъ вытекасть намъ все добро Небесное...» [8, арк. 13 зв.].

Така людина взорується на святих, є смиренною та вдячною Богу за блага, які супроводжують її життя: О щасливый! О благословенный той чоловік! который наслідуючи Іоана Предтечу: [любь его люде выносятъ зъ Родовитости, зъ Премудрости, зъ стобливого живота, зъ щастя й богатства,] Христу Спасителю своєму... (все те приписує – В.С.) [11, арк. 522]. Як видно з даного фрагменту, щастя-благословенність супроводжується різними благами (сім'я, мудрість, моральні чесноти, багатства, щастя-фортуна тощо), що вписується в загальний образ земного благополуччя. В іншому місці проповідник пише про смиренність та чесноту, як характеристику щастя-благословенності: «Щасливый й благословенный той, которого животъ высокій а духъ смиренный» [10, с. 306].

Благословенність ґрунтується на пізнанні істин Віри, що асоціюється у проповідника з початком всякої мудрості: «барзо есть потребное християномъ Пренасвятійшей Троицы познане: поневажъ Науки нашей, й Віры есть головою, причиною, й початкомъ вічної щасливости й благословенія» [10, с. 132].

Благословенна Богом людина, яка володіє моральними чеснотами, знаходиться під особливою опікою вищих сил, тож її супроводжує успіх у всіх справах і сам успіх обертається їй на добро «удастся на службу до якого двору (справедливий та люблячий Бога чоловік – В. С.)... ано ему там добре й все идетъ пожитечно... Зостанеть справедливый человекъ (что ся ткнетъ стану дховнаго) Архієреємъ, Ієреємъ Учителемъ, алит добре, й то ему пожитечно; зостанетъ человекъ справедливый й Бога любячий (что ся ткнетъ стану свецкого) Црем, Княземъ, Каштеляномъ, Гетманомъ, Паномъ великим, алит добре, й то ему барзо пожитечно; Зостанетъ кто з любячихъ Бога, Войтом, Бурмистромъ, Райцею, Лавником, алит добре, й то ему барзо пожитечно» [9, с. 675].

Людина, що перебуває під божественною опікою знаходиться в безпеці і їй ніщо не може зашкодити: «Щасливый заисте той чоловікъ, которого Богъ въ опатрности своей маеть... Такому бовімімъ чоловіку на світі нічого противного шкодити не можеть» [10, с. 251].

Окрім успішності в громадському житті та кар'єрних потугах, благословенна

людина щаслива і в сімейному житті. Щодо «сімейного щастя» Антоній Радивилівський висловлюється досить обережно, адже відповідно до церковної доктрини шлюб є поступкою людській природі, тож не може сприйматися як беззастережне благо. Сам шлюб є джерелом для неспокою, тож ризикований з огляду на прагнення християнина до спокійного життя – «жену поаяль, а той товаришъ естъ такий, которому выгоды потреба, бо хочай мало ему не подмысль, то заразъ до гніву, до свару...» [8, арк. 346 зв.].

Однак, Антоній Радивилівський визнає, що щасливе сімейне життя можливе (хоч і не без «криз») «Правдаты, коли кто натрафилъ на жену добрую, то якожь такожь, (хоча й не без клопоту на семъ світі бываесть,) можеъ себе за щасливого почитати, бо жена разумива, вінец мужу своєму» [9, с. 992]. Шлюб благословенної Богом людини характеризується любов'ю й може вважатися щасливим: «О щасливый! о благословенный доме! въ которомъ мужъ з жною жиетъ въ любви. о благословенное таковыхъ мешкане! бо не сами едины, але зъ самымъ мешкають Богомъ» [10, с. 1123].

Благословенна людина, окрім успішності та сімейного благополуччя може володіти достатнім для ведення пристойного життя обсягом матеріальних благ. Антоній Радивилівський вважає, що людина може заслужити земні блага поруч з небесними: «на ласку Божую заслужити ся можеъ, поневажь таковыми жертвами угаждается Богъ. а заслужившиися, з того его Божого скарбцу... что разъ тутъ на земли болшій добра дочасныи беручи, й вічныхъ в Небі браня годнымися станемъ» [10, с. 638].

Проповідник зараховує до земних благ благословенної щасливості: «богатства, чести й слава... пієнкность// ...долгій й здоровый животъ,... насыщеніе,... напитокъ,... музыка,... премудрость...» [8, арк. 67 зв.–68]. Кожна людина отримує тільки благ скільки потребує відповідно до свого становища: «ведлугъ потребы каждого зособна стану й повинности ихъ» [10, с. 343]. Як видно з даного переліку, до цих благ, окрім честі, слави, задоволень, здоров'я, краси, мудрості потрапляє ще й багатство. Отже ці блага не є чимось обов'язково негативним.

Матеріальні блага не несуть душевної шкоди тим «которые богатствъ себѣ отъ Бога даныхъ užívають, на вспоможене ближнихъ своихъ, на пропитае убогихъ людей, на розные ялмужны...» [8, арк. 66]. Таким чином, матеріальні блага для благословених людей виступають засобом для чинення добрих справ, а отже сприяють їх спасінню.

Матеріальний достаток набуває у міркуваннях проповідника морального значення, хоча Антоній Радивилівський не приймає протестантський погляд на багатство як ознаку па́сіння. Так, він пише, що «щасте дочасное естъ знаком осужденія, нещасте засъ естъ знаком спасенія» [9, с. 517]. В іншому місці Антоній Радивилівський пише: «Которыи засъ жадныхъ бѣдъ на семъ світі не дознавають, але завше живутъ щасливе; знакъ певный вічного ихъ осужденія» [8, арк. 173]. Далі проповідник розвиває думку про те, що ті хто терпить на землі муки та утиски передбачені Богом до спасіння – «але которые предвѣчне назначены суть до спасенія, тые на семъ світі бѣдами й розными утрапленіями стиснены бывають» [8, арк. 173].

Благословення та щастя дарується Богом за праведне життя не тільки окремим людям, а й цілим народам. Так, Антоній Радивилівський називає український народ щасливим та благословеним, адже він має істинну Віру та святих покровителів, зокрема апостола Андрія [10, с. 663–664].

Натомість за гріхи народу або окремих його представників Бог карає його нещастями: війнами, хворобами, неврожаями та іншими катаклізмами. Як приклад, Антоній Радивилівський згадує іудейський народ, що благоденствував коли був у статусі божого та дотримувався Його заповідей. Проповідник пише, що іудейський народ «коли исполняль Волю Божую, колися выстерегаль гріхови,

дознаваль розгнхъ от Бога добродійствъ; на войні относилъ звѣязтва над неприятелими, в дому жиючи вшелякой в кождыхъ рѣчахъ дознаваль щасливости. Зъ Виноградовъ, садовъ, обфитые збираль плоды, зъ поля обфитые й богатые урожаи, въ скотахъ розныхъ значное мѣваль розмножене; Неба ку собі дознаваль ласкавого, коли потребоваль дожчъ, давало, коли потребоваль погоды, давало, коли потрібоваль вітру поволного, давало, не ускаржался на жадную хоробу... ово згола въ вшелякомъ оплываль щастію» [8, арк. 52]. Після того як збільшилися гріхи іудеїв на їх народ впали різні нещастя, пише далі Антоній Радивилівський.

Так само проповідник трактує причину нещасть українського народу у сер. – 2 пол. XVII ст. – «Чтось теперъ почасті подобнаго и намъ оказуется на земли, Гды албо вѣмъ Бгъ Вседержитель за грѣхи наши Которыми щоразъ Маестать Его Бжій уражаємъ и до гнѣву его побужаємъ, якъ срогими вітрами неприятелими Креста Христова замыслилъ насъ карати, Гды (мовлю) презъ нихъ нібы презъ острыє й барзо прикрые вітры постановилъ землю нашу, и все що на ней есть. яко то древа, скоты, выгубити» [9, с. 1497].

Відповідно, світська та церковна влада мають дбати про загальне щастя викорінюючи гріхи серед своїх підлеглих, адже боже благословення є запорукою загального блага. Сумлінне виконання можновладцями їх призначення нагороджується на небесах вічним щастям [10, с. 274].

Таким чином, Антоній Радивилівський передає у християнізованому вигляді ренесансну ідею загального блага, що подається у вигляді божого благословення, яке належить праведному народу та якого позбавлені грішники. На владу покладається відповідальність за гріхи підлеглих та піклування про суспільне щастя.

Стосовно щасливої благословенності християнина під час земного життя Інокентій Гізель та Іоанікій Галятівський висловлюються дещо скупіше, ніж Антоній Радивилівський. Певна «неувага» Гізеля до цього аспекту щастя пояснюється характером його трактату, адже «Мир з Богом чоловіку» зосереджується в основному на гріхах, а не на описі життя праведної людини. Звертає увагу мислитель й на небесне блаженство «вічне щастя» [4, с. 517]. Однак, в його творчості є певні міркування про те як людині зберегти надію на спасіння, не відмовляючись від земного («дочасного») щастя.

Натомість Галятівський звертає на це питання дещо більше уваги. Так, він описує щасливе життя біблійних персонажів під божою опікою, що супроводжується матеріальним достатком: «добрымъ людемъ дастъ Богъ ласку свою великую, а злымъ людемъ не дастъ такой ласки. Милъ ласку Божую Исаакъ, патріарха старозаконный, въ всемъ ему Богъ длагословилъ, щастилъ и давалъ все, чого онъ жадаль. Даль ему достатокъ збожа, овецъ и вшелякого багатства» [2, с. 130]. Боже благословення є причиною земного благополуччя, що виражається в «вшелякихъ добрахъ дочасныхъ», які загалом оцінюються Галятівським позитивно і яких він бажає своїм покровителям [2, с. 58]. Справедливо здобуті блага допомагають людині досягти спасіння за умови їх правильного використання [2, с. 146]. Інокентій Гізель пише, що людині потрібно мати певний матеріальний достаток для підтримки гідного життя відповідно до свого суспільного становища [3, с. 347–348].

Також, до ознак щасливості належить тривалість життя, після якого має наступити небесне блаженство: «жебы по долгихъ и щасливыхъ літехъ души ваші Христос, вызувши з шаты шпетной, зъ тіла смертелного, потымъ...» [2, с. 190] (нагородив Царством Небесним – В.С.). Отже, в текстах Галятівського відображаються вже окреслені риси земного життя благословенної людини.

Значно ширше обидва мислителів висловлюються про благословенність народів. Іоанікій Галятівський в своїх проповідях пише про щасливість народів та мінливість цього щастя: «на світі панства, князства, царства, королевства и всі

люде крушаться, псуются, отменяются, сегодня пантво якоє потужное и славноє, а завтра потуга й слава его оть непріятелей его подтоптана» [2, с. 67]. Втрата щастя народом відбувається через його гріховність [2, с. 102].

Інокентій Гізель також зазначає, що народ може бути благословенним та втрачати цю благословенність за гріхи, але значну увагу він звертає на зв'язок благословенності влади з благословенністю народу [3, арк.. 8 зв.]. Ознаками благословенного життя народу є традиційний набір благ: мир, спокій, радість, багатство [3, арк.. 8 зв.]. Влада (церковна та світська), що переймається загальним благом несе відповідальність за успішність своєї діяльності перед Богом. Таким чином, в тексті Гізеля міркування про благословенність народу набуває не тільки морально-дидактичного, а й ідеологічного характеру, стверджуючи благословенність народу під благословенною владою.

Водночас, отримання божого благословення не є пасивним. Так, Гізель висловлюється проти ідеї про наперед визначення [3, с. 654] та пише про заслуженість благословення: «Видимь яко й он за свои труды особное от Господа пріємлеть Благословеніе» [3, арк.. 7 зв.]. Про необхідність праці для отримання благополуччя пише Галятовський, який вважає, що працююча людина перебуває під захистом Бога, тож її душі нічого не загрожує: «Которыи зась люде працюють, якую речь добрую чиняють, на тыхъ непріятелі душныи не сміють воевати» [2, с. 205].

Виходячи з вищезгаданого, благословенність, як вид «земного» щастя знаходить повноцінне висвітлення в спадщині Антонія Радивиловського, Інокентія Гізеля та Іоанікія Галятовського. На формування їх уявлень про щасливе земне життя людини вплинула християнізована етика епікурейства, що знайшла відображення в ренесансній традиції. Атрибутами земного життя благословенної людини є значна тривалість, забезпеченість матеріальними благами, сімейний затишок, спокій та ін. Благословенність народів пов'язується мислителями не тільки з їх благочестям, але й з особливостями морального стану представників влади, яка оголошується відповідальною за долю підданих.

Разом з тим мислителі відмежовуються від кальвіністського бачення земного щастя як ознаки спасенності, стверджуючи, що воно може бути ознакою приречення людини до загибелі, оскільки здатне збити з істинного шляху. Щастя-благословенність не надається людині Богом беззастережно, запорукою його отримання є дотримання православної віри та заслуги, що виражаються в зусиллях людини в напрямку отримання благ та добрих справах.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Воркачев С. Г. Счастье как лингвокультурный концепт. – М.: ИТДГК «Гнозис», 2004. – 192 с.
2. Галятовський І. Ключ розуміння / підгот. І. П. Чепіга. – К.: Наукова думка, 1985. – С. 53–238.
3. Гізель І. Мир с Богом чоловіку. – К., 1669. – 674 с.
4. Гізель І. Наука о тайні святого покаянія // Гізель І. Вибрані твори в 3-х томах. – Київ – Львів: Свічадо, 2012. – Т. 1. – С. 477–542.
5. Довга Л. М. Система цінностей в українській культурі XVII століття : монографія. – Київ – Львів: Свічадо, 2012. – 344 с.
6. Йосипенко С. Л. До витоків української модерності: Українська ранньомодерна духовна культура в європейському контексті. – К.: Український Центр духовної культури, 2008. – 392с.
7. Корзо М. А. Образ человека в проповеди XVII века. – М.: ИФРАН, 1999. – 190 с.
8. Радивиловський А. «Вінець Христов...». – К., 1688. – 544 арк.
9. Радивиловський А. «Вінець Христов...». рукопис, І.Р. ЦНБУ ім. В. І. Вернадського. – П. Ник м. П. 560 т. 2. – 1615 с.
10. Радивиловський А. «Огородок...». – К, 1676. – 1128 с.
11. Радивиловський А. «Огородок...». рукопис. – Книга 1. – І. Р. ЦНБУ ім. В. І. Вернадського. – П. Ник. М. П. 560 т.І. кн.І. – 955 арк.

12. Татаркевич В. О счастье и совершенстве человека. – М.: Прогресс, 1981. – 368 с.
13. Яковенко Н. У пошуках Нового неба: Життя і тексти Йоаникія Галіатовського. – Київ: Лауріс; Критика, 2017. – 704 с.
14. McMahon, Darrin. A. History of Happiness. – New York: Grove Press, 2006. – 544 p.

REFERENCES:

1. Vorkachev S. G. Schast'e kak lingvokul'turnyy kontsept [Happiness as a linguocultural concept]. – М.: ITDGK «Gnozis», 2004. – 192 s.
2. Haliatovskiy I. Kliuch rozuminnia [Key understanding] / pidhot. I. P. Chepiha. – К.: Naukova dumka, 1985. – S. 53–238.
3. Hizel I. Myr s Bohom choloviku [Peace with God to man]. – К., 1669. – 674 s.
4. Hizel I. Nauka o taini sviatoho pokaianiia [The Science of the mystery of Holy repentance] // Hizel I. Vybrani tvory v 3-kh tomakh. – Kyiv – Lviv: Svichado, 2012. – Т. 1. – S. 477–542.
5. Dovha L. M. Systema tsinnosti v ukrainskii kulturi XVII stolittia : monohrafiia [The System of values in Ukrainian culture of the XVII century]. – Kyiv – Lviv: Svichado, 2012. – 344 s.
6. Yosypenko S. L. Do vytokiv ukrainskoi modernosti: Ukrainska rannomoderna dukhovna kultura v yevropeiskomu konteksti [To the origins of Ukrainian modernity: ranelanda Ukrainian spiritual culture in the European context]. – К.: Ukrainskyi Tsentр dukhovnoi kultury, 2008. – 392s.
7. Korzo M. A. Obraz cheloveka v propovedi XVII veka [The Image of man in the sermons of the seventeenth century]. – М.: IFRAN, 1999. – 190 s.
8. Radyvylovskiy A. «Vinets Khrystov...» [«The Crown Of Christ...»]. – К., 1688. – 544 ark.
9. Radyvylovskiy A. «Vinets Khrystov...». rukopys [«The Crown Of Christ...». the manuscript]., I. R. TsNBU im. V. I. Vernadskoho. – P. Nyk m. P. 560 t. 2. – 1615 c.
10. Radyvylovskiy A. «Ohorodok...» [«Ogorodok...»]. – К., 1676. – 1128 s.
11. Radyvylovskiy A. «Ohorodok...». rukopys [«Ogorodok...». manuscript]. – Knyha 1. – I. R. TsNBU im. V. I. Vernadskoho. – P. Nyk. M. P. 560 t.1. kn.1. – 955 ark.
12. Tatarkeвич V. O schast'e i sovershenstve cheloveka [About the happiness and perfection of man]. – М.: Progress, 1981. – 368 s.
13. Yakovenko N. U poshukakh Novoho neba: Zhyttia i teksty Yoanykiiia Galiatovskoho [In search of a New the sky: the Life and lyrics of Jaanika Ulatowska]. – Kyiv: Laurus; Krytyka, 2017. – 704 s.
14. McMahon, Darrin. A. History of Happiness. – New York: Grove Press, 2006. – 544 p.

Спивак В. В., кандидат философских наук, докторант Национальной музыкальной академии Украины имени П. И. Чайковского (Киев, Украина), E-mail: vova3006@ukr.net

Благословенная жизнь как составляющая счастья в творчестве отечественных мыслителей эпохи барокко.

Аннотация. Статья посвящена исследованию представлений о благословенной жизни как составляющей представлений о счастье в украинской духовной культуре эпохи барокко. Проанализированы толкование представлений о счастливой земной жизни христианина в наследии Антония Радивиловского в сравнении с наследием Иннокентия Гизеля и Йоаникия Галіатовського. Делается вывод о наличии в отечественной философской культуре влияния античных и ренессансных представлений о счастливой жизни. Признаками земного счастья христианина признаются: владение земными благами, материальным и семейным благополучием, социальным успехом, долголетием, которые сопровождаются нравственным благочестием субъекта.

Ключевые слова: история философии, украинская философия, барокко, проповедь, счастье.

Spivak V., PhD in philosophical sciences, doctoral student of the National music Academy of Ukraine named after P. I. Tchaikovsky (Kyiv, Ukraine), E-mail: vova3006@ukr.net

Blessed life as a component of happiness in the work of the domestic thinkers of the Baroque era.

Abstract. The article is devoted to the study of representations of blessed life as a component of ideas about happiness in the Ukrainian spiritual culture of the Baroque era. The author analyzes the interpretation of representations about the happy life of a Christian in the legacy

of Anthony Radivilovsky compared with the legacy of Innocent Gisel and Ioanikii Galyatovsky.

Methodological framework of the research are general scientific methods of analysis and synthesis, contextual and genetic approaches, hermeneutic method. For the first time, the vision of Ukrainian Church thinkers of the baroque epoch about blessed life as a type of happiness was researched, taking as an example a texts of Antony Radivilovskiy, Innocent Gisel and Ioanikii Galyatovsky.

The conclusion is drawn about the presence in the native philosophical culture of the powerful influence of ancient and Renaissance ideas about a happy life. Signs of earthly happiness of a Christian are recognized: possession of earthly goods, material wealth, social success, family well-being, longevity, which are accompanied by moral piety of the subject.

Such happiness serves as a reward for integrity and is built up by its own work, as well as by the joint efforts of citizens for the common good. That is, it combines an objective choice for happiness and a subjective merit for the higher forces for which the award is given.

At the same time, Ukrainian thinkers are separated from the Calvinistic vision of earthly happiness as signs of salvation, noting that it can be a sign of human predestination to death, since it is capable of knocking down from the true path.

Keywords: history of philosophy, Ukrainian philosophy, baroque, sermon, happiness.

УДК 314.74:316.32

Коваленко О. В.,

аспірантка кафедри філософії

Житомирського державного університету

(Житомир, Україна), E-mail: koval3a1@gmail.com

КОНЦЕПТУАЛЬНІ ПІДХОДИ ДО АНАЛІЗУ МІГРАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ В УМОВАХ ТРАНЗИТИВНОСТІ ГЛОБАЛІЗОВАНОГО СУСПІЛЬСТВА

Анотація. На основі аналізу західної і вітчизняної літератури виділені парадигмальні підходи до аналізу міграційних процесів в умовах транзитивності сучасного соціуму. Обґрунтовано, що до концептуальних підходів у розумінні феномена міграції належать економічний, політологічний, глобалізаційний та ін. Особлива увага зосереджена на аналізі міждисциплінарного комплексного підходу, в межах якого було синтезовано методологічні підходи і понятійно-категоріальний апарат різних наукових дисциплін.

Ключові слова: міграція, міграційні процеси, міграційні теорії, транзитивність, глобалізація.

Актуальність дослідження. В умовах транзитивності сучасного глобалізованого світу посилення міграційних процесів стало однією з визначальних характеристик його нестабільності і мінливості. Через посилення диспропорцій у розвитку різних країн світу, зростання міжнародних, міжетнічних, міжрелігійних конфліктів, локальних воєн, наростання рівня тероризму й екстремізму, зростання загрози природних і екологічних катаклізмів проблема міграції набула характеру комплексності й універсальності. Міграційна проблема охопила практично усі сфери буттєвості сучасної людини, вона чітко простежується в економічній, політичній, релігійній, правовій, освітній сферах соціального буття. Як одна з важливих форм соціальних комунікацій міграція в сучасній соціально-філософській парадигмі цілком обґрунтовано вважається одним з факторів «м'якої» безпеки у глобалізованому світі, який часто дозволяє уникнути гуманітарних катастроф. При цьому у різні періоди розвитку людської цивілізації найпоширенішими причинами міграції було прагнення її суб'єктів подолати безробіття, підвищити свій життєвий рівень, уникнути військових конфліктів, возз'єднатися з родиною, отримати високий рівень освітніх послуг та ін.

Актуальність дослідження міграційних процесів у контексті глобалізації зумовлюється й тим, що за наявності значної кількості досліджень вказаної проблематики, вони залишаються поза межами системного аналізу. У науковій

парадигмі досі відсутнє комплексне соціально-філософське дослідження специфіки міграційних процесів в умовах соціальної транзитивності.

У ХХ ст. глобальне посилення міграційних процесів зумовило значний інтерес до означеної проблематики в науковій літературі. Однак, у процесі її аналізу основна увага дослідників зосереджена на вивченні сутнісних ознак, природи, форм, чинників і наслідків міграційних процесів в окремих регіонах. Якнайповніше ці аспекти досліджені у роботах З. Баумана, Дж. Беккера, Дж. Борхаса, Е. Валлер-стайна, Х. Кларка, А. Лаффера, К. Макконела, Маноло І. Абели, Дж. Мінцера, С. Сассен, А. Симмонса, А. Портеса, М. Тодаро, Т. Файста, Дж. Харріса та ін. Окремий сегмент наукових розвідок становлять праці дослідників, в яких аналізуються теоретичні і методологічні підходи до розуміння міграційних процесів. Ця проблематика знайшла відображення у роботах К. Бреттель, Н. Бурейко, М. Вербо-вого, Д. Массея, С. Сассен, О. Світлова, О. Стрижак, Р. Кінга, Л. Рибаківського, Т. Юдіної та ін. Однак, незважаючи на значну кількість досліджень, присвячених аналізу сутності міграційних процесів, проблематика концептуалізації досліджень міграції у ситуації глобальної суспільної транзитивності потребує комплексного аналізу.

Метою дослідження є аналіз концептуальних підходів до вивчення міграційних процесів у глобалізованому просторі сучасності.

Проблематика дослідження міграційних процесів стала об'єктом наукового аналізу ще на рубежі ХІХ – ХХ ст., коли міграція стала серйозним фактором міжнародної політики. З того часу з'явилися серйозні розвідки у різних сферах наукового знання, насамперед у філософській, політологічній, історичній, соціологічній, економічній, демографічній та ін. Ще більш інтенсивними дослідження міграційних процесів стали у ХХІ ст.

Свого часу це дозволило американським дослідникам С. Каслзу і М. Міллеру назвати цей період «століттям міграції», адже ніколи раніше «міжнародна міграція не була настільки всепроникною з соціально-економічної і політичної точки зору, ніколи раніше державні діячі не приділяли стільки уваги проблемам міграції, ніколи раніше міжнародна міграція так сильно не впливала на безпеку держави» [11, с. 260].

Ще в кінці ХІХ ст. інтерес до міграційної проблематики сформувався у площині економічної науки, де міграція розглядалася, насамперед, як спосіб перерозподілу робочої сили. Фундатором економічного підходу до розуміння міграційних процесів став творець теорії «притягування і відштовхування» («push and pull theory») Е. Равенштайн [13]. Основними чинниками міграційних процесів дослідник вважав економічні кризи і нестабільність, соціальні потрясіння і стихійні лиха, які «відштовхують» від однієї країни частину населення. На протидію цьому «притягують» робочу силу економічна і політична стабільність в країні, високий рівень соціального забезпечення та ін.

Е. Равенштайну «належить і розробка законів міграції, згідно з якими мігранти залишають регіони з обмеженими можливостями і ресурсами і оселяються у більш розвинутих країнах, де фактори притягування домінують над факторами відштовхування» [8, с. 72]. Зауважимо, що методологічний концепт «притягування-відштовхування» до нашого часу активно використовується у переважній більшості досліджень з проблем міграції, незважаючи на його досить абстрактний теоретичний характер, адже високі стандарти життя економічно розвинутих країн світу досі залишаються чи не найважливішим чинником міграційних процесів.

Саме на основі концептів «притягування-виштовхування», за твердженням українського дослідника М. Вербоного, були розроблені пізніші теорії міграції – «неокласична економічна теорія (1962–1969), теорія сегментованого ринку праці (1979) та теорія глобальних систем (1988)» [4, с. 19]. Саме у контексті розробок представників вищезгаданих теорій відомий економіст Е. Лі сформулював кон-

цептуальну основу для опису та аналізу міграції, яка до кінця XX ст. стала стандартом для дослідників міграційних процесів.

На міграційні процеси, на думку Е. Лі, найбільше впливають внутрішні фактори або фактори виштовхування. Поряд з цим такі чинники, як відстань, наявність фізичних та політичних бар'єрів можуть не лише стримувати, а й навіть запобігати міграції [10]. Е. Лі доводив, що міграційні процеси залежать і від потоку інформації, продукованої мігрантами, які вже оселилися у нових місцях. Внаслідок цього у різних точках міграційної площини формуються фактори притягування-відштовхування. Утім, слід пам'ятати, що ідея домінування інформаційного чинника у мотивації мігрантів залишає поза увагою цілий комплекс соціально-економічних і політичних чинників міграції.

Впливовою у науковій парадигмі залишається і вже згадана теорія неокласичного економічного підходу, яка сформувалася на основі розвитку ідей Е. Равенштайна. Міграція в межах цієї теорії, як стверджує Н. Бурейко, розглядається як результат розширення капіталістичних відносин, інтеграції капіталів і доходів, інтернаціоналізації ринків. Внаслідок цього трудові ресурси у країні-донорі і країні реципієнті стають взаємозамінними, а міграція дозволяє підтримувати рівень зайнятості населення [2, с. 6]. Сама неокласична теорія міжнародної трудової міграції розпадається на два основні підходи. Зокрема представники макроекономічного підходу в цій теорії (Г. Раніс, Дж. Харріс, Дж. Фей) вважають, що міграція зумовлюється різницею між попитом на робочу силу та пропозицією у різних країнах (регіонах). Для країн (регіонів) з надлишковою робочою силою характерний низький рівень оплати праці, тоді як для країн (регіонів) з дефіцитом робочої сили – висока зарплата. Натомість прихильники мікрорівневого підходу у неокласичній теорії (Дж. Борджас, Л. Сьєстад, М. Тодаро) розглядають мігрантів як раціонально діючих суб'єктів, які свідомо приймають рішення щодо свого переміщення (або відмову від нього) на основі відповідних підрахунків у площині витрати-вигоди від міграції [15, р. 434]. Якщо дослідження Е. Равенштайна зорієнтовані переважно на аналізі міграційних процесів на макрорівні, то неокласична економічна теорія дозволяє розглядати міграцію на мікрорівні розвитку соціуму.

Ключовим критерієм міграційних процесів у межах неокласичної економічної теорії є розмір заробітної плати як основного фактору виштовхування мігрантів у інші регіони. На мікрорівні розвитку соціуму згідно з цією теорією обґрунтовується висновок, що особа мігрує з метою покращення свого життєвого рівня. При цьому мігрант, на думку М. Вербова, має можливість свідомо враховувати усі потрібні інвестиції: транспортні витрати, оплату за проживання, проблеми адаптації на новому місці, психологічне навантаження. На макрорівні міграція виникає тоді, коли попит на робочу силу (певних кваліфікацій) перевищує пропозицію [4, с. 19]. Можливість працевлаштування та отримання високих зарплат є ключовим фактором міграції у межах цієї теорії. Ці методологічні підходи дозволяють пояснити і факти зворотної міграції, коли представники економічно розвинутих країн мігрують у бідніші країни з метою зведення своїх витрат до мінімуму.

Гене́за вказаних ідей продовжується у теорії «подвійного ринку праці», яка сформувалася на основі ідеї існування постійного попиту на робочу силу у країнах з розвинутою економікою. «Цей попит задовольняється з двох основних джерел (секторів) ринку праці: перший сектор опікується працевлаштуванням кваліфікованих працівників і забезпеченням їх високою платнею. Репутація таких іммігрантів серед «чужого» оточення є доволі високою. Другий сектор ... є менш привабливим, оплата праці тут значно нижча, умови праці та виживання нестабільні, але саме цей сектор забезпечує працею більшість іммігрантів» [4, с. 20]. Отже, основним чинником міграції за цією теорією є хронічна потреба у закордонній робочій силі.

У зв'язку з цим особливе місце у дослідженнях проблеми міграції у сучасному світі посідає теорія людського капіталу, в якій людина розглядається як результат інвестицій у її кваліфікацію, освіту, стан здоров'я. Як науковий напрямок теорія людського капіталу, як стверджує О. Стрижак, започаткована американськими дослідниками Т. Шульцем і Г. Беккером у 60-х роках ХХ ст. Її формування також пов'язане з іменами Х. Боуена, Й. Бен-Порета, М. Блауга, Ф. Махлупа, Дж. Мінцера та ін. На постраданському просторі проблематика людського капіталу висвітлена у працях В. Антонюк, Д. Богині, Л. Гальківа, Т. Заяць, С. Климко, Е. Лібанової, В. Марцинкевича, А. Чухна, В. Щетініна та ін. [9, с. 56–57]. У межах цієї теорії міграція розглядається як інвестиція у людський капітал, якщо вигода від неї перевищує витрати. У ній обов'язково враховуються і психологічні аспекти міграції, зокрема відсутність можливості спілкування з друзями, перебування у сімейному колі та ін.

Саме економічні чинники як основу розуміння природи міграційних процесів у світі аналізує у своїх працях Е. Валлерстайн. У його дослідженнях міграція розглядається як засіб, що використовується суб'єктами різного рівня для досягнення конкретної мети. Пояснення міграційних процесів дослідник здійснює через концепт особливої історичної системи («капіталістичної світ-економіки»), формування якої припадає на XVI ст. Просторові межі цієї системи спочатку охоплювали Європу і Латинську Америку а з часом охопили всю земну кулю. Функціонування «світ-економіки» базується на суспільному поділі праці, який зумовив нееквівалентний обмін між її центром і периферією. У «світ-економіці» дослідник виділив три підсистеми – периферія, пів-периферія і центр. Міграція у такому розумінні постає наслідком сегментації світу та існування світ-системного ринку праці. При цьому міграційні процеси інтерпретуються як основа руху різних потоків: товарів, капіталів, робочої сили [3]. У такому розумінні міграція постає як засіб задоволення потреб більш сильних систем центру за рахунок слабших країн з периферії.

Ідеї Е. Валлерстайна стали концептуальною основою теорії «світових систем», в якій міграційні процеси тлумачаться як прямий наслідок проникнення капіталістичних відносин у некапіталістичні економічні системи. Розвинені країни намагаються отримати більші прибутки за рахунок бідніших країн (їх земельних і природних ресурсів, дешевої сировини та робочої сили). Міжнародний потік робочої сили рухається в одному напрямку з міжнародним потоком товарів та капіталу [16]. Загалом, вказані підходи концентруються на аналізі переважно економічних чинників міграційних процесів. Однак, у різні просторово-часові проміжки історії людства політичні чинники відігравали не менш важливу роль як рушійні сили міграції населення.

На відміну від економічного підходу, політологічний підхід до розуміння природи міграції, склався остаточно, на думку Н. Бурейко, лише у 80-х рр. ХХ ст. Саме тоді дослідники, які свого часу зосереджували увагу на соціально-економічній площині міграції, звернулися до політичних аспектів міжнародної міграції [2, с. 8]. Подібна переорієнтація стала прямим наслідком значного зростання міграційних потоків у США та країни Західної Європи, що в перспективі змусило державні структури Сполучених Штатів до вироблення механізму грінкарти як одного з запобіжників стихійної міграції.

Власне на аспекті ключової ролі у процесі регулювання міграційних потоків акцентували увагу і прихильники теорії політичного реалізму. За твердженням одного з її фундаторів Н. Моргентау, основою концепту політичного реалізму є принцип національних інтересів, які реалізуються у різних соціальних сферах – економіці, релігії, етнічних відносинах. Саме поняття інтересу, що тлумачиться у термінах влади і могутності, дає можливість концептуально зрозуміти міжнародні відносини та міжнародну політику [12]. За цією теорією держава в умовах

глобалізації і наростаючої транзитивності має взяти на себе регламентацію умов в'їзду і перебування іммігрантів на своїй території на підставі власних інтересів і завдань національної безпеки. Слід враховувати і те, що наслідки міграційної кризи в Європі у 2013–2017 рр. чітко засвідчили, що національні держави в умовах глобалізації без допомоги міжнародних організацій нездатні справитися з нею.

Закономірним у зв'язку з цим стало формування у площині дослідження міграційних процесів глобалізаційного підходу, згідно з яким в умовах глобалізації держава не спроможна не тільки контролювати переміщення «не лише капіталів, товарів, інформації, а й людей» [7, с. 22]. Ідею про те, що в умовах глобалізації відбувається закономірне зниження ролі національних держав у процесі регулювання міграційних процесів розвиває й англійська дослідниця С. Сассен. При цьому, на її думку, зростає роль наднаціональних організацій і транснаціональних корпорацій у міграційних процесах [14]. У таких умовах держава, хоча й зберігає деякі механізми регулювання міграційної політики, її вироблення і ефективне впровадження стають можливими лише на рівні взаємодії національних держав і міжнародних організацій. Зростання рівня міграції у сучасному світі дослідниця пояснює активізацією інтеграційних процесів у глобалізованому світі, зростанням міжнародних трудових потоків і мобільності трудових ресурсів та капіталів [14]. Суголосні мотиви властиві й для теорії світових систем і світового господарства, за якою найкращі передумови для міграції складаються між метрополіями і їх колоніями.

Непересічну роль у дослідженні міграційних процесів сучасності відіграє й теорія міграційної мережі (Д. Гурак, Д. Массей, А. Сіммонс, Е. Тейлор, Ф. Х'юго та ін.). Її представники визнають особливу роль міграційних мереж, які формуються на основі міжособистісних зв'язків між мігрантами різних хвиль переселення та громадянами країн походження і призначення. У її межах обґрунтовується ідея, що «соціальні зв'язки індивіда є різновидом соціального капіталу» [6, с. 14]. Водночас робиться доволі обґрунтований висновок, що міграційні мережі збільшують вигідність і ефективність переміщень.

Загалом теорії міжнародної міграції, за твердженням М. Вербового, умовно можна поділити на дві групи. У межах першої з них дослідження зосереджуються на наукових пошуках першопричин міграції на мікрорівні, тобто на рівні буттєвості особи, сім'ї, домогосподарства. У другій розглядаються механізми міграції на макрорівні, де центром уваги стає суспільство в цілому, держава, світове співтовариство, сфера відношення між світовою економікою та політикою [4, с. 18]. При цьому найбільш затребуваними теоретичними моделями пояснення міграції, на думку дослідника, є неокласична макроекономіка, неокласична мікроекономіка, нова економіка міграції, теорія сегментованого ринку праці, теорія світових систем, теорії соціального капіталу та сукупних причинно-наслідкових моделей. Вони не виключають і не заперечують, а доповнюють одна одну [4, с. 18]. Проте, різні підходи до розуміння міграційних процесів, які сформувалися у науковій парадигмі, дають досить фрагментарне розуміння їх природи, часто спонукаючи дослідників до суперечливих і неоднозначних висновків.

У контексті цього доречно звернутися до спроб комплексного системного аналізу міграції як соціального явища. Важливу роль у контексті універсалізації дослідження міграційних процесів відіграли праці З. Баумана, в яких ці процеси розглядаються як такі, що тісно пов'язані з модернізацією світу. Через призму теорії міграційного процесу феномен міграції дослідник запропонував розглядати як тристоронній акт: процес формування території рухомості населення, власне переміщення мігранта та адаптацію мігрантів до нового місця [1, с. 23]. У такому розумінні міграція розглядається як форма мобільності населення, яка дозволяє мігрантам відчувати захищеність і долученість до економічно розвинутих країн. Натомість відходять у минуле позиції автохтонів і аборигенів, котрі впадають у ще

більшу злиденність через нездатність скористатися перевагами міграції.

Якщо говорити про системне дослідження, то чи не першою продуктивною спробою синтезу різних підходів до вивчення проблем міграції стала робота міжнародної міждисциплінарної дослідницької групи Д. Массея. Представники цієї групи дійшли висновку, що міжнародні міграції виникають під впливом соціальних, економічних і політичних трансформацій, які супроводжуються розповсюдженням капіталістичних ринкових відносин на доринкові (аграрні) і неринкові суспільства [5, с. 162]. Ще одним слушним висновком групи стала ідея, що мігранти прибувають в економічно розвинуті держави не з найбідніших ізольованих країн, а з регіонів, які переживають надшвидкі зміни через включення у глобальну торговельну, інформаційну й виробничу мережі.

В результаті роботи цієї групи відбулося вироблення концептуальних положень єдиної синтетичної теорії міграційних систем (Р. Білсборроу, М. Крітц, Г. Злотнік, Д. ван де Каа, Д. Массей та ін.). В її межах на основі попередніх теоретичних напрацювань було зроблено висновок, що міграційна система в умовах функціонування будь-якого суспільства складається з приймаючого ядра (країна, група країн) і значної кількості країн виїзду. Згадані країни не обов'язково мають бути географічно близькими, адже міграційні потоки відображають швидше політичні й економічні відносини, а не фізичні.

Висновки. В цілому у науковій парадигмі сформувався цілий ряд концептуальних підходів до аналізу сутності і природи міграції міграційних процесів – економічний, політологічний, глобалізаційний, демографічний, соціологічний та ін. В умовах транзитивності сучасного глобалізованого суспільства затребуваним у соціально-філософській площині аналізу є міждисциплінарний комплексний підхід до вивчення феномена міграції (Р. Білсборроу, М. Крітц, Г. Злотнік, Д. ван де Каа, Д. Массей), який дозволив синтезувати методологічні підходи і категоріальний апарат різних наукових дисциплін. Поряд з цим актуальним залишається й використання політологічного підходу до аналізу міграції в умовах трансгресивності сучасного соціуму, який дозволяє акцентувати увагу на важливості ролі національних держав у процесі регулювання міграції. Держава в ситуації наростаючої транзитивності соціальних процесів має взяти на себе регламентацію умов в'їзду і перебування іммігрантів на своїй території на підставі національних інтересів і завдань національної безпеки. Цей методологічний підхід дозволяє враховувати не тільки економічні, політичні, релігійні умови і чинники міграційних процесів, а й враховувати права, потреби й інтереси як громадян приймаючої країни, так і самих мігрантів.

Поряд з цим у сучасній науковій парадигмі актуальними сферами дослідження залишається проблема співвідношення закономірностей і особливостей міграційних процесів в умовах соціальної транзитивності, розробка політики переведення стихійної міграції у легальні інституалізовані форми, використання вигод від міграційних процесів і нівеляція її негативних наслідків. Затребуваним є й аналіз впливу стану економіки й соціальної сфери на динаміку і обсяги міжнародної трудової міграції в Україні, вивчення та імплементація міжнародного досвіду у сферу регулювання міграційної політики в умовах транзитивності сучасного українського соціуму.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ

1. Бауман З. Индивидуализированное общество / Пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева. – М.: Логос, 2002. – 390 с.
2. Буреико Н. Н. Международная миграция как предмет междисциплинарного исследования // *Studia Humanitatis*, 2014, № 4, С. 1–15. – URL: <http://st-hum.ru/content/bureykonn-mezhdunarodnaya-migraciya-kak-predmet-mezhdisciplinarnogo-issledovaniya> (Дата обращения 3.10.2017)
3. Валлерстайн И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире. – СПб.: Университетская книга, 2001. – 416 с.

4. Вербовий М. Доктринальні засади міжнародної трудової міграції // Демократичне врядування. Науковий вісник, 2011, Вип. 7, С. 17–25.
5. Массей Д. Синтетическая теория международной миграции (перевод с англ. А. Н. Каменского и И. В. Ивахнюк) // Мир в зеркале международной миграции. Научная серия: Международная миграция населения: Россия и современный мир, 2002, Вип. 10, С. 132–148.
6. Населення України. Трудова еміграція в Україні / [Е. М. Лібанова, С. В. Башкіров, Н. А. Богоєва та ін.]; за ред. Е. М. Лібанової. – К.: Інститут демографії та соціальних досліджень ім. В. М. Птухи, 2010. – 233 с.
7. Полтораков А. Миграция как вызов безопасности: национальные и международные аспекты // Дневник Алтайской школы политических исследований. Современная Россия и мир: альтернативы развития: [сборник научных статей; под ред. Ю. Г. Чернышова]. – Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2014. – С. 22 – 27.
8. Пуригіна О., Сардак С. Міжнародна міграція. – Київ: ВЦ «Академія», 2007. – 312 с.
9. Стрижак О. О. Теорія людського капіталу: формування наукової концепції // Вісник Харківського національного економічного університету, 2012, № 4, С. 56–59.
10. Brettel C., Hollifield J. F. Migration Theory: Talking Across Disciplines – N.-Y.: Routledge, 2007. – 304 p.
11. Castles S., Miller M. The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World. – New York: Guilford Press, 1993. – X, 307 p.
12. Morgentau H. In Defense of the National Interest. – New York: Modern Publishing, 1951. – 378 p.
13. Ravenstein E. The Laws of Migration // Journal of the Royal Statistical Society. – 1889. – Vol. 52. – P. 241 – 301.
14. Sassen S. The Mobility of Labor and Capital. A Study in International Investment and Labor Flow. – Cambridge: Cambridge University Press, 1988. – 224 p.
15. Theories of International Migration: a Review and Appraisal / Douglas S. Massey, Joaquin Arango, Graeme Hugo, Ali Kouaouci, Adela Pellegrino, J. Edward Taylor // Population and Development Review, 1993, Vol. 19, No. 3, P. 431–466.
16. World Economic and Social Survey Economic // Impacts of International Migration. – 2004. – P. 95 – 126.

REFERENCES:

1. Bauman Z. Individualizirovannoe obshchestvo [The Individualized society] / Per. s angl. pod red. V. L. Inozemtseva. – M.: Logos, 2002. – 390 s.
2. Bureyko N. N. Mezhdunarodnaya migratsiya kak predmet mezhdistsiplinarnogo issledovaniya [International migration as a subject of interdisciplinary research] // Studia Humanitatis, 2014, № 4, S. 1–15. – URL: <http://st-hum.ru/content/bureyko-nn-mezhdunarodnaya-migraciya-kak-predmet-mezhdisciplinarnogo-issledovaniya> (Accessed 3.10.2017)
3. Vallersteyn I. Analiz mirovykh sistem i situatsiya v sovremennom mire [The analysis of world systems and situation in the modern world]. – SPb.: Universitetskaya kniga, 2001. – 416 s.
4. Verbovyi M. Doktryinalni zasady mizhnarodnoi trudovoi mihratsii [The Doctrinal foundations of international labor migration] // Demokratychne vriaduvannia. Naukovyi visnyk, 2011, Vyp. 7, S. 17–25..
5. Massey D. Sinteticheskaya teoriya mezhdunarodnoy migratsii (perevod s angl. A. N. Kamenskogo i I. V. Ivakhnyuk) [Synthetic theory of international migration] // Mir v zerkale mezhdunarodnoy migratsii. Nauchnaya seriya: Mezhdunarodnaya migratsiya naseleniya: Rossiya i sovremennyy mir, 2002, Vyp. 10, S. 132–148.
6. Naseleennia Ukrainy. Trudova emihratsiia v Ukraini [The Population Of Ukraine. Labour emigration in Ukraine] / [Е. М. Либанова, С. В. Башкиров, Н. А. Бохоєва та ін.]; за ред. Е. М. Либанової. – К.: Instytut demohrafii ta sotsialnykh doslidzhen im. V. M. Ptukhy, 2010. – 233 s..
7. Poltorakov A. Migratsiya kak vyzov bezopasnosti: natsional'nye i mezhdunarodnye aspekty [Migration as a security challenge: national and international perspectives] // Dnevnik Altayskoy shkoly politicheskikh issledovaniy. Sovremennaya Rossiya i mir: al'ternativy razvitiya: [sbornik nauchnykh statey; pod red. Yu. G. Chernyshova]. – Barnaul: Izd-vo Alt. un-ta, 2014. – S. 22 – 27.
8. Puryhina O., Sardak S. Mizhnarodna mihratsiia [International migration]. – Kyiv: VTs «Akademii», 2007. – 312 s.
9. Stryzhak O. O. Teoriia liudskoho kapitalu: formuvannia naukovoї kontseptsii [Human

capital Theory: formation of scientific concept] // Visnyk Kharkivskoho natsionalnoho ekonomichnoho universytetu, 2012, # 4, S. 56–59.

10. Brettel C., Hollifield J. F. Migration Theory: Talking Across Disciplines – N.-Y.: Routledge, 2007. – 304 p.

11. Castles S., Miller M. The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World. – New York: Guilford Press, 1993. – X, 307 p.

12. Morgentau H. In Defense of the National Interest. – New York: Modern Publishing, 1951. – 378 p.

13. Ravenstein E. The Laws of Migration // Journal of the Royal Statistical Society. – 1889. – Vol. 52. – P. 241 – 301.

14. Sassen S. The Mobility of Labor and Capital. A Study in International Investment and Labor Flow. – Cambridge: Cambridge University Press, 1988. – 224 p.

15. Theories of International Migration: a Review and Appraisal / Douglas S. Massey, Joaquin Arango, Graeme Hugo, Ali Kouaouci, Adela Pellegrino, J. Edward Taylor // Population and Development Review, 1993, Vol. 19, No. 3, P. 431–466.

16. World Economic and Social Survey Economic // Impacts of International Migration. – 2004. – P. 95 – 126.

Коваленко О. В., аспирантка кафедры философии Житомирского государственного университета (Житомир, Украина), E-mail: koval3a1@gmail.com.

Концептуальные подходы к анализу миграционных процессов в условиях транзитивности глобализованного общества.

Аннотация. На основании анализа западной и отечественной научной литературы выделены парадигмальные подходы к анализу миграционных процессов в условиях транзитивности современного общества – экономический, политологический, глобализационный и др. Особенное внимание сконцентрировано на анализе междисциплинарного комплексного подхода, который позволил синтезировать методологические подходы и понятийно-категориальный аппарат разных научных дисциплин.

Ключевые слова: миграция, миграционные процессы, миграционные теории, транзитивность, глобализация.

Kovalenko O. V., postgraduate student, Department of philosophy Zhytomyr state University (Zhytomyr, Ukraine), E-mail: koval3a1@gmail.com.

Conceptual approaches to the analysis of migratory processes in conditions of transitivity of the globalized society.

Abstract. On the basis of the analysis of western and home literature the paradigmatic approaches to the analysis of migratory processes in the conditions of transitivity of modern society were segregated. It was substantiated that economical, political and globalical etc. approaches belong to conceptual approaches in understanding of phenomenon of migration. In the state of transitivity of modern globalized society interdisciplinary complex approach to the study of migratory processes in the social philosophical plane of analysis is also demanded (R. Bilborrow, M. Krits, G. Zlotnik, D. van de Kaa, D. Massey), within the limits of which there is a synthesis of methodological approaches and category vehicle of different scientific disciplines.

In the conditions of strengthening of processes of globalization using of the political science approach to the analysis of migration remains topical and that allows to accentuate attention on importance of the national states role in the process of regulation of migration. Under influence of increasing transitivity of social processes the state must undertake term regulations of immigrants entering and staying on the territory on the basis of national interests and tasks of national safety. The political science approach to understanding the phenomenon of migration allows to take into account not only economical, political, social, religious terms and factors of migratory processes, but also to take into consideration rights, necessities and interests of both citizens of host country and immigrants themselves.

In the context of perspective of analysis of migratory range of problems it is proved that the problem of correlation of consistent patterns and particularities of migratory processes in the conditions of social transitivity, transition of unplanned migration into legal institutionalized forms, use of benefits from migratory processes and levelling its negative consequences remain the topical spheres of research in a modern scientific paradigm.

Keywords: migration, migratory processes, migratory theories, transitivity, globalization.

З М І С Т

ФІЛОСОФІЯ

Стежко З. В.	Україна на цивілізаційному зламі	4
Кириченко М. О.	Інформаційна культура як фактор підвищення ефективності ідеології інформаційного суспільства в умовах глобалізації	11
Данканіч А. С.	Екзистенціальна христологія Пауля Тілліха	16
Григоришин С. В., Шутов С.	Своєрідність китайської культури у тлумаченні Володимира Соловйова	17
Назаров М. Г.	Стратегія інтернаціоналізації як фактор підвищення конкурентоспроможності вищої школи	34
Царенок А. В.	Аскетико-естетична інтерпретація літургійної аудіосфери	40
Шепетяк О. Т.	Христологічні суперечки V століття та їхня роль у формуванні не-ортодоксального богослов'я	49
Райхерт К. В.	Г'юберт Л. Дрейфус проти Деніела К. Деннета у кінофільмі <i>Robocop</i> (2014)	56
Пацан В. О. (Євлогій, архієпископ Ново- моковський)	Філософський дискурс сучасності в пошуках справжності суб'єктного: епістемологічні передумови нововідкриття метафізики особистості	64
Осетрова О.О.	Насильство та тероризм: практика соціальної роботи й філософська рефлексія	72
Павленко І. В.	Лектон стоїків як філософська і логіко-семантична проблема	77
Подорожній Ю. А.	Застосування герменевтики в українській протестантській політичній теології	85
Стрижачук Ф. В.	Аналітична філософія релігії в XX-му столітті: етапи розвитку	93
Співак В. В.	Благословенне життя як складова щастя в творчості українських мислителів епохи бароко	101
Коваленко О. В.	Концептуальні підходи до аналізу міграційних процесів в умовах транзитивності глобалізованого суспільства	107

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ

Стежко З. В.	Украина на цивилизационном изломе	4
Кириченко Н. А.	Информационная культура как фактор повышения эффективности идеологии информационного общества в условиях глобализации	11
Данканич А. С.	Пауль Тиллих и немецкая классическая философия	16
Григоришин С. В., Шутов С.	Своеобразие китайской культуры в толковании Владимира Соловьёва	17
Назаров М.	Стратегия интернационализации как фактор повышения конкурентоспособности высшей школы	34
Царенок А. В.	Аскетико-эстетическая интерпретация литургической аудиосферы	40
Шепетяк О. Т.	Христологические дискуссии V века и их роль в формировании не-ортодоксальных Церквей	49
Райхерт К. В.	Хьюберт Л. Дрейфус против Дэниэла К. Деннетта в кинофильме <i>Robocop</i> (2014)	56
Пацан В. А. (Евлогий, архиепископ Новомосковский)	Философский дискурс современности в поисках подлинности субъектного: эпистемологические предпосылки новооткрытия метафизики личности	64
Осетрова О. А.	Насилие и терроризм: практика социальной работы и философская рефлексия	72
Павленко И. В.	Лектон стоиков как философская и логико-семантическая проблема	77
Подорожний Ю. А.	Применение герменевтики в украинской протестантской политической теологии	85
Стрижачук Ф. В.	Аналитическая философия религии в XX-м веке: этапы развития	93
Спивак В. В.	Благословенная жизнь как составляющая счастья в творчестве отечественных мыслителей эпохи барокко	101
Коваленко О. В.	Концептуальные подходы к анализу миграционных процессов в условиях транзитивности глобализованного общества	107

CONTENT

PHILOSOPHY

Stezhko Z.	Ukraine on civilizational fracture	4
Kyrychenko M.	The information culture as a factor of increasing the ideology of information society effectiveness in the context of globalization	11
Dankanich A.	An existential christology of Paul Tillich	16
Grigorishin S., Shutov S.	The uniqueness of Chinese culture in the interpretation of Vladimir Solovyov	17
Nazarov M.	The internationalization strategy as the factor of increase of competitiveness of higher school	34
Tsarenok A.	Ascetic and aesthetical interpretation of liturgical audiosphere	40
Shepetyak O.	Christological disputes of the 5th century and their role in the formation of non-orthodox theology	49
Rayhert K. W.	Hubert L. Dreyfus vs. Daniel C. Dennett in <i>Robocop</i> (2014)	56
Patsan V. O. (Archbishop Eulogius of Novomoskovsk)	The philosophical discourse of contemporaneity in the search for the subject's authenticity: the epistemological premises of rediscovering the personal metaphysics	64
Osetrova O. O.	Violence and terrorism: the practice of social work and philosophical reflection	72
Pavlenko I. V.	Lekton stoiks as a philosophical and logic-semantic problem	77
Podorozhny Y. A.	Application of hermeneutics in Ukrainian Protestant political theology	85
Strizhachuk F.	Analytical philosophy of religion in the 20th century: stages of development	93
Spivak V.	Blessed life as a component of happiness in the work of the domestic thinkers of the Baroque era	101
Kovalenko O. V.	Conceptual approaches to the analysis of migratory processes in conditions of transitivity of the globalized society	107

ISSN 2312 4342

**ФІЛОСОФІЯ І ПОЛІТОЛОГІЯ В КОНТЕКСТІ
СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ**

Науковий журнал

2017

Випуск 3 (18)

Українською, російською та англійською мовами

Свідоцтво про
державну реєстрацію (перереєстрацію)
друкованого засобу масової інформації
Серія KB-21334-11134 I від 26 березня 2015 року

Редактор В. Пащенко
Технічний редактор О. Тит

Підписано до друку 15.08.2017. Формат 70х108 1/16.
Папір друкарський.
Друк плоский. Гарнітура Times New Romans.
Ум. друк. арк. 15,75. Ум. фарбовідб. 15,75. Обл.-вид. арк. 18,00.
Тираж 300 прим. Вид. № 1771. Зам. №

Видавництво НДУ імені Миколи Гоголя
м. Ніжин, вул. Воздвиженська, 3/4
(04631)7-19-72
e-mail: vidavn_ndu@mail.ru
Свідоцтво про внесення до Державного Реєстру
ДК № 2137 від 29.03.2005 р.

ISSN 2312-4342



9 772312 434002



01703