

ISSN 2076-5894

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
Черкаський національний університет
імені Богдана Хмельницького

**ВІСНИК
ЧЕРКАСЬКОГО
УНІВЕРСИТЕТУ**

Серія
ФІЛОСОФІЯ

Науковий журнал

Виходить 2 рази на рік

Заснований у березні 1997 року

№ 11 (344). 2015

Черкаси – 2015

**Засновник, редакція, видавець і виготовлювач –
Черкаський національний університет імені Богдана Хмельницького**

Свідоцтво про державну реєстрацію КВ № 16161-4633ПР від 11.12.2009

Науковий журнал містить статті, присвячені актуальним проблемам філософії культури, філософської антропології, релігієзнавства. У публікаціях аналізується ідея особистості в контексті філософії спілкування, роль і значення категоричного імперативу у вимірах життєвої мудрості, досліджується філософсько-антропологічний контекст творчості Г. С. Сковороди, розкривається зміст категорії «час» у просторі моди, розглядаються особливості постсекулярної свідомості, динаміка глобальної умми як світоформуючого чинника, висвітлюється специфіка релігійних почуттів, перипетії взаємин науки та релігії, антиномії релігійної етики в контексті девіантологічних досліджень сучасного церковного середовища.

Для широкого кола фахівців у сфері гуманітарних наук, викладачів, аспірантів, студентів та пошукачів.

Постановою Президії ВАК України від 10.02.2010 р. № 1-05/1 (Бюлетень ВАК України. – 2010. – №3) журнал включено до переліку наукових фахових видань зі спеціальності “Філософія”.

Випуск № 11 (344) наукового журналу Вісник Черкаського університету, серія філософія рекомендовано до друку Вченою радою Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького (протокол № 5 від 23 грудня 2014 року).

Журнал реферується Українським реферативним журналом «Джерело» (засновники: Інститут проблем реєстрації інформації НАН України та Національна бібліотека України імені В. І. Вернадського) та Реферативним журналом Всеросійського інституту наукової і технічної інформації РАН (ВІНІТІ РАН).

Головна редакційна колегія:

Кузьмінський А.І., чл.-кор. НАПН України, д.пед.н., проф. (головний редактор); Бобченко Ф.Ф., чл.-кор. НАПН України, д.б.н., проф. (заступник головного редактора); Тарасенкова Н.А., д.пед.н., проф. (заступник головного редактора); Луценко Гр.В., к.ф.-м.н., доц. (відповідальний секретар); Архипова С.П., к.пед.н., проф.; Біда О.А., д.пед.н., проф.; Головня Б.П., д.т.н., доц.; Гусак А.М., д.ф.-м.н., проф.; Драч О.О., д.і.н., проф.; Жаботинська С.А., д.філол.н., проф.; Кукурудза І.І., д.е.н., проф.; Лизогуб В.С., д.б.н., проф.; Марченко О.В., д.філос.н., проф.; Мігус І.П., д.е.н., доц.; Мінаєв Б.П., д.х.н., проф.; Перехрест О.Г., д.і.н., проф.; Поліщук В.Т., д.філол.н., проф.; Савченко О.П., д.пед.н., проф.; Селіванова О.О., д.філол.н., проф.; Чабан А.Ю., д.і.н., проф.; Шпак В.П., д.пед.н., проф.

Редакційна колегія серії:

Марченко О. В., д.філос.н., проф. (відповідальний редактор); Процишин В. М., к.філос.н., доц. (відповідальний секретар); Бичко І. В., д.філос.н., проф.; Богданов В. С., д.філос.н., проф.; Драч Г. В., д.філос.н., проф. (Росія); Дмитренко М. Й., д.філос.н., доц., Дуйкін В. Р., д.філос.н., проф.; Іщенко М. П., д.філос.н., проф.; Стадник М. М., д.філос.н., проф.; Шпак В. Т., д.філос.н., проф.; Slomski W., dr. hab., prof. (Польща); Szymanek K., dr. hab, (Польща).

За зміст публікації відповідальність несуть автори.

Адреса редакційної колегії:

Черкаський національний університет ім. Б. Хмельницького,
кафедра філософії. Тел. (0472) 37-55-57
<http://philosophy-ejournal.cdu.edu.ua>

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО: ФІЛОСОФСЬКІ ВИМІРИ

УДК 2-67+314

А. В. Арістова

ДИНАМІКА ГЛОБАЛЬНОЇ УММИ ЯК СВІТОФОРМУЮЧИЙ ЧИННИК

Автор узагальнює найістотніші кількісні і якісні зміни у розвитку глобальної мусульманської спільноти. В статті розглянуті альтернативні прогнози щодо зростання світового мусульманського населення, обґрунтоване застосування поняття «геодемографічна революція» до характеристики динаміки умми. Розглянуті специфічні чинники демографічного зростання умми, закорінені у способі життя, сімейних і релігійних інститутах, масовій релігійній свідомості. Підсумований вплив сучасних геодемографічних процесів на політичні, ідеологічні, інституційні, конфесійні характеристики світової умми. Доводиться, що нова фаза самоорганізації світової умми, для якої властиве інтенсивне нарощення демографічних ресурсів, активне розповсюдження мусульманських меншин поза ареали їх традиційного існування, множення мусульманських релігійно-культурних анклавів, процеси «неоінтеграції» мусульманської спільноти та її здатність до тотальної мобілізації політичних, економічних, людських ресурсів у відповідь на зовнішні виклики тощо, дозволяє вести мову про «альтернативну глобалізацію» мусульманського світу.

Ключові слова: геодемографічна революція, демографічні прогнози, мусульманський світ, релігійні інститути, самоорганізація, світова умма.

Постановка проблеми. Феномен стрімкого збільшення мусульманського населення світу був виявлений десь 40-50 років тому (у 70-их роках ХХ ст.), і від того часу перебуває у фокусі неослабної уваги аналітиків. Якщо спершу цей феномен був предметом розмірковувань і прогнозів демографічних, макроекономічних, глобально-екологічних, то нині – став перехрестям зацікавлень геополітичних, культурологічних, соціологічних, релігійнознавчих, тощо. Наукова спільнота визнала, що світ уперше в своїй глобальній історії зустрівся з такими колосальними темпами кількісного приросту мусульманської спільноти та її частки у планетарному населенні і релігійному ландшафті. І, судячи з новітніх даних, не виключено, що через півтора-два покоління світ так само вперше зіткнеться з надзвичайними темпами її депопуляції. В кожному разі, обидва геодемографічні процеси стають вагомими чинниками глобальних змін. Понад те, за останні півстоліття помітно змінилися не тільки кількісні, але й якісні характеристики умми. Світова умма вступила у фазу активної самоорганізації; вона стає політично, ідеологічно, конфесійно та інституційно інакшою. Це явище претендує стати одним із світоформуючих чинників ХХІ століття, а відтак стає актуальним предметом наукового зацікавлення.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Важливі емпіричні дані для аналітичних узагальнень тих процесів, що відбуваються в світовій уммі, надають глобальні соціологічні дослідження авторитетних світових центрів, найперше Бюро народонаселення ООН та Pew Research Center, дослідницькі програми яких кооперують зусилля вчених та експертів з відомих наукових установ по всьому світі. Найбільшу цінність матимуть для нас дослідження: «Mapping Global Muslim Population» (жовтень, 2009 р.), The Future of the Global Muslim Population. Projections for 2010-2030» (лютий, 2011), «The World's Muslims: Unity and Diversity» (серпень 2012 р.), «The World's Muslims: Religion, Politics and Society» (квітень 2013 р.), які охопили 39 мусульманських (або зі значною присутністю мусульман) країн і територій.

Серед останніх досліджень сучасної динаміки світової умми та її глобальних наслідків знамим є доробок зарубіжних і вітчизняних аналітиків: Г. Фуллера, Г. Злотник, О. Ігнатенко, В. Наумкіна, С. Тульського, С. Горохова, В. Белокриницького, О. Волович, В. Єленського тощо.

Мета статті – на основі узагальнень істотних кількісних і якісних змін у розвитку глобальної мусульманської спільноти, охарактеризувати нову фазу самоорганізації світової умми.

Виклад основного матеріалу. Нагадаємо, що історична динаміка умми була хвилеподібною, істотно змінюючись за тринадцять століть, відповідно до злетів і падінь мусульманської цивілізації. Згідно теперішніх оцінок (до певної міри умовних), у добу Багдадського халіфату (VIII-XIII ст., 750-1258 pp.) в межах ісламського геоареалу мешкало понад 30 млн. (але до 50 млн.) осіб, що складало трохи більше десятої частини світового населення. У наступні два століття світове мусульманство зазнало крупних демографічних втрат через напади і руйнації, спричинені кочовиками-монголами в Ірані й Середній Азії, важкі епідемії бубонної чуми і холери, зсув торговельних шляхів із суші на море, занепад великих торговельних центрів і караванної торгівлі, тощо. Тож частка мусульман у складі загальносвітового населення знизилася, хоча й не надто помітно [1].

Другий демографічний сплеск пов'язаний з утвердженням і розквітом Османської імперії (1500-1700 pp.). Сукупна чисельність мусульман по всьому ареалу їх розселення (у т.ч. Ірані, Афганістані, Могольській Індії, Африці, островах Південно-Східної Азії) протягом цих 200 років повільно зростала до 85-115 млн. осіб, а їх частка у світовому населенні підвищилася майже вдвічі з 11 до 19%. Наступні два століття – доба нової регресії, помітного скорочення і демографічних ресурсів ісламського світу, і колишнього впливу й потужності мусульманських держав. Відступ під тиском індустріальної європейської цивілізації був повсюдним, а за приростом вірних іслам разуче програвав «історичну конкуренцію» з християнством. Свого демографічного мінімуму світова умма сягає на рубежі XVIII-XIX ст. Так, за даними перепису, проведеного під час вторгнення Наполеонівських військ у Єгипет, там налічувалося лише 2,5 млн. осіб (сучасні скориговані оцінки дають цифру у 1,5 рази вищу). У колись щільно заселеній Месопотамії (Іраку) мешкало лише 1-1,5 мільйони, на Аравійському півострові – не більше 5, в Ірані – 6, у Туреччині – максимум 9.

А далі – наплинула чергова хвиля демографічного приросту. Протягом XIX століття в ісламському ареалі спостерігається поступальне економічне й демографічне зростання, обумовлене прив'язуванням територій Північної Африки, Близького Сходу та Південної Азії до європейської економіки. Якщо на середину XIX ст. число мусульман в світі ненабагато перевищувало 100 млн. осіб, то на початок XX ст. – воно вже стало вдвічі вищим; станом на 1900 рік ісламський світ охоплював приблизно 9-ту частину світового населення (11-13%), десь 180-210 млн. осіб.

На XX століття, як відомо, припадають значущі для внутрішньої структури ісламського світу події: розпад Османської імперії та виникнення національної Турецької держави; нова монархія Пехлеві в Персії; активізація національної боротьби арабів і формування системи арабських держав; розкол Індії і утворення Пакистану – першої в історії ісламської республіки; колапс колоніальної системи і утвердження незалежних держав – у т.ч. таких гігантів як мусульманська Індонезія, згодом Малайзія, держави Тропічної Африки. Проте, в цей бурхливий час темпи приросту умми все ще мало перевищували загальносвітові; чисельність мусульман станом на 1950 рік складала 330-350 млн. осіб (або 13-14 % світового населення – ненабагато більше, ніж на початку століття) [1].

А вже неймовірний злет чисельності та питомої ваги мусульман припадає на другу половину XX – початок XXI століття. Згідно уточнених даних і спеціальних розрахунків авторитетних Міжнародних дослідницьких центрів, мусульманське населення станом на 2009-2010 pp. оцінене в 1,6 млрд., або 23% від загальної кількості мешканців планети [5], [7]. Таким чином, чисельність прихильників ісламу за 60 років зросла майже у 5 разів: тепер мало не кожен 4-ий землянин сповідує іслам.

Привертає увагу та обставина, що при аналізі кількісної динаміки мусульманського світу у науковому дискурсі все рідше вживається поняття «демографічного вибуху», втім, на зміну йому приходять інше, насичене більш радикальними конотаціями – «*геодемографічна революція*».

Перша обставина, яка певно змусила світову наукову спільноту окремо враховувати і відстежувати кількісне зростання мусульманського світу, стає фактичний провал на його теренах будь-яких програм із регулювання народжуваності. Заходи ООН з обмеження темпів демографічного приросту світового населення, планування та контролювання народжуваності, що впроваджувалися в багатьох країнах «третього світу», закладалися в основу державних програм, від 70-их рр. ХХ ст. нашоувхнулися на спротив з боку більшості мусульманських країн. Чисельність населення в Ірані, Іраку, Пакистані різко зростає. Навіть за умови, коли такі заходи підтримуються на офіційному рівні (Індія, Індонезія, Бангладеш, Туреччина), вони практично бойкотуються на рівні громадському, спільнотному. Традиційні засади шлюбної поведінки та інституційовані суспільні цінності обстоюються мусульманськими богословами і священнослужителями (улемами і муллами), численними політичними та громадськими організаціями і рухами. Досі менше половини (47,8%) заміжніх жінок дітородного віку у країнах з мусульманською більшістю використовують хоч якісь форми контролю над народжуваністю [8].

Стає очевидним – і це друга обставина – що, на відміну від інших (не мусульманських) традиційних суспільств, навіть попри схожість економічних, господарських, суспільних умов, в країнах домінування ісламу діють специфічні чинники демографічного самовідтворення і демозростання, глибоко закорінені у самому способі життя, сімейних і релігійних інститутах, масовій релігійній свідомості.

До них належать:

- виняткове значення кланових, кровно-родинних зв'язків, міцність інститутів трайбалізму;
- особливий характер мусульманських мікроспільнот, з їх усталеною гендерною ієрархією, великими патріархальними родинами, підлеглим становищем жінки;
- санкціонована полігамія, поєднана з м'яким інститутом розлучення та закріплення за батьком переважного права на виховання дітей;
- висока суспільна цінність дітонародження, освячена ісламом як шлях до збільшення правовірних;
- раннє і суцільне заміжжя жінок, превалювання їх низької грамотності, в тому числі і як умови вищої вартості на шлюбному ринку;
- залежність соціального статусу жінки від кількості народжених синів;
- релігійне табування абортів (за законами ісламу, зародок від моменту зачаття вважається людиною, тому його знищення прирівнюється до вбивства);
- «шлюбний прозелітизм», у сенсі традиційного звичаю брати шлюб з жінками-немусульманками із подальшим наверненням їх в іслам та вихованням дітей в ісламській вірі.

Показово, що вказані чинники діють не лише в країнах мусульманської більшості, але й серед мусульманських меншин в інших країнах світу, у т.ч. міграційного походження, специфікою яких є активне облаштування власного традиційного культурного середовища при мінімальній інкультурації в країні-реципієнті.

Третя обставина – це безпосередній і відчутний вплив кількісного приросту умми на глобальний релігійний ландшафт. Нині число мусульман в світі приростає швидше, ніж представників будь-якої іншої релігійної категорії світового населення (у т.ч. в 1,6 разів швидше, ніж християн, у 2,5 рази швидше, ніж нерелігійних осіб).

Оприлюднені розрахунки Бюро народонаселення ООН та інших демографічних організацій, згідно яких, при збереженні існуючих темпів зростання релігійних спільнот вже до 2030 р. мусульмани складатимуть 30-33% світового населення (християни, відповідно, 25%), а в другій пол. ХХІ ст. частка мусульман наблизиться до 40 % світового населення (3 млрд. осіб.). При цьому, в ареалі Тропічної Африки кількість мусульман зростає майже втричі, на Близькому Сході й Північній Африці – понад удвічі, у Південній і Центральній Азії – в 1,7 р. Схожу картину змальовують не тільки демографи, але й

соціологи. Так, за прогнозами науковців, які співпрацюють в межах глобальних проєктів Pew Research Center, обсяг світової умми збільшиться у 2020 р. до 1,9 млрд., у 2030 – до 2,2 млрд. [7]; а мусульманське населення у найближчі два десятиліття зростатиме удвічі швидшими темпами, ніж не-мусульманське. Глобальний світ чимдалі ставатиме світом із домінуючою мусульманською ідентичністю, світом інакших культурних і цивілізаційних обрисів. Поняття «геодемографічна революція», власне, і позначає зміну ролі і впливу етносів, рас або інших великих соціальних спільнот (в даному разі, віросповідних) на історичний поступ земної цивілізації.

Відтак, якщо на часі зміни в демографічному співвідношенні двох великих світових релігій, втрата християнством свого домінування і новий етап у розвитку світової умми, яка здатна і буде нарощувати свої абсолютні демографічні параметри та питому вагу в світовому населенні, то чи варто ці тенденції розглядати як тривожні?

Відповідь неоднозначна. Можна з найтолерантніших позицій переконувати, що у самому факті збільшення демографічних масштабів однієї з світових релігій немає нічого незвичного й негативного, адже історія знала періоди і явного домінування християнства, і потужності китайських етнічних вірувань, і вивищення індуїзму, і сплески нерелігійності тощо; можна захиститися максимую, що зміни світового релігійного ландшафту неадекватно оцінювати критеріями позитивності-негативності. Та будемо об'єктивні: саме таке домінування певної релігії породжувало в історії спокусу розіграти карту власної популяційної потужності – і жодна з великих релігій перед нею не встояла. Подібні спроби ми вбачаємо і в ісламському світі, де демографічні процеси створюють сприятливе тло для геополітичного реваншу, використання релігійно-демографічних ресурсів у політичних цілях. Демографічний тиск колосальної мусульманської цивілізації чинитиме істотний вплив на розвиток глобальної економіки, всієї системи міжнародних відносин і міжнародної безпеки.

Поряд із тим, лічені роки тому у науковому дискурсі поширюються і альтернативні прогнози. З вуст аналітиків-демографів злетіли застереження: часи бурхливого зростання мусульманського світу сягнули критичної межі і відтепер його «демографічне майбутнє» пов'язане з найшвидшою депопуляцією за всю історію існування. Дійсно, в останнє десятиліття спостерігається приголомшливе зниження коефіцієнту народжуваності, яке найгостріше відчули шість мусульманських країн: Лівія, Іран, Алжир, Кувейт, Оман, Мавританія. Темпи народжуваності в багатьох мусульманських країнах чимдалі наближаються до відповідних показників розвинутих країн Заходу (за підрахунками, 21 мусульманська країна із загальним населенням близько 750 млн., що складає майже половину усіх мусульман світу, мають співмірні зі США рівні народжуваності). Молоді мусульмани 20-30-річного віку в Ірані, Туреччині, Тунісі, які народилися в сім'ях, де було по 5-6 дітей, нині виховують лише по 1-2 дитини [3]. По всьому ісламському світові молоді мусульманки, які отримали університетську освіту і відклали вступ до шлюбу заради освіти і професійного зростання, народжують не більше дітей, ніж їхні європейські однолітки. В Ірані, відтак, народжуваність скоротилася на 6 дітей на жінку, в Туреччині – на 5 дітей на жінку, в Єгипті та Індонезії – на 4, у Пакистані – більш, ніж на 3 [6]. Навіть у «тотально ісламізованій» Саудівській Аравії коефіцієнт сумарної народжуваності ледь дотягує до 2,3. Таким чином, лише за три десятиліття народжуваність в ісламських країнах впала в середньому на 41% (а приблизно в половині з них – на 50%). Таке зниження є безпрецедентним для сучасної демографічної історії і свідчить про стрімку трансформацію моделі демографічної поведінки в ісламському світі [2]. Тенденція до зменшення показників приросту мусульманського населення зберігатиметься, як доводять проведені розрахунки, принаймні найближчі 20 років: до 2020 рр. очікується уповільнення темпів приросту населення до 1,7%; до 2030 рр. – до 1,4% [7].

Падіння народжуваності в кінцевому підсумку призведе до суттєвих зрушень у віковій структурі мусульманського населення. «Демографічний вибух молодості» (високий відсоток мусульман підліткового й молодого віку) вже подолав свій пік ще на початку століття і

натепер повільно, але невпинно спадає. За нинішнім гігантським поколінням молодих арабів, чисе політичне й економічне приниження вилилося в «арабську весну», слідує значно менше за чисельністю покоління. Практично через 30-50 років найчисельнішою віковою групою в мусульманському світі можуть стати 60-річні. А вже до 2070 року більшість мусульманських країн вірогідно матимуть більшу пропорцію пенсіонерів, ніж Європа, і опиняться у пастці геріатричної кризи. Ісламський світ може повторити драму демографічної зими Заходу, але значно швидше, і з самими убивчими наслідками (за відсутності матеріально-економічних засобів «пом'якшення» демографічного удару). Старіння населення є серйозним викликом і для розвинутих суспільств з міцною системою соціального захисту, а для суспільств слабо-розвинутих – воно несе із собою національну катастрофу [4].

Отже, якщо виявлені тенденції підтвердять свою стійкість – це потягне за собою радикальний перегляд прогнозів щодо світового народонаселення і майбутнього релігійного ландшафту, глобального економічного розвитку і світової диверсифікації, геополітичних проблем і конфліктів. Без сумніву одне: які б прогнози щодо динаміки світової умми не справдилися, поняття «ісламський фактор» стане одним із базових у соціальних теоріях наступних десятиліть.

Однак, ведучи мову про кількісні зміни світової умми, неможливо обійти увагою міцно пов'язані з ними й якісні перетворення. В межах умми відбуваються надзвичайно інтенсивні процеси «переформатування»: вона стає не просто кількісно більшою, але й за останні кілька десятиліть – *політично, ідеологічно, конфесійно та інституційно інакшою*. Причому переформатування нині вступило в активну фазу – в мусульманському світі відбувається процес виникнення нових центрів впливу і розбудови нової системи стосунків.

Серед таких якісних змін виділимо, на наш погляд, головні:

1) *стрімка політизація* локальних, регіональних і світової мусульманських спільнот; формування численних (а нині облік іде на тисячі) політичних організацій, об'єднань, рухів, фронтів, мереж, здатних мобілізувати й координувати політичну активність мусульман, та цілого спектру ідеологічних систем, які артикуюють їх політичні інтереси. Оскільки домінуюча частка цих політичних інституцій є носіями радикальних ідей, то *процеси політизації й радикалізації* умми тісно сполучені;

2) *внутрішня ісламізація мусульманського світу* (усвідомлюємо всю парадоксальність такого вислову, адже зазвичай йдеться про ісламізацію не-мусульманських ареалів). Всі консервативні й радикальні рухи в мусульманському світі у тій чи іншій формі висувають програму *повторної соціалізації* чи *реісламізації* індивіда; заклики до більшого «ісламського самоусвідомлення» і повернення на «прямий шлях ісламу». Після періоду про-західної інституціоналізації багатьох мусульманських суспільств, відбувається відродження і посилення впливу законів та інститутів ісламу, мусульманського права в різних сферах державної політики, громадського і приватного життя;

3) *нарощення конфесійної сегментації умми*, її здрібнення на численні релігійні течії, напрямки, відгалуження, як на засадах формалізації етноконфесійних чи політичних розбіжностей, нових інституційних виявів ісламського традиціоналізму, так і через імплементацію нових релігійних практик, релігійного синкретизму, навернення в іслам представників різних етнічних, релігійних, культурних груп тощо;

4) *поліцентризація умми*, тенденція до збільшення регіональних центрів сили у великих мусульманських ареалах, множення кількості духовних управлінь і центрів, координаційних і колегіальних органів, вшанованих улемів і мулл з їх автономністю і конкуренцією авторитетів;

5) як наслідок, за умов політизації, сегментації та поліцентричності стрімко *зростає рівень конфліктності* як всередині умми, так і в сфері міжрелігійних відносин. Зокрема, за даними новітніх соціологічних досліджень, у більшості серед 36 обстежених мусульманських країн, принаймні половина мусульман відмітили свою стурбованість релігійним екстремізмом (причому, більша частина – діяльністю саме ісламських

екстремістських груп). Якщо свої побоювання з приводу християнського екстремізму висловлював щонайбільше один із п'яти мусульман, то щодо ісламських екстремістських груп про свої побоювання зауважили 40-53% опитаних [8];

б) разом з тим, спостерігаємо і зворотній процес – *неоінтеграції умми*, створення міжнародних політичних, економічних, дипломатичних, соціально-орієнтованих, просвітницьких тощо структур, які координують розвиток великих мусульманських регіонів і презентують інтереси ісламського світу на міжнародній арені;

7) наступна відчутна тенденція – *деарабізація*, тобто зсунення головного демографічного ресурсу мусульманського населення на терени Південно-Східної Азії (Індія, Індонезія, Пакистан, Бангладеш), що перетворює на домінуючі традиції не «арабського», а «індійського» й «індонезійського» ісламу, з його відчутним впливом шафіїтського мазхабу, суфійських орденів, східної релігійної культури. Якщо врахувати, що мусульмани утворюють другу за обсягом в світі групу міжнародних мігрантів (близько 60 млн., або 27%), а безумовними лідерами за масштабами міграційних потоків є Індія та Бангладеш, то саме такий (неарабський) іслам і отримує сьогодні найбільше світове поширення;

8) нарешті, в ісламському світі відбувається процес, подібний до того, який в світі християнському означений як «*харизматизація*». Зрозуміло, що цей термін незастосовний в мусульманському контексті, але йдеться про хвилю особливого ідейного запалу індивідуальної і масової свідомості, яка народжується серед світового мусульманства. Усвідомлення стрімкого зростання умми, повернення її на світову арену, сили її протесту, здатного зрушити, здавалося б, найстійкіші політичні режими, відродження мусульманських інституцій – все це стає чинником потужного ідейного піднесення і масової активності.

Висновки. Світова умма сьогодні являє собою колосальну за розмірами спільноту, має глобальний ареал поширення, охоплює десятки країн і територій зі спеціальним статусом. Вона надзвичайно гетерогенна за своїм складом, але плекає потужний інтегративний потенціал, стійку систему стрижневих соціокультурних цінностей та ідентичностей. І нині умма охоплена настільки інтенсивними процесами кількісного зростання і якісних змін, внутрішньої активації, що вступила у чергову історичну фазу самоорганізації. Якщо врахувати нинішню динаміку світової умми, активне розповсюдження мусульманських меншин поза ареали їх традиційного існування, множення мусульманських релігійно-культурних анклавів з їх акцентованою ідентичністю, процеси «неоінтеграції» мусульманської спільноти та її здатність до тотальної мобілізації політичних, економічних, людських ресурсів у відповідь на зовнішні виклики, то можна вести мову про «альтернативну глобалізацію» мусульманського світу.

Список використаної літератури

1. Белокриницкий В. Я. Рост населения в исламском мире [Електронний ресурс] / В. Белокриницкий // Историческая психология и социология истории. – Том 3. – № 1. – 2010. – Режим доступу: http://www.socionauki.ru/authors/belokrenitskiy_v_ya/
2. Горохов С. Исламский мир: пространство, люди, экономическая мощь [Електронний ресурс] / Станислав Горохов. – Режим доступу: <http://demoscope.ru/weekly/2014/0587/tema03.php>
3. Как умирают цивилизации: Почему исламское чрево перестало рожать [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://blackstonebite.livejournal.com/38357.html>
4. Goldman D. How Civilizations Die (and Why Islam is Dying Too) [Електронний ресурс] / D. Goldman. – Режим доступу: <http://www.goodreads.com/book/show/12793897-how-civilizations-die>
5. Mapping Global Muslim Population, October 2009 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://pewforum.org/Mapping-Global-Muslim-Population.aspx>
6. Muslim Countries' Fertility Falls Much Faster Than the World Average / United Nations Population Division [Електронний ресурс]. – Режим доступу: www.un.org/esa/population/
7. The Future of the Global Muslim Population. Projections for 2010-2030 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://pewforum.org/The-Future-of-the-Global-Muslim-Population.aspx>
8. The World's Muslims: Religion, Politics and Society [Електронний ресурс]. – Режим доступу: www.pewforum.org/2013/04/30/the-worlds-muslims-religion-politics-society-overview/

Одержано редакцією 15.11.2014
Прийнято до публікації 14.12.2014

Аннотация. *Аристова А. В. Динамика глобальной уммы как мироформирующий фактор.* Автор обобщает наиболее существенные количественные и качественные изменения в развитии глобального мусульманского сообщества. В статье рассмотрены альтернативные прогнозы относительно роста мирового мусульманского населения, обосновано применение понятия «геодемографическая революция» к характеристике динамики уммы. Рассмотрены специфические факторы демографического роста уммы, укорененные в образе жизни, семейных и религиозных институтах, массовом религиозном сознании. Подытожено влияние современных геодемографических процессов на политические, идеологические, институциональные, конфессиональные характеристики мировой уммы. Доказывается, что новая фаза самоорганизации мировой уммы, которой свойственно интенсивное наращивание демографических ресурсов, активное распространение мусульманских меньшинств за ареалы их традиционного расселения, умножение мусульманских религиозно-культурных анклавов, процессы «неоинтеграции» мусульманской общности и ее способность к тотальной мобилизации политических, экономических, человеческих ресурсов в ответ на внешние вызовы, позволяет вести речь об «альтернативной глобализации» мусульманского мира.

Ключевые слова: геодемографическая революция, демографические прогнозы, мусульманский мир, религиозные институты, самоорганизация, мировая умма.

Summary. *Aristova A. V. The dynamics of the global Ummah as a world-formed factor.* The author generalizes the most significant quantitative and qualitative changes in the development of the global Muslim community. The article deals with alternative forecasts about rising of global Muslim population, considers reasonable use of the term «geodemographic revolution» to describe the dynamics of Ummah. Specific factors of population growth of Ummah rooted in the lifestyle, family and religious institutions, mass religious consciousness are considered. It is summarized the impact of modern geodemographical processes on political, ideological, institutional, religious characteristics of the global Ummah. It is proved that the new phase of self-organization of the world Ummah for which inherent, among other things, an intense accumulation of demographic resources, active dissemination of Muslim minorities outside their traditional areas of existence, multiplication of Muslim religious and cultural enclaves, processes of new integration of Muslim community and its ability to mobilize a total political, economic, human resources in response to external challenges, etc., can be regarded as an «alternative globalization» of the Muslim world.

Key words: geodemographic revolution, population projections, the Muslim world, religious institutions, self-organization, the global Ummah.

УДК 291.7

З. В. Швед

ВИТОКИ РЕЛІГІЙНОГО ФУНДАМЕНТАЛІЗМУ У КОНСТРУКТИВІСТСЬКІЙ МОДЕЛІ ШМУЕЛЯ ЕЙЗЕНШТАДТА

У статті проаналізовані складові конструктивістської моделі Шмуеля Ейзенштадта у зв'язку з виявом причин виникнення релігійного фундаменталізму. Обґрунтовано, що релігійний фундаменталізм може розумітися як тип протестного руху, причини виникнення якого пов'язані з політичними, економічними, соціальними та культурними викликами сучасної цивілізації. За переконанням автора, політична модернізація нації пов'язана з усіма складовими суспільного життя. Відмова або неспроможність політичних еліт своєчасно та якісно відповідати на виклики процесів модернізації може спричинити зрив останньої. Таким чином, релігійний фундаменталізм може виникати як альтернативна ідеологія соціальних змін. Її зміст буде безпосередньо орієнтований на концепцію «ідеального» суспільства в інтерпретації відповідних релігійних доктрин. Релігійний фундаменталізм орієнтується на активне залучення та використання механізмів політичної влади для досягнення власної мети, ігноруючи приватні інтереси осіб. Поняття релігійного фундаменталізму не тотожне релігійному екстремізму та радикалізму. Водночас релігійний фундаменталізм може бути схильний до радикалізації, що властиво й іншим протестним рухам або типам політичних режимів.

Ключові слова: релігійний фундаменталізм, рух протесту, модернізація, ідеологія, конструктивістська модель.

Постановка проблеми. Аналіз релігійних комплексів у соціально-політичному дискурсі, пов'язаний з необхідністю уточнення змісту висхідних моделей, що дозволяють сформулювати вірогідну теорію щодо витоків, функціонування, змісту та сутності соціально значущих виявів релігійного фактору у суспільно-політичному, економічному, правовому, духовному житті соціуму. У системі академічного релігієзнавства досить тривалий час застосовуються методологічні засади споріднених (за об'єктом дослідження) наукових дисциплін, як-от: філософії, політології, соціології, психології, правознавства. Особливо плідно ця міждисциплінарна співпраця реалізується на рівні соціогуманітарних студій, що зосереджують увагу на соціально значущих феноменах сучасності, до яких належить релігійний фундаменталізм, як можлива модель відповіді на виклики дегуманізації культури, реінституалізації державно-правових систем, поширення світського та постсекулярного світобачення. Наголошуючи на ролі загальнотеоретичних проблемах релігієзнавства, ми маємо констатувати, що оновлення методологічних настанов та методів сучасних постнекласичних досліджень відкривають перспективу для побудови цілісної моделі осмислення релігійних феноменів.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. У цьому аспекті, видається доцільним звернення до комбінаторного підходу, властивістю якого є аналіз різних типів цивілізаційних патернів, що історично поставали та зазнавали трансформацій у зв'язку з процесами глобалізації та модернізації. Принагідно зазначимо, що модернізація за своїм змістом відноситься до полісемантичних категорій, яка конкретизується у своєму понятійному значенні в залежності від того, яку мету переслідує вчений та у зв'язку з якими соціально значущими питаннями воно використовується. Але при всьому різноманітті тлумачень, даний термін «відсилає» нас до питань пов'язаних з оновленням і «осучасненням». З іншого боку, модернізація може розумітися і як фактор конститування нових викликів, що виникають перед сучасним суспільством у зв'язку з економічним поступом. Ми обмежуємося згадуванням виключно економічного фактору, не тому що вважаємо виключно його визначальним, а з огляду на те, що саме економічна складова не може бути повністю елімінована практично з будь-якого сегменту публічного життя. Незалежно від того, як ми ставимося до даної ремарки, вона не становить принципового значення, а наводиться виключно з метою унаочнення способів інтерпретації феномену модернізм.

Моделювання причин виникнення релігійного фундаменталізму та його функціонування було включено до наукових пошуків Шмуеля Ейзенштадта (Shmuel Noah Eisenstadt, 1923-2010), який, використовуючи загальнотеоретичні положення соціологічної та політологічної наук, зосереджував свою увагу на проблемах цивілізаційного розвитку та релігійних трансформаціях у модернізованих суспільствах. В своїх роботах «Традиція, зміни та сучасність», «Революція та перетворення суспільства. Порівняльне вивчення цивілізацій», «Фундаменталізм, сектантство та революція», автор досліджував витoki соціальних трансформацій та протестних рухів у їх зв'язку з поширенням фундаменталістських настроїв та ідей у релігійних доктринах, а також звертав увагу на «еволюційний» характер постання самого релігійного фундаменталізму. На формування наукових поглядів Ейзенштадта вплинули: ідеї Макса Вебера, зокрема, обґрунтоване ним положення про роль харизми у формуванні соціальних інститутів; методологічний підхід, що сформулювався з позицій Толкотта Парсонса, Роберта Мертона, Броніслава Малиновського – суть якого полягає у тому, що суспільство інтерпретується як структурно-цілісна та функціонально визначена соціальна система. Також важливе місце серед висхідних положень теорії Ейзенштадта посідає ідея «осьового часу», роль якого полягає у визначенні причин переходу від традиційних суспільств до модернізованих, тому і є ключовою.

Мета статті – проаналізувати концепцію Ш. Ейзенштадта щодо інтерпретацій витоків релігійного фундаменталізму.

Виклад основного матеріалу. Соціальні трансформації, яких зазнає суспільство у зв'язку з необхідністю відповідати на «виклики» історичного часу, часто є орієнтованими на розв'язання дихотомії «трансцендентного та світського» в уявленнях про світовий порядок

[7, с. 23]. Водночас, релігійним світоглядом не передбачено подібного протиставлення, яке посилюється у межах релігійного фундаменталізму відмовою від опозиції індивідуальне – колективне та приватне – суспільне. У таких умовах аналіз причин виникнення та змісту фундаменталістських тенденцій у релігійних традиціях світу сприймається як формування альтернативного типу світобачення, що інспіроване обставинами секуляризації світу, викликами модернізації, схильністю сучасних цивілізацій до диверсифікації «моделей-відповідей» на виклики сучасного світу. Таким чином, для Ейзенштадта, ключовим моментом у аналізі релігійного фундаменталізму постає визнання чинності у сучасних суспільствах постійного конфлікту між ідеальним (божественним) та феноменальним (мирським) порядками. У своїй роботі «Революція та перетворення суспільства. Порівняльне вивчення цивілізацій» [9] автор зазначає, що процес динамічної інституалізації, що властивий усім без виключення цивілізаціям, зорієнтований якраз на узгодження різноманітних елементів конкуруючих ідеологій. Динаміка даного процесу не передбачає домінування якогось одного з типів світобачення, що були би властиві конкретно-історичній свідомості. Тут навіть спостерігається взаємовиключний процес набуття та втрати популярності тих чи інших ідей серед окремих соціальних груп, щодо ідеального облаштування суспільства та організації його функціонування.

Важливим елементом побудови «глокальної» моделі динаміки «осьового часу» у поєднанні з феноменом соціальних революцій, якими інспіруються процеси еволюційного поступу та модернізації суспільства, є врахування фактору функціонування сектантських та реформістських поглядів і рухів всередині усталених релігійних традицій чи доктрин. За переконанням Ейзенштадта, історичні цивілізації «генетично» успадкували від попередніх етапів власного становлення досвід протиборства трьох антиномій. По-перше, розуму-віри; по-друге, поліваріантності у системі уявлень про трансцендентність; по-третє, вимоги реалізації «ідеалів одкровення» у соціальному середовищі та через відповідні соціальні інститути.

Перший елемент протиставлення має, за нашим переконанням, першочергове значення, хоча Ейзенштадт називає його тільки другим. Вважаємо, що вирішальне значення у «стратегії» розвитку історичного типу цивілізації не може осмислюватися поза межами питання щодо гносеологічних можливостей людини, меж, форм, суті її рефлексій над оточуючим світом, власним розумом та її (людини) ставленням до непізнаваного. У цьому контексті важливо врахувати, що в релігійних поглядах та філософських пошуках розум завжди був предметом пильного аналізу чи то як універсальна трансцендентна категорія, чи то як конструююча категорія наукового дискурсу, чи то як вища цінність та ідеал.

Природно, що реалізація подібних тенденцій сприяла тому, що в історично зафіксовані часи європейська цивілізація та цивілізації так званого «немонотеїстичного типу» виробили відповідні форми громадського життя й типи ідеологій. Поліфонія цих типів створила умови для полеміки і протиборства конкуруючих доктрин, кожна з яких у власний спосіб ставила та розв'язувала питання про можливість реалізації досконалого (трансцендентного) задуму у матеріальному світ, що можна було б зробити «підносячи земне до небесного», «опускаючи небеса на землю» або «відмовляючись від земного на користь небесного».

У кожному із цих тверджень присутня ідея про нетотожність трансцендентного та поцейбічного, долання якої є безперервним процесом, завершити який у соціальній історії неможливо. Таким чином, вибудовується декілька парадигм, в яких акцентувалося увагу на недосконалії природі людини, схильної до гедонізму, егоїзму та анархізму. Ейзенштадт зазначає, що в історії світових цивілізацій наявні зразки того, як «егоїстичні, гедоністичні та анархістські прагнення індивідів та груп», конфліктуючи з необхідністю підтримувати соціальний порядок, призводять до того, що соціальні доктрини даних спільнот випрацьовують різноманітні варіанти концепцій «соціального договору» як альтернативних «трансцендентним уявленням» [8, с. 28].

Водночас, домінування релігійних поглядів серед соціально активних груп створювало підстави для виникнення соціальних рухів протесту-опору покликаних, за їх власним

переконанням, подолати проблеми земного буття, соціальної нерівності, обмежених можливостей, потреби духовної реалізації. За нашим переконанням, подібні тенденції можна віднести до утопічних (з елементами есхатологічних ідей), виходячи виключно з позицій критичної раціональності. У сучасних дослідженнях подібна настанова вважається менш продуктивною, аніж транс-дисциплінарний підхід, завдяки якому враховуються різноманітні методологічні настанови, які іноді сприймаються навіть як взаємовиключні.

Для Ейзештадта антиномічні уявлення покладаються в основу конкуруючих програм інституційного та політичного облаштування суспільства. І дана обставина дозволяє врахувати роль еліт, як провідників відповідних ідей та надання їм суспільного резонансу (через рухи протестів, формування альтернативних програм розвитку, переосмислення ролі еліт та їх зміни, виникнення і формування сектантських рухів відмінних від ортодоксії), що дозволяє зафіксувати динаміку цивілізацій. Використана у попередньому викладі термінологія має загально-соціальний контекст і не повинна сприйматися нами виключно як означення релігійних аспектів буття соціуму. Суттєву роль в осмисленні соціальних процесів та ролі релігійного фундаменталізму займає положення про те, що визначальним елементом доктрини тут виступає ідея «щодо ролі політики в реалізації трансцендентних уявлень» [9, с. 29]. У даному аспекті важливу роль в історії здобувають протофундаменталістські та фундаменталістські рухи, які у своїх ідеях поширюють гасло щодо необхідності революційних соціальних змін покликаних привести земний устрій людства до вимог досконалого трансцендентного світобуття. У роботі «Конструктивні елементи культурних революцій» Ейзенштадт зазначає, що «великі революції можна розглядати як найбільш драматичні і найбільш успішні спроби в історії людства здійснити на мікросоціальному рівні утопічні уявлення з потужними гностичними компонентами» орієнтованими на майбутнє, «як на найвищу мету культурної програми сучасності» [6, с. 195]. У своїй концепції автор звертає увагу на той факт, що зміни всередині рухів протестів призводять до формування нового типу політичних еліт (особливі культурні групи) та оновлених типів відкритої, загальнозначущої, динамічної політичної діяльності [11].

Для Ейзенштадта, особливе значення у осмисленні ролі сектантських рухів у формуванні фундаменталістських ідей в політичному дискурсі займає конструктивістська модель, у відповідності до якої властиві їй політика та демократичні процеси сприяють подальшому облаштуванню соціуму заснованого на цінностях громадянського суспільства.

Останні здатні актуалізовувати соціальну напругу по лінії політичної конфронтації між «революційними утопічними перетвореннями» заснованими на релігійному типі світобачення та традиціоналістськими цінностями стабільного суспільства. Дана дилема виникає у політичній ідеології, сфері публічних та індивідуальних інтересів. Іншими словами, зазначає Ейзенштадт, це «проблема плюралізму індивідуальних інтересів та їх відношення до оформлення спільної волі в конституціях, у виборі сучасних конституційних демократичних режимів» [8, с. 33]. Дана конструктивістська модель суголосна з ідеями французького позитивіста Іпполіта Тена (Hippolyte Adolphe Taine, 1828-1893). За переконанням І. Тена, унікальність цивілізацій (культур) спричинена кількома обставинами (раса, середовище, історичний момент), серед яких чільне місце посідає соціальний фактор моральних уявлень спільноти (вони можуть носити релігійний характер) та особливості політичного устрою. Ці виокремлені елементи належать до характеристики того специфічного середовища, яким визначаються соціальні фактори змін в культурі. Саме цей елемент Ш. Ейзенштадт включив у систему власної конструктивістської побудови, використовуючи запозичену у І. Тена термінологію відповідного змісту: яacobinська ідеологія, духовні характеристики національної Спільноти тощо.

Особливістю інтерпретації положення про яacobinську ідеологію у поглядах Ейзенштадта був акцент на тому, що остання робить наголос на посиленні ролі політики та її здатності докорінно трансформувати суспільство, не полишаючи за межами суспільних змін жодного елемента соціальної дійсності, а також ідеалу «колективної ідентичності» консолідованої навколо релігійного ідеалу. Тут мовиться про тотальність ідеології, її

всеохопність, нефрагментованість, певну «універсальність», «місіонерство духу». Подібним чином зрозуміла ідеологія не полишала місця для функціонування у суспільстві окремих громадянських інститутів. Саме тому релігійні фундаменталістські рухи, відстоюючи релігійні авторитети, можуть містити яacobінські елементи ідеології про цілісність суспільного устрою, у яких визначається пріоритет суспільного над індивідуальним, динамічно осмислюються співвідношення рівності та свобода, традиціоналізму і емансипації. Ці дихотомії пов'язані, за переконанням Ейзенштадта, з процесом легітимізації політичної влади, або різними типами легітимізації. Серед них найважливішим є визнання домінуючим фактором буття або релігійного, або секулярного типу ідеологічних настанов, що характеризують динаміку сучасних цивілізацій.

Досвід аналізу динамічних процесів у зміні цивілізаційних патернів, на які вказував Ейзенштадт, за його власним переконанням, можуть стикатися з перешкодами, що призводять до «зривів» політичної модернізації та гальмування соціально-економічного зростання [10, с. 47-72]. Мислитель виокремлює низку причин, що призвели до цього і серед найголовніших називає наступні: використання традиційних гасел та символів не властивих модернізаційним процесам; конфлікти політичних еліт, що сприяють делегітимізації влади; неефективний та корумпований бюрократичний апарат. Даний факт сприяє посиленню протестних та опозиційних рухів, які для формулювання своїх вимог можуть звертатися до релігійної риторики. Попередній аналіз орієнтує нас на визнання того факту, що постійно зростаючі межі індивідуальної свободи все ж не долають конфлікту і протистояння між ідеєю свободи та авторитаризмом, дихотомії стабільності проти змін, ну і згадане вже протипокладання раціональності «проти культурних орієнтацій або цінностей втілених в традиціях, релігійному або містичному досвіді» [12, р. 471]. Саме від вирішення окреслених проблем, що становлять виклики сучасних модернізованих цивілізацій, залежить збереження соціальної стабільності й забезпечення соціальної справедливості в державі. Водночас, ми не можемо не враховувати потребу суспільства зберегти культурні зразки, у яких зафіксовано зв'язок з традицією, історичним досвідом, основи легітимності суспільної інституалізації. Некритичне заперечення цих основ національної ідентичності здатне призвести до постання протестних рухів, що ідентифікують ситуацію «відкидання традицій» як форму «духовного геноциду».

Ейзенштадт також вказує й на особливості динаміки самих протестних рухів, що пов'язано зі способами реалізації комунікативних зв'язків при використанні різних каналів комунікації (традиційних на селі і більш диференційованих у місті). При цьому, відсутність так званого «медіатора», тобто посередника між периферійними групами (або рухами протесту) та інститутами центральної влади, загострена чутливість до засобів масової інформації, відсутність критичного мислення, можуть сприяти поширенню стихійних протестних рухів, які потраплятимуть у залежність від «яacobінськи» налаштованих опонентів офіційної влади. Важливу роль також відіграє схильність широких верств населення до різкої зміни комунікативної активності «від апатії по відношенню до центральних суспільних інститутів до крайнього й нестримного колективного збудження, яке породжується певною агітацією» [10, с. 8]. Ці окреслені фактори можуть використовуватися модераторами протестних рухів із застосуванням релігійної риторики, спрямованої на репрезентацію ідеї побудови досконалого (відповідного божественному промыслу) суспільства за допомогою політичних важелів, економічних та культурно значущих факторів. Тут до уваги береться все – від соціально-економічного клімату, як фактору поширення модернізаційних процесів, до диверсифікації політико-правових інститутів, як ознаки демократизації суспільства. Як наслідок, ослаблення традиційних еліт та неспроможність сучасної влади адекватно й швидко відповідати на вимоги часу створюють підстави для поширення перспективи популяризації релігійних фундаменталістських рухів. За переконанням Ейзенштадта, додатковою обставиною, що сприяє описаному процесу, є й той факт, що в надрах «традиційних релігій» завжди існують власні «сектантські» рухи, які

стають осередком поширення фундаменталістських ідей повернення до первісних (чистих) ідей і форм релігійних доктрин [Див. докладно: 4]. Такі ідеї завжди присутні в історичних типах релігійних вірувань, наприклад, ми можемо віднайти їх у світових авраамістичних релігіях на всіх етапах їх розвитку [1].

Представники цих протестних рухів, закликаючи до відновлення висхідних ідеалів невтручання у «земне гріховне життя», ніколи не відмовляються від прагнення брати участь у політичному процесі, як механізмі досягнення власних «ідеальних» цілей та у межах власної системи традиційних цінностей. Вони ніколи не відмовляються від використання, або прагнення до використання сучасних форм легітимації влади у певній інтерпретації (в першу чергу, щодо ролі жінок у політичному житті країни, їх участі у громадських організаціях тощо). Водночас, Ейзенштадт зазначає, що ці фундаменталістські релігійні рухи, орієнтовані на використання політики з власною метою, ніколи повністю не відмовляються від деяких здобутків модернізаційних процесів, до яких він відносить: освіту, індустріалізацію, розвиток села [6, с. 192].

Сучасний досвід поширення фундаменталістських настроїв, орієнтованих на релігійні ідеали, засвідчує, що нестабільна внутрішньополітична ситуація в країні, неадекватність відповідей легітимної влади на виклики часу сприяє формуванню специфічних моделей (патернів) соціально-політичного розвитку, для яких релігійна складова постає як визначальна. Прикладом цього є поява такого «псевдополітичного» утворення як ІКІС – «Ісламська країна Іраку та Сирії (або Леванту, або Шами)», що в дійсності може вважатися релігійною політичною організацією. З іншого боку, за переконанням генерального секретаря шіїтської організації «Хезболла» Хасана Насралла – ІКІС спирається на сунітські доктрини і може вважатися радикальною (терористичною) організацією. Подібну думку висловлюють і представники політичного істеблішменту Європейського Союзу, які закликали створити «групу підтримки» Іраку у боротьбі проти ІКІС, до якої мають увійти Саудівська Аравія, Йорданія, Ліван, Єгипет, Іран. Згідно з положенням «концепції Великої Сирії» (Біляд аш-Шам) територія цієї країни включає у себе такі держави – власне саму Сирію, Ліван, Ізраїль, Йорданію. Термін «Левант», у перекладі з французької, означає «той, що сходить», «там, де сходить сонце», і є європеїзованою назвою конгломерату країн Близького Сходу. З кінця 2013 року столицею самопроголошеної країни ІКІС стало місто Ракка (Сирія), а вже з червня 2014 року ІКІС оголосив про створення ісламського халіфату в Сирії та Іраку й розпочав видавати власні паспорти.

Як зазначав О. Ігнат'єв, президент російського Інституту релігії і політики, території підконтрольні ІКІС можуть вважатися «напівреальною квазідержавою» з теократичною формою правління, в основу якої покладені закони шаріату. Як бачимо, розуміння причин постання та поширення подібних типів ідеологій пов'язано, як і передбачав Ейзенштадт, з суспільно-економічними обставинами та соціальними викликами, що спостерігалися у зазначеному регіоні з 2006 року, коли розпочалася громадянська війна в Іраку. При цьому, достатньо очевидним є той факт, що лідери ІКІС прагнуть активно інтегруватися у мусульманське суспільство, адже за їх переконанням, завдяки цьому можливо уважно дослуховуватися до тих процесів, що відбуваються в суспільстві. Використання ідеологічних методів боротьби за визнання релігійних ідеалів та цінностей дає можливість створювати достатньо потужні самостійні сектори мусульманського суспільства, які існують та функціонують паралельно з загальновизнаними, державними проектами соціального розвитку. Наприклад, як зазначає Абу Бакр ан-Нджді (один з лідерів ІКІС), джихад (протестні рухи), який розпочинається як невеликий демарш проти існуючого ладу, може поширюватися лише за умов набуття підтримки з боку пересічного населення. Окрім цього, він вказував на стратегію поширення впливу фундаменталістів на всі сектори економіки, яка здійснюватиметься завдяки тому, що їх представники обійматимуть провідні посади в економічному та політичному секторах, в культурній (релігійній) і соціальній сферах. Неспроможність централізованої влади забезпечити виконання власних повноважних функцій призведе до того, що їх почнуть виконувати прибічники фундаменталістської

ідеології і таким чином здобудуть вплив на населення країни і в регіоні загалом. До речі, саме на цю обставину вказував Ейзенштадт ще у 1973 році, коли аналізував зв'язок між релігійними рухами протестів (фундаменталістськими рухами) та офіційними позиціями релігійних інститутів [11].

Висновок. У своїх аналітичних побудовах Ейзенштадт спирався на історичний досвід, зокрема таких країн як Бірма, Пакистан, Судан, повстання італійського фашизму, німецького нацизму, японського мілітаризму; думаємо, до цього переліку вже можна віднести і російський шовінізм. На наш погляд, сучасна історія України також дозволяє провести відповідні аналогії. При цьому, будучи оптимістами, ми вважаємо що для нашої держави залишаються відкритими можливості для успішної відповіді на виклики модернізації та запровадження моделі сталого розвитку у політичній сфері, що запобігатиме посиленню фундаменталістських настроїв в українському суспільстві та сприятиме соціальній мобілізації на шляху побудови громадянського суспільства країни.

Список використаної літератури

1. Ан Наим А. А. На пути к исламской реформации (гражданские свободы, права человека и международное право) / А. А. Ан Наим; пер. с англ. – М.: Музей и общественный центр Андрея Сахарова, 1999. – 283 с.
2. Ворожейкина Т. Гражданское общество и религия / Т. Ворожейкина, Е. Рашковский, А. Умнов // Мировая экономика и международные отношения. – 1997. – № 7. – С. 75-81.
3. Ворожейкина Т. Гражданское общество и религия / Т. Ворожейкина, Е. Рашковский, А. Умнов // Мировая экономика и международные отношения. – 1997. – № 8. – С. 113-120.
4. Дубин Б. В. Культурные ориентации, идеологические группы и динамика традиционных обществ в работах Ш. Эйзенштадта / Б. В. Дубин // Критический анализ буржуазных теорий модернизации. – М.: ИНИОН АН СССР, 1985. – С. 227-240.
5. Рашковский Е. Гражданское общество: религиозное измерение проблемы / Е. Рашковский // Международная экономика и международные отношения. – 1996. – № 5. – С. 116-129.
6. Эйзенштадт Ш. Конструктивные элементы великих революций: Культура, социальная структура, история и человеческая деятельность / Ш. Эйзенштадт // THESIS: Теория и история экономических и социальных институтов и систем, 1993. – Т.1. Вып. 3. – С. 190-212.
7. Эйзенштадт Ш. «Осевая эпоха»: возникновение трансцендентных видений и подъем духовных сословий / Ш. Эйзенштадт // Ориентация – поиск: Восток в теориях и гипотезах. – М.: Наука, 1992. – С. 42-62.
8. Эйзенштадт Ш. Новая парадигма модернизации / Ш. Эйзенштадт // Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия: Учебное пособие для студентов вузов / Сост., ред., и вступ. статья Б. С. Ерасова. – М.: Аспект Пресса, 1998. – С. 470-479.
9. Эйзенштадт Ш. Революция и преобразование общества. Сравнительное изучение цивилизаций / Ш. Эйзенштадт. – М.: Аспект Пресс, 1999. – 416 с.
10. Эйзенштадт Ш. Срывы модернизации / Ш. Эйзенштадт // Неприкосновенный запас. – 2010. – № 6 (74). – С. 5-15.
11. Eisenstadt S. N. Tradition, Change and Modernity / S. N. Eisenstadt. – New York: John Wiley & Sons, 1973. – 367 p.
12. Eisenstadt S. N. Fundamentalism, Sectarianism, and Revolution: The Jacobin Dimension of Modernity / S. N. Eisenstadt. – Cambridge: Cambridge University Press, 1999. – 280 p.

Одержано редакцією 09.10.2014

Прийнято до публікації 14.12.2014

Аннотация. Швед З. В. *Источники религиозного фундаментализма в конструктивистской модели Шмуэля Эйзенштадта.* В статье проанализированы составляющие конструктивистской модели Шмуэля Эйзенштадта в связи с выявлением причин возникновения религиозного фундаментализма. Обосновано, что религиозный фундаментализм может пониматься как протестное движение, причины возникновения которого связаны с политическими, экономическими, социальными и культурными вызовами современной цивилизации. Отказ или неспособность политических элит своевременно и качественно отвечать на вызовы процессов модернизации может привести к срыву последней. Таким образом, религиозный фундаментализм может возникать как альтернативная идеология социальных изменений. Ее содержание будет непосредственно ориентированным на концепцию «идеального» общества в интерпретациях религиозных доктрин. Религиозный фундаментализм ориентируется на активное включение и

использование механизмов политической власти для достижения собственной цели, игнорируя частные интересы людей. Понятие религиозного фундаментализма не тождественно религиозному экстремизму и радикализму. Хотя, религиозный фундаментализм может быть склонен к радикализации, что свойственно и другим протестным движениям или типам политических режимов.

Ключевые слова: религиозный фундаментализм, движение протеста, модернизация, идеология, конструктивистская модель.

Summary. Shwed Z. V. The sources of religious fundamentalism in the constructivist model of Shmuel Eisenstadt. The article analyzes the components of the constructivist models of Shmuel Eisenstadt as they relate to the discovery of the reasons for the appearance of religious fundamentalism. It establishes that religious fundamentalism can be understood as a type of protest movement, causes of which are related to political, economic, social and cultural challenges of modern civilization. The refusal or failure of political elites to promptly and efficiently meet the challenges of modernization processes may cause the failure of the latter. Thus, religious fundamentalism may occur as an alternative ideology for social change. Its content will be directly focused on the concept of an «ideal» society, in the interpretation of the relevant religious doctrines. Religious fundamentalism is focused on the active engagement and use the mechanisms of political power to achieve their goal, ignoring the interests of private persons. The concept of religious fundamentalism is not identical with religious extremism and radicalism. However, religious fundamentalism may be susceptible to radicalization, which is typical of other protest movements or types of political regimes.

Key words: religious fundamentalism, protest movement, modernization, ideology, constructivist model.

УДК 79601:291.11

O. O. Dubyna

CHARLES TAYLOR: THE PHENOMENON OF POST-SECULAR CONSCIOUSNESS (READING ON “A SECULAR AGE”)

The article deals with the existing philosophical approaches to manifestation of the secularization and to determine the origin of post-secular age concept. The focus of the research is directed to human post-secular consciousness. The writer analyses the achievements of Charles Taylor and his contribution in the modern philosophical and religious studies. One of the virtues of Charles Taylor's work has been to show that we become secular not against religion but because of religion. Already in his numerous essays, collected in two volumes, Taylor had written about what he called the “expressivist tradition” and the Romantic tradition of valorizing the subjective and inwardness. This article is a reconstructive and critical project on Charles Taylor recent account of the role of religion in the public sphere. It is reconstructive since it develops an analysis of Taylor previous works as well as his new thoughts related to the key concepts involved in his argument. Finally, it is critical because it offers as well, based on the previous exegesis and reconstruction, a critical perspective of some of the weakness and deficiencies of Taylor account.

Key words: secular age, postsecularism, post-secular consciousness, Charles Taylor, faith.

Formulation of the problem. Charles Taylor, of course, is well-known for his books on psychological explanation, communitarian political philosophy, ethics and moral philosophy, and much else. Arguably he is one of the most influential English language philosophers of the past half of 20th century. The scope of his thought is impressive. But more to the point, it is the special way in which Taylor has bridged the gap between continental and analytic philosophy that is important and the way that in the course of bridging that gap he has shaped an historically rich and philosophically powerful conception of the modern identity and its social and cultural matrices.

The current work is a much-expanded version of his earlier book “Sources of the Self”. In that book, Taylor identified the major features of our moral-political-religious identity in the Western world and showed how those features developed and crystallized out of various historical processes. He also framed the demands of such an identity broadly in terms of what he there called “moral sources” in order to display various modern options for what empowers and inspires our moral

sensibilities. We are convinced, moreover, that in that work Taylor ultimately endorses the ways in which a religious moral source can and should be called upon to satisfy our needs as moral and political selves in the modern world. In the end, that is, “Sources of the Self” is both an exploration of who we are as modern selves and an apology for an ethics that refers to transcendence and is religious, and specifically Christian in spirit.

“A Secular Age” constitutes a supplement to the earlier work. In the new book Taylor explores the religious – and specifically the Christian – character of our age and the various options available to believers and non-believers in our time. Moreover, not only does he provide a narrative of how these options arose and developed, from 1500 to the present, but he also examines the challenges they face and the dialectical ways in which these options are related to their cultural and political context, our needs and values, and one another.

Analysis of the recent research and publications. From the writings of Jurgen Habermas on the role of religion in public life to a host of more theoretical reflections on religion in contemporary society, the idea of the post-secular has acquired increasing currency in contemporary academic discussions.

The outpouring of books and journal articles on the topic signals an important shift in scholarly thinking religion and secularism. Yet it should also give us pause; the term has at times been used uncritically, and we should be wary of its deployment simply to signal a contested claim about the resurgence of religion. That said, there is no doubt that the notion raises a number of important issues concerning both the place of religion in 21st century society and its status as an object of study in the academy.

The goal of the research is to defined how human consciousness is transformed after the transition from secular to post-secular age, and reveal constitutive characteristics and features of these transformations.

The main material. A number of things make Taylor’s research remarkable. First, it addresses what is perhaps the major problematic of philosophy, ethics, and religion of the past century and a half. This is the problem of the content and foundations of moral value and all that such value involves, the problem that can be taken to be one of the issues addressed by Nietzsche’s famous claim that God is dead. In the wake of Kant, Fichte, Hegel, Marx, and Kierkegaard, what is the most compelling account of what makes life valuable and what is the normative status of this way of life? What is it that grounds our sense of obligation, that inspires us to affirm and commit our lives to certain values, and that empowers or motivates us to realize such commitments? As Taylor suggests, after the Enlightenment and the 18th century, the most attractive solutions to this question lie in nature, as a form of natural sympathy or set of natural desires or interests, or in our sense of human dignity grounded in our rational agency, or in some kind of transcendence. The problem of Taylor’s present work is this set of challenges and the way it has implications for our sense of what is worthwhile or valuable in human life, what matters to us, and why.

Second, Taylor’s work is informed and nuanced, pluralist, deep, open, and yet critical. He frames questions in such a way that they are highly abstract and yet richly concrete, and his discussion of positions and issues is broad and yet filled with detail. What marks Taylor’s style, as a philosopher, is that he sets out novel and wide conceptual frameworks and yet illustrates them with encounters that are detailed and subtle. This is why we say that Taylor is indebted to predecessors like Hegel and Foucault, both of whose work is narrative, exploratory, and yet conceptual, all at once.

We can best understand the idea of “A Secular Age” as having two parts, a diachronic or narrative one and a dialectical or synchronic one. In the first four parts, Taylor charts the historical development that led to the main option that makes our secular age possible, what he calls “exclusive humanism”, and then describes its diverse legacy in the 19th century to our own day. In the last part and final six chapters, he uses these results in order to explore several current options of belief and unbelief in their interrelations and especially in terms of how they deal with suffering and evil, the bodily and the sexual, violence and destruction, the mundane and the variety of ordinary life.

Taylor's historical narrative is marked by several features. First, it is not a history of doctrines or theories. Rather it is a history of the background conditions that made various doctrinal and practical ways of life possible and hence is framed as a history of lived experience, what Taylor calls the "social imaginaries" of lived experience, or what might be called a history of sensibilities or worldviews, of the self-understandings of our social existence [6, p. 146, 171-174]. Second, Taylor's account avoids "homogenizing" these social imaginaries of experience and tries to appreciate their complexity. Third, Taylor emphasizes that one of the most important shifts in these background frameworks as lived, these social imaginaries, is when they cease to be oriented around elites and become explicitly open to all human beings. They become the frameworks of belief and life for whole societies.

Fourth, time and again Taylor eschews what he calls "subtraction stories", which narrate the development of secularity as the formulation of a view that emerges by subtracting one or more features of transcendence from the view and thereby freeing us from illusions or limitations that confine and distort who we are. His own approach seeks to show how various forms of belief and unbelief interact with their social and religious context and with one another in ways that are constantly giving rise to new forms of belief and unbelief. Taylor's story does not treat the history of Christianity in the West as a story from darkness to light, from infantile piety to an adult form of secular humanism, one in which a conception of a morally ordered society under divine governance realizes a more perfect state when its references to transcendence are subtracted from it [6, p. 22, 91, 255, 573].

Finally, Taylor explicitly confines his account to a history of secularism as it arises within the life of Christendom in the West. Although he does, on a few occasions, refer to Islam and Judaism, the book is an account of the current age in the life of Christianity in the world of North Atlantic civilizations. By and large, the theologians, texts, authors, philosophers, political figures, poets, and others whom he discusses are Christian or are figures whose lives and work can be understood within the context of Christian culture in the West. Taylor does say that analogous accounts could be given for secularity within other religious worlds; he does not indicate or suggest how these other accounts might be similar to or different from his own.

In "A Secular Age" one senses the same kind of struggle going on, especially when Taylor tries to clarify what he means by secularization, what he takes to be the object of his narrative and his account, and the kind of life and the kind of experience he takes to be the most revealing setting in which the crucial features of a person's lived experience are disclosed. The latter he calls "fullness", but this term is obscured as much as clarified by its commonness.

Taylor talks often about experiencing fullness and how it is in such an experience that the character of an age's ideals and their capacity to inspire and empower a person are revealed. "Fullness" characterizes a momentary experience when what counts most about a way of life and a conception of what matters in life is conveyed to the agent in a particularly complete and perfect way [6, p. 600-601]. Hence, for a believer, Taylor says, fullness is experienced as received, while for non-believers, especially after the 18th century, fullness is experienced as grounded or empowered by something that lies within us, say reason or certain forms of desire [6, p. 9].

Moreover, although there comes a time when such ideals of life are conceived of as available to every Christian, still they may be best articulated by members of an elite – by statesmen or philosophers or saints or poets – because they are most capable of expressing the experience of such fullness in a way that reveals its dimensions and its character and because they are most likely to have done so. For this reason, Taylor's story not only refers to social and political practices and events, and to psychological responses and habits, but also to its main illustrative expositors, so to speak, who are philosophers, novelists, poets, the authors of confessional literature, and such, for they are the people who have left us literary evidence of what they experienced at moments when they lived in a moment of fullness and then sought to articulate its meaning and character.

We mention all of this not to try to clarify what Taylor means by "fullness" or to register qualms about the term or its use. He develops and employs a terminology, and he has to, at least as a kind of shorthand, but it may be that the meaning of his vocabulary only becomes clearer and

more accessible as the book goes on and that the terms may themselves have a good deal of ambiguity or nuance. The terms he uses are by and large an embedded vocabulary that is hard to disengage from the particular contexts in which it is used.

A secular world. Exclusive humanism. According to Taylor, the modern, secular world emerges when an internal and self-sufficient humanism becomes available as a real opportunity, a humanism with no goal other than some form of human flourishing. Resources for such a self-sufficient or, (as Taylor calls it) an exclusive humanism, become available at least in the 16th and 17th centuries – with the rise of the new science and all it implies with a new sense of the self, its depths and its status as disengaged with the world as an observer, analyst, and critic, and with a new appreciation for ordinary life and the mundane. These changes were all guided by a reform spirit in Christianity, of which the Reformation was a high point insofar as it focused on dissolving the gap between elite and popular piety. But such a humanism itself only begins to emerge in the Enlightenment and to come of age in the 19th century. When it does, this exclusive humanism is marked by agency that is active and constructive and by a conception of social order that is grounded in science, art, and morality [6, p. 114, 125].

Taylor gives priority of place to the natural law tradition, the rise of neo-Stoicism, and the way in which the Cartesian revolution provided the notion of disengaged agency that could seek to transform society according to an ideal of order that is grounded in divine providence. Lipsius, the creator of neo-Stoicism, was committed to the human capacity to unify society through active intervention in public, political, and military affairs [6, p. 117-118]. He had advice for absolute sovereigns whose goal was political peace and security in the face of conflict and war. Exclusive humanism developed out of this combination of neo-Stoicism, the natural law tradition, and the contract tradition of Grotius and Locke [5, p. 130]. In the wake of the Cartesian revolution, society came to be viewed as a malleable substance that could be shaped by the human imposition of ideal form. That ideal was an ideal of moral order, first conceived as a harmony of interests and then as security for individual rights and the creation of freedom, and finally as a network of mutual benefit whereby individuals are organized in society in order to help one another [6, p. 171].

According to exclusive humanism it, we are motivated either by enlightenment or by a sense of natural sympathy, and our aim is benevolence. It is one of the special achievements of such humanism that it discloses these new, anthropocentric moral sources by which we are motivated and empowered to accomplish mutual benefit. It is the province of the buffered self, disengaged and the locus of dignity, freedom, discipline, and a sense of human capability [6, p. 257, 262]. Hence, by the early 19th century, exclusive humanism developed as an alternative to Christian faith in a personal God and an order of miracles and mystery. It had positive and negative features, giving rise to a sense of pride and self-worth but also to a feeling of being limited by this world and of being alienated from something valuable and decisive [6, p. 299].

A new age of religious searching. The 19th and 20th centuries, then, are scenes of instability and uncertainty, for poets and philosophers, and eventually for whole peoples and societies, who experience ennui and a pervasive meaninglessness. Taylor surveys the many dimensions of such changes and the proliferation of modes of unbelief and responses to them in the 19th century; he features, among others, literary figures, artists, and poets whose work expresses the melancholy and despair that grip the age. It is a time of unbelief for some and of novel ontic commitments, albeit not religious ones, for others, a time of wonder, play, mystery, and even horror [6, p. 374-376].

Of special importance for understanding the current situation are the changes associated with the 1960s, the growth of widespread “expressive” individualism as a social movement, and changes in the conception of agency and the good. With the return of a vital youth culture and the development of a consumer society, together with a host of other social and economic changes, this new culture recovers in its own way trends that Taylor associates with Romanticism but now as a mass movement with its focus on fashion, style, external display, the protection of rights, and much more. Of all of this, Taylor asks: where in the culture of expressive individualism is the sacred? [6, p. 486].

To answer this very difficult question Taylor explores a whole variety of modalities of contemporary culture, their roots in the previous two centuries, their relationship to traditional religious practices and commitments. He concludes that in some ways post-1960s generations are deeply alienated from traditional forms of Christian faith in the West, often opposing such forms and often recovering them but only in rigid, exaggerated ways. But one should not see the past fifty years, pure and simply, as a time of the breakdown of a sense of the sacred. Rather new forms of spirituality have developed, new senses of the sacred set in new languages [6, p. 507]. There have emerged new struggles for wholeness and spiritual health, new paths to what Taylor has called all along “fullness”.

We are in a new age of religious searching. At a time when morality seems to be a matter of utility, rationality, and freedom, it may be hard to see why anyone feels the need to ground morality in something higher, in divine transcendence, but, Taylor argues, religious answers to the question of life’s meaning are still available, and, to some, such answers are desirable [6, p. 591-592].

“*Immanent frame*”. Part V gives an account of the “spiritual shape of the present age”. Here Taylor draws upon the terminology, conceptual apparatus, and results of the earlier chapters in order to conduct a kind of structural-dialectical analysis of the complexity of our current age, a time in which a host of spiritual and anti-spiritual options for Christians interact and vie with one another and with the historical context of the age. The dramatis personae who have been introduced earlier – disenchantment, the porous and buffered selves, the modern moral order, exclusive humanism, higher time and secular time, the paleo-, neo-, and post-Durkheimian dispensations – and a number of new players (for example, the “immanent frame”, “the ancient regime” and “the closed world structures”, and an array of cross pressures) now come on stage in a series of dramatic engagements, like a repertoire company performing a variety show.

One of the central themes that recurs in these last chapters, having been introduced earlier, concerns the ways in which belief and unbelief cope with a cluster of realities – ordinary life, the body, sexuality, violence, suffering, pain, evil, and such. If these realities are intended to be grouped together, it is nonetheless difficult to grasp how the category they constitute should be defined. What is the polarity of which these realities are intended to occupy one pole? Is it the opposition between the abstract and the concrete? Or that between the mental and the physical? Or between the sacred and the profane? Or the transcendent and the immanent? Or eternity and time? Between spiritual transformation and a wholly worldly human flourishing? In a sense, the polarity is none of these in any narrow way; it is all of them in a broad sense.

“*Belief and unbelief*”. Taylor argues that the salient feature of Western societies is not a decline in religious belief and practice; it is rather the plurality of forms of belief and unbelief and their fragile or transitory status. We live in a world of what he calls “cross pressures” where the old beliefs and views are destabilized and new ones have formed and especially where middle positions take shape or are transformed [6, p. 595]. Novel forms of spiritual life take shape between orthodox religiosity and atheistic materialism and as a result of these cross pressures. Often Christianity has gone through stages or taken up views that involve what Taylor calls “excarnation”, a shift from taking seriously the bodily, the sexual, the physical, and such to giving priority of place to what lies in the head, e.g., reason or psychological well-being or spiritual transformation. But at critical moments there emerged forms of belief and unbelief that sought to recover the sense of the bodily and its importance; Taylor frequently cites the case of Schiller and his notion of “play” as well as more extreme figures from the Romantics and Nietzsche to Bataille [6, p. 609-617]. There are a host of more traditional forms of belief and unbelief, moreover, that also seek to cope with these realities.

The aspiration to fullness or wholeness includes the aspiration to rescue or rehabilitate the bodily and the domain of natural, ordinary desires [6, p. 618]. A full human life must somehow deal with our incarnate status, whether by affirming it, denying its significance, or in some middle way. As Taylor shows, the domain of the physical and ordinary makes a variety of demands upon moral positions and upon Christianity, and both ethics and religion have sought to cope with these challenges and to incorporate the bodily, the sexual, and the ordinary in a variety of ways. Taylor’s account amounts to his particular way of articulating what is well-known and occasionally to his

framing a widely-appreciated set of issues in a novel way or to calling attention to what is not all that frequently discussed. The classical model for this discussion is Platonic, for the category to which Taylor is here calling attention can be initially understood as a set of variations on Plato's portrayal of life in the world of everyday experience, the world of "becoming", of change and instability. Hence, the challenges that are posed for religion and ethics, insofar as they seek fullness and perfection, are the challenges of time and history, of the physical and mundane, of desire and pain and erotic love, of injury, pain, violence, and suffering, and much else along these lines, including their natural fulfillments as well as fragile character.

In Chapter 17 Taylor uses this set of realities and the problems it poses for belief and unbelief in order to map some positions that are available today. They are used, for example, by non-believers in critiques of Christianity. One critique is Romantic; it charges Christianity with trying to escape the limitations of our finite human condition. Drawing on Martha Nussbaum, Taylor points out that this effort smacks of "changing the subject", insofar as it chooses to fulfill human life by aiming to transcend it altogether. "Are we not forsaking human excellence and striving after some alien life-form?" [6, p. 626]. But there is another charge against the aspiration to transcend, not just that it is futile and self-defeating, but that it actually damages us, unfits us for the pursuit of human fulfillment. By inducing in us hate and disgust at our ordinary human desires and neediness, a repulsion at our limitations which poisons the joy we might otherwise feel in the satisfactions of human life as it is.

Taylor notes that this charge is especially made against Christianity, not only by Nussbaum but before her by thinkers such as Voltaire and Nietzsche. But Taylor calls our attention to this argument. First, it fails to appreciate how often and how importantly Christianity itself demanded a return to the ordinary and the "rediscovery and affirmation of important human goods" [6, p. 628]. What he is calling attention to is the way that in religious and literary, as well as social, contexts there has been in modernity a renewed appreciation of everyday (even flawed) relationships, conduct, and experiences, from love to estrangement, from animosity to mutual concern. In short, no form of transformation is acceptable that eschews what is human in our lives, and not all forms of transcendence are completely valuable; it is not all that clear what forms of transcendence are desirable and what forms are not, nor can we be certain at all times about what in human life ought to be transcended and what should not [6, p. 630]. There is too much complexity in sexual love, violence, and even suffering for categorical, completely confident judgments. In the end, Taylor encourages us to worry about crediting too seriously the distinction between the immanent and the transcendent as they occur in this kind of critique of Christianity.

However, there is another way to make this kind of case against critics like Nietzsche, not because no clear line divides the immanent from the transcendent, but because even when there is such a line, it may not be possible to cross it. One might be inclined to believe that there is a kind of violence, suffering, or evil that is so extreme, so radical, that it is always worth transcending although in some sense it is never possible to do so. Such a radical evil, to be taken seriously, must be acknowledged for what it is – wholly evil, such that transcending it would risk treating it as an opportunity or motivation for bettering oneself through escape. The only alternative, then, would be to oppose it, to resist it, leaving open how that might be done in a way that does not risk turning the evil itself into a good or succumbing to it.

If one form of Christianity sought to transcend the body, suffering, violence, and evil, another form, more humanistic, failed to appreciate the depth and seriousness of the latter. It was criticized too, but this time not by a humanistic responsibility to the everyday but rather, on the one hand, by those who celebrated violence, aggression, and desire to inflict suffering – once again, it is Nietzsche who comes to Taylor's mind – and, on the other, by those who believe that "this humanism tends to hide from itself how great the conflict is between the different things we value" and "artificially removes the tragedy, the wrenching choices between incompatibles, the dilemmas, which are inseparable from human life" [6, p. 635]; here it is Isaiah Berlin and Bernard Williams whom Taylor mentions. For both such positions, an "untroubled harmony" is "unattainable" and

“even a kind of culpable weakness” [6, p. 635]. Here too, however, Taylor finds the critique at times unjustified and yet also, in other cases, wholly appropriate. But oddly enough it is the very same humanism that charges Christianity with an unacceptable disregard of the human that is itself now charged with too compromised a harmony with it.

Taylor’s analysis does not end here, but it is sufficient for us to see the point of his dialectical, ramified exploration of positions: it is to demonstrate that the map of possibilities for belief and unbelief in our age is not a simple one, not even one of basic oppositions. Instead what is needed, as he himself says, is a “new, more nuanced map of the ideological terrain” [6, p. 626]. It is a project organized around what he calls the “maximal demand”, to examine “how to define our highest spiritual or moral aspirations for human beings, while showing a path to the transformation involved which doesn't crush, mutilate or deny what is essential to our humanity” [6, p. 639-640]. And the ultimate ground of this demand, he claims, is our aspiration to wholeness. To be sure, Taylor admits that not all see this aspiration in the same terms or in the same way; Plato and Aristotle may both adhere to it and yet with very different interpretations. But he does claim that it is central to a Christianity whose central affirmation is the Incarnation of the divine in the human. This is a very Hegelian commitment on Taylor's part, and there is little surprise in his making it.

Moreover, embedded in the belief in the incarnation is a commitment to the union of the sacred and the profane, the infinite and the finite, that does show how profoundly Christian Taylor’s analysis is. One need only note that Judaism, for all its own commitment to some kind of unity in nature and society, is not grounded in the affirmation of a similar unity of the divine and the human. For Judaism, when the infinite encounters the finite in moments of revelation, it is crucial that both retain their utter independence and that the covenant between them is dialectically rich but also respects their fundamental difference. Can the same be said of the ideals of eternity and the realities of history, of redemption and human fulfillment? Or is the distinction between transcendence and immanence, fundamentally, so different for Judaism that the maximal demand need be met but only in a very different way than it must in Christianity?

Conclusion. In his work “A Secular Age” Taylor identifies his own proclivities and commitments, his own receptivity to transcendence and engagement with the historical, cultural, and political challenges we all face. We are introduced to a variety of ideal types of religious and non-religious ways of life, but this is no disinterested scholarly inquiry, no disengaged charting of territory or classification. It is rather an elaborate and committed mapping of territory for inhabitants by a co-inhabitant and a restrained eulogy to a particular domicile by one who occupies it. “A Secular Age” is a philosophical paean to one form of Christian moral and political life.

Literature

1. Капуто Джон. Как секулярный мир стал постсекулярным / Джон Капуто // Логос (философско-литературный журнал). – 2011. – №3. – С. 186-206.
2. Кырлежев Александр. Постсекулярная эпоха: Заметки о религиозно-культурной ситуации / Александр Кырлежев // Континент. – 2004. – № 120. – С. 252-264.
3. Тейлор Чарльз. Структуры закрытого мира / Чарльз Тейлор // Логос (философско-литературный журнал). – 2011. – №3. – С. 33-55.
4. Хабермас Юрген. Против «воинствующего атеизма» («Постсекулярное» общество – что это такое?) [Электронный ресурс] // Русский журнал: [сайт] / Юрген Хабермас. – Режим доступа: <http://www.russ.ru/pole/Protiv-voinstvuyuschego-ateizma> (10.10.2014). – Загл. с экрана.
5. Casanova J. Public Religions in the Modern World / J. Casanova. – Chicago: University of Chicago Press, 1994. – 203 p.
6. Taylor Ch. A Secular Age / Charles Taylor. – Cambridge, Massachusetts, and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007. – 776 p.

Одержано редакцією 26.09.2014
 Прийнято до публікації 14.12.2014

Анотація. Дубина О. О. Чарльз Тейлор: феномен постсекулярної свідомості. Стаття присвячена існуючим філософським підходам до маніфестації секулярного і до визначення походження концепту пост-секулярної доби. Фокус дослідження спрямований на людську

постсекулярну свідомість. Автор аналізує здобутки Чарльза Тейлора і його внесок в сучасні філософські та релігійні студії. Одною із переваг роботи Чарльза Тейлора «Секулярна доба» є демонстрація того, що ми стали секулярними не всупереч релігії, а через релігію. В своїх чисельних есе, зібраних в двох томах, Тейлор пише про те, що він називає Романтичною традицією збільшення цінності суб'єктивності та внутрішнього світу. Стаття є реконструктивним і критичним дослідженням останніх розробок Чарльза Тейлора стосовно ролі релігії в публічній сфері. Стаття є реконструктивною, так як вона розвиває аналіз попередніх робіт Тейлора, а також його нові думки, які стосуються ключових концептів. І, нарешті, вона є критичною, базуючись на попередній екзегезі і реконструкції, є критичною перспективою деяких слабких сторін і недоліків концептів Чарльза Тейлора.

Ключові слова: секулярна доба, постсекуляризм, постсекулярна свідомість, Чарльз Тейлор, віра.

Аннотація. Дубина А. А. **Чарльз Тейлор: феномен постсекулярного сознания.** Стаття посвячена существующим философским подходам к манифестации секулярного и к определению происхождения концепта пост-секулярной эпохи. Фокус исследования направлен на человеческое пост-секулярное сознание. Автор анализирует достижения Чарльза Тейлора и его вклад в современные философские и религиозные студии. Одним из преимуществ работы Чарльза Тейлора «Секулярная эпоха» является демонстрация того, что мы стали секулярными не в противоположность религии, а из-за религии. В своих многочисленных эссе, собранных в двух томах, Тейлор пишет о том, что он называет Романтической традицией увеличения ценности субъективности и внутреннего мира. Статья есть реконструктивным и критическим исследованием последних разработок Чарльза Тейлора относительно роли религии в публичной сфере. Статья есть реконструктивной, так как она развивает анализ предыдущих работ Тейлора, а также его новые задумки, которые касаются главных концептов. И, наконец, статья есть критической, базируясь на предшествующей экзегезе и реконструкции, есть критичной перспективой некоторых слабых сторон и недостатков концептов Чарльза Тейлора.

Ключевые слова: секулярная эпоха, постсекуляризм, постсекулярное сознание, Чарльз Тейлор, вера.

УДК 291.12

Д. Є. Предко

СПЕЦИФІЧНІ ОСОБЛИВОСТІ РЕЛІГІЙНИХ ПОЧУТТІВ

Розкрито визначальні характеристики релігійних почуттів – інтенціональність, сакральний статус об'єкта, «Я-концепція», переживання відношення людини до сакрального об'єкта. Звернено увагу на етапи еволюції мозку, які корелюються з відповідним їм розвитком «образів Бога». Зазначено, що формуванню релігійних почуттів сприяє персоніфікація образу Бога, яка відбувається шляхом вступу людини в духовний контакт із ним з метою прохання про допомогу, обговорення своїх бажань, проблем тощо. Визначено, що конституювання того чи іншого прояву релігійних почуттів залежить як від «Я-концепції», так і від конфесійної групи, в межах якої вони формуються та зміцнюють стосунки між віруючими. Релігійні почуття, розширюючи горизонти внутрішнього життя людини, здатні перебудувати не лише її внутрішній світ, а й вплинути на життєвий світ інших. Виступаючи у вигляді складного і багатофункціонального феномену, релігійні почуття конструюють почуттєвий досвід, який формується, з одного боку, в контексті конкретної біографічної ситуації індивіда, а з іншого – певної релігійної традиції. Підкреслено, що попередній почуттєвий релігійний досвід відіграє важливу роль не лише в процесі становлення, розгортання інтросуб'єктивності, а також впливає на сприйняття людиною віровчення загалом.

Ключові слова: релігійні почуття, інтенціональність, переживання, сакральний об'єкт, Я-концепція, чуттєвий досвід, інтросуб'єктивність.

Постановка проблеми. Сучасний глобалізаційний світ, урізноманітнюючи всі сфери людського життя, таїть ряд небезпек, пов'язаних, з одного боку, з екологічними

катастрофами, ядерними війнами, виснаженням сировинних ресурсів, перенаселенням планети, економічною нерівністю регіонів тощо, а з іншого – девальвацією традиційної системи цінностей, з нівелюванням та втратою ментально-духовних надбань людства. Драматичні події сьогодення також впливають не лише на зміст ідеалів, цінностей, смисложиттєвих установок релігійних процесів, а й формують нові імперативи в розумінні людини, її почуттів. Саме релігійні почуття, як чинник конструювання смисложиттєвої позиції людини, здійснюють її трансценденцію в світ ціннісних переживань, у світ нескінченного та вічного.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. У науковій та богословській літературі існують доволі різноманітні підходи до осмислення феномену релігійного почуття. Релігійні почуття пов'язуються з промислом Божим та духовним покликанням (арх. Афанасій), психологічними характеристиками людини (о. Г. Чистяков), із сенсожиттєвими настановами особистості (В. Турчин), з космічними вимірами (І. Мочалов), із їх формуванням засобами сакрального мистецтва (А. Лещенко), з різноманітними їх проявами – любов, страх тощо (І. Зізіулас, В. Туренко, Ю. Чорноморець та ін.). Безперечно, моделі осмислення релігійних почуттів доволі різноваріативні в інформативному вияві та виступають «ключем» до розуміння тих чи інших релігійних традицій і, власне, самої людини. Як ми переконалися, навіть у цьому невеликому екскурсі релігійні почуття набувають різного змістовного наповнення. Однак, не дивлячись на певний науковий доробок, все ж таки питання щодо визначення релігійних почуттів, їх формування та впливу на людину потребує детального наукового обґрунтування.

Отже, **метою статті** є розкриття специфічних особливостей релігійних почуттів, їх проявів та ролі в конструюванні буттєвого світу людини.

Виклад основного матеріалу. Ще В. Джемс стверджував, що ніякого специфічного суто релігійного почуття або комплексу почуттів не існує. І все ж знову і знову люди повідомляють, як релігійні враження пробуджують в них почуття настільки піднесені, невимовні та глибокі, яких не пробуджувала в них жодна інша подія. Саме релігійні почуття інтенсифікують внутрішній світ людини, наповнюють її життя радістю. Зазвичай, специфіку релігійних почуттів пов'язують, з одного боку, із їх інтенціональністю, спрямованістю на певний об'єкт, який має статус сакральності, а з іншого – з переживаннями людини (Д. Угринович, О. Сарапін та ін.). Розглянемо більш детально ці визначальні характеристики релігійних почуттів.

В чому ж полягає сутність інтенціональності? У філософський обіг даний термін ввів Ф. Brentano в роботі «Психологія з емпіричної точки зору» (1874). Він зазначав: «Будь-який психічний феномен характеризується тим, що середньовічні схоласти називали інтенціональним (або ж ментальним) внутрішнім існуванням предмета, і що ми, хоча і в дещо двозначних виразах, назвали б відношенням до змісту, спрямованістю на об'єкт (під яким тут не повинна розумітися реальність), або іманентною предметністю. Будь-який психічний феномен містить в собі щось в якості об'єкта, хоча і не однакою чином. В уявленні щось уявляється, в судженні щось стверджується або заперечується, в любові – любиться, в ненависті – ненавидиться і т. д.» [3, с. 33]. Отже, для Ф. Brentano інтенціональність – це властивість психічного феномена, яка характеризує ставлення феномена до його змісту, а саме спрямованість психіки на іманентну їй предметність. Натомість Е. Гуссерля цікавить не сам по собі об'єкт, на який спрямована свідомість, а ті інтенціональні акти свідомості, в яких конституюється цей об'єкт. Тому філософ воліє говорити не про інтенціональні предмети, а про інтенціональні акти свідомості. Спосіб існування інтенціональних предметів є для Е. Гуссерля вторинним, похідним від конститутивної діяльності інтенціональної свідомості. Дане положення є важливим у контексті нашого аналізу, оскільки специфіка релігійного почуття «схоплюється» саме в контексті відношення людини до сакрального об'єкта, в якості якого можуть виступати ікони, святі, Бог тощо. Але оскільки релігійні почуття – це переживання цього відношення, то, безперечно, вони вирізняються особистісним характером. Як зазначав В. Рубінштейн,

«Якщо визначати переживання, в специфічному сенсі цього слова, як душевну подію в житті особистості, підкреслюючи її вкоріненість в індивідуальній історії особистості, то треба буде сказати, що якщо і не всяка емоція є переживанням в специфічному сенсі цього слова – неповторною подією в духовному житті особистості, то будь-яке переживання, тобто психічне явище з підкреслено особистісним характером, обов'язково включене в сферу емоційності» [9, с. 572].

В. Джемс у праці «Різноманіття релігійного досвіду» зібрав численні висловлювання людей різного звання і статусу, які свідчать про пережиті ними стани безпосереднього відчуття Бога. Він звертав увагу на те, що спільним для всіх релігій виступає релігійне почуття, найвищим проявом якого є переживання спілкування, діалогу між людиною та Богом. В. Джемс зазначав: «Спекулятивна розбіжність всіх цих вчень яскравіше всього проявляється у витлумаченні переживань «спілкування»» [4, с. 404]. Для того, хто пережив такий досвід і вирішив передати його іншим, послідовність того, що відбувається, виступає наступним чином. Спочатку – сам досвід, зустріч, подія, переживання, які мали місце в якомусь особливо піднесеному стані душі. В ході цієї події і переживання людина, по-перше, стає іншою, внутрішньо змінюється, а, по-друге, прагне передати іншим те, що з нею сталося. Повернувшись в звичайний душевний стан, людина знову згадує і переживає те, що сталося, осмислює його, підбираючи ті мовні та образні засоби, які є в її особистому і загальному культурному досвіді. «Переживати» – це означає дозволити впливати на себе чому-небудь, прожити або випробувати щось. «Erlebnis» може означати як зміст (те, що переживається), так і усвідомлення «змісту» свідомості. Переживання як пережите (Erlebnis) характеризується наступними рисами: своїм змістом; безпосередністю самого акту переживання (Erleben), який понятійно не опосередкований; зв'язаністю пережитого з переживаючим суб'єктом; значущістю пережитого для життєвого взаємозв'язку суб'єкта в цілому» [7, с. 427]. Причому, яке б не було справжнє значення таких переживань, безперечно, вони являють собою один із основних видів людського досвіду. У тих, хто пережив цей досвід, ніякі розумові доводи не можуть викликати сумніви в його реальності. У них є знання, бо під час ослаблення напруженого стану їх особистої волі вони дійсно відчули участь вищих сил.

В. Джемс зазначав, що значимість релігійних переживань визначається відповідно до наступних критеріїв: безпосередня упевненість, філософська розумність і моральна плідність. «Св. Тереза могла б володіти здоровими, як у жуйних тварин, нервами, і це не врятувало б її теологію, якби її теологія не витримала випробування наших критеріїв. Навпаки, якщо її теологія тріумфує після такого випробування, що нам до того, якою мірою істерична була св. Тереза в її земному житті?» [4, с. 31], – зазначає філософ. При цьому В. Джемс підкреслює позитивну сторону емоційної чутливості: вона дозволяє людині не обмежуватися лише власним здоров'ям і матеріальним благополуччям, але уможлиблює сприйняття світу із зовсім іншої, більш глибокої, більш емоційною внутрішньої позиції.

Зазвичай, коли людина сприймає будь-який об'єкт, зрозуміло, що в її свідомості обов'язково з'являється певна почуттєва оцінка предмета сприйняття, що ж стосується образу самого предмета сприйняття, то він може повністю або частково відповідати своїй суті, а, можливо, і взагалі бути результатом уяви. Погоджуємося з думкою Н. Касавіної: «Переживання потребують категоризації, структурування, щоб стати подіями екзистенційного досвіду, який сам організовує сукупне буття людини. Для цього суб'єктивний потік переживань має бути оформлений, зібраний. Переживання потрібно підвести під поняття або уявлення, воно має бути позначено, зафіксовано в мові і спілкуванні» [5, с. 66]. Отже, релігійні почуття як переживання, по-перше, розширюють горизонти внутрішнього життя людини, по-друге, здатні перебудувати, трансформувати наш внутрішній світ, по-третє, відіграють катарсичну роль, по-четверте, «позначені» особистісно-екзистенційним характером.

Однак релігійні почуття характеризуються не лише інтенціональністю та переживаннями людини. Їх функціональна специфікація формується як результат переживання взаємовідношення «людина-сакральний об'єкт», який часто персоніфікується. Відомий дослідник месопотамської релігії Т. Якобсен зазначав: «Особистий бог *ab ovo* виступав безпосереднім охоронцем благополуччя того, хто йому поклонявся. Життєве преуспіння індивідуума було поставлено в настільки тісну залежність від бога, що той, по суті, був персоніфікацією нумінозної сили як рушія особистого успіху» [10, с. 179]. Зазвичай, статус бога-благодійника відповідав статусу опікуваної людини. Як у ставленні до земної, так і до небесної ієрархії богів месопотамці були вельми шанобливі – до верховної влади необхідно було звертатися тільки в крайньому випадку. Цар міг вважати батьком чи матір'ю великих богів, ну, а простій людині достатньо і другорядного божества. Бог-покровитель підтримував людину у всіх її починаннях. Месопотамці вважали богів батьками не в метафоричному, а в буквальному, так би мовити, фізичному сенсі: цей божественний оберіг переходив від батька до сина з покоління в покоління. На це вказує, зокрема, те, що, наприклад, в династіях зберігалися одні й ті ж особисті боги і богині як у батьків, так і синів.

Звичайно ж, у складній ситуації людина зверталася до богів, суворо дотримуючись субординації: через свого бога – до вищих. Цікаві в цьому сенсі знахідки археологів – невеликі (близько 30 см) глиняні статуетки з непропорційно великими вухами і ротом, які встановлювалися в храмах для передачі прохань богу, якому присвячувався даний храм. Одна з таких глиняних табличок зберегла зворушливий текст особистого листа вавилонянина своєму богу-покровителю, в якому він дорікає, що бог його зневажає. Вавилонянин благає бога допомогти йому, засвідчуючи свою любов та відданість. Отже, в даному випадку бог виступає в образі покровителя, від якого залежить життя людини, її чуттєвий світ. Тому й відносини людини та бога формували розмаїту гаму почуттів, завдяки яким індивід намагався зберегти себе, свою цілісність. Ця ідея суголосна з думкою сучасного канадського нейрофізіолога М. Персінгера [12], який, досліджуючи зв'язок між релігійним досвідом та мозком, висновує, що біологічна здатність «переживання Бога» відіграла значну роль у виживанні людського виду.

Отже, саме в системі відносин людини до різних священних об'єктів виникають різні релігійні почуття, функціональна специфікація яких залежить від її цілепокладання й персоніфікованих його особливостей. Специфічність кожної історичної картини формування чуттєвої релігійної царини визначається відмінністю у розумінні образу сакрального, який, формуючись, отримує ціннісну переоцінку. Тому доречно зупинитися ще на одному аспекті конституювання релігійних почуттів – феномені сакрального, який був введений у науковий обіг наприкінці XIX ст. в працях Р. Сміта, А. Юбера і М. Мосса. Саме ці дослідники термінами «сакральне» і «профанне» позначали два крайніх полюси релігійних дій і релігійної думки. Спробуємо з'ясувати сутність сакрального, оскільки саме його «статусом» позначений релігійний об'єкт, на який спрямовані почуття. Безперечно, термін «сакральне» («священне») набуває певної концептуалізації в праці Р. Отто «Священне», в якій зазначається: «Вже стало звичкою говорити про священне в переносному, а не в первісному значенні. Ми розуміємо його як абсолютний етичний предикат, як щось абсолютно блага... Але такий вжиток слова «священне» не можна вважати строгим. Хоча моральний момент присутній у священному, воно включає деякий надлишок, який і є його характерною рисою. Більш того, слово «священне» та слова, які йому відповідають в семітських, латинській, грецькій та інших стародавніх мовах, означають перш за все і, головним чином, саме цей надлишок. Вони взагалі не торкаються морального моменту, а якщо й зачіпають його, то мимохідь, а цілковите зведення до морального моменту є неприпустимим» [8, с. 11-12]. «Сакральне» використовується в Р. Отто для означення ціннісної сфери буття, яка позначена таїною, що маніфестується в передчуттях, вчуванні як нуміозна налаштованість душі. Відтак переживання священного Р. Отто переносить в контекст релігійної свідомості, яка вирізняється психологічно- аксіологічними інтенціями.

Дещо інший зріз дослідження сакрального відстежується в працях М. Еліаде. Він вважає, що предмет стає сакральним лише тоді, коли він втілює дещо інше, ніж він сам. Наприклад, камінь стає ієрофанією в тому випадку, коли він відкриває дещо інше, ніж його оречевлений стан. Сакральність каменя пов'язана з його первинною ієрофанією, але смисл, що надається йому, змінюється у зв'язку з його інтегрованістю в новий сакральний простір.

Доволі цікавий опис священного, як феномена-події, можна відстежити в праці сучасного німецького філософа Л. Венцлера «Феномен святого в співвідношенні ноєзи та ноєми», в якій «священне» розглядається як те, що себе показує (зміст мислення чи ноєма), і те, що цьому сприяє в свідомості людини (акт мислення чи ноєза). Священне, виступаючи як комплексна подія, вводиться в екзистенційний вимір, має могутній характер, поєднує переживання та понятійне осягнення, пробуджує і водночас дарує почуття довіри, викликає стан хвилювання перед нескінченним, оприявлює себе в лику іншого, перетворюється в цілісність людської екзистенції та припускає акт любові, переживання священного як абсолютної таїни [13, р. 19-29].

Відтак священне стає специфічним об'єктом переживання релігійної людини. В процесі переживання фіксується зміст переживання, а процес і зміст творять живу цілісність; те, що переживається, є значимим для людини.

Проте релігійні почуття залежать не лише від сакрального об'єкта, але й від людини, власне, від «Я-концепції». Для нас важливим є осмислення «Я-концепції» Р. Бернсом, який виокремлює наступні її складники: когнітивний (відповідає за конкретні уявлення віруючого про самого себе), аксіологічний (включає самооцінку) та поведінковий (проявляється в поведінці людини). Р. Берс зазначає: «Я-концепція – це не тільки констатація, опис рис своєї особистості, але й вся сукупність їх оціночних характеристик і пов'язаних з ними переживань» [1]. Причому, релігійні почуття підсилюються в групі, де діє принцип емоційного зараження (переважно неусвідомлюваний процес передавання емоційних станів від однієї людини (групи) до іншої людини (групи), що перебувають у безпосередньому візуальному чи вербальному контакті), який сприяє їх кумулятивному ефекту. Повнота чуттєвої матриці розкривається в процесі вибудовування нового, особистісного «можливого» світу, що реалізує креативний потенціал власного «Я». Так в екзистенційному просторі через процес розгортання релігійних почуттів конституюється новий сенс – якісно інший, переосмислений і пережитий. Причому сенс народжується в результаті переживання відношення, з одного боку, між «Я-концепцією» та сакральними об'єктами, а з іншого – «між нами, між суб'єктами, що конституюють сенс. Саме тому він має інтерсуб'єктивний характер» [2, с. 255]. Інтерсуб'єктивність, уможливаючи взаєморозуміння людей, інтерпретацію світу, здатність розуміти і передавати інформацію, виступає не лише умовою людського розвитку, але й формує почуттєвий релігійний досвід, який має здатність бути відкритим Іншому.

Однак, з одного боку, розглядаючи релігійні почуття у вищезазначених контекстах, ми не зможемо звести їх розмаїтість до єдиної систематики, і, відповідно, через таке розпорошення втрачаємо перспективу розгляду та розрізнення їх за еволюційною, функціональною та структурною ознаками. А, з іншого боку, така апеляція до їх різних властивостей насправді занадто мало свідчить нам про їх функціональну специфікацію.

Виникає питання: «Яким же чином формуються релігійні почуття, їх різноманітні вияви?» Звернемося до досліджень у царині нейротеології Дж. Ешбрука і К. Олбрайт, які, використовуючи гіпотезу американського нейрофізіолога П. Макліна про людський мозок, зробили висновок, що існує певна кореляція між еволюційним розвитком мозку та трансформацією «образу Бога» [6, с. 64-65]. Дослідники зазначають, що етапи еволюції мозку корелюються з відповідним їм розвитком «образів Бога». Відстежимо ці відповідності.

«Мозок рептилій», анатомічно пов'язаний із стовбуром головного мозку, що специфікується на виконанні базових функцій організму, нагадує розуміння Бога через

структури конкретної реальності, тобто відображає його всюдисущий і незмінний характер, його вічність і всемогутність.

Мозок ссавців, пов'язаний з лімбічною системою і регулюючий функціонування внутрішніх органів, нюх, інстинктивну поведінку, стан сну і неспання, пам'ять, емоційні реакції відповідає поширеному розумінню Бога як любові, вихователя, гаранта сенсу людського життя.

I, насамкінець, неокортекс, завдяки якому можлива аналітична обробка інформації і цілісне сприйняття реальності, дозволяє сприймати Бога як джерело порядку та об'єднуючий принцип.

Хоча дана модель не бездоганна в теоретико-методологічному вимірі, оскільки поза увагою дослідників залишаються, приміром, соціокультурні чинники цієї кореляції, все ж певною мірою вона проливає світло на проблему формування релігійних почуттів. В цьому контексті звернемося до досліджень, які були проведені Інститутом релігієзнавства Байлор, що існує і функціонує для того, щоб залучати науковців, які мають різні інтереси, і які практикують різні підходи до дослідження релігії. У своїх творчих проектах вони роблять практичні прогнози, які сприятимуть поліпшенню духовного здоров'я соціуму. Дане дослідження містить ряд питань щодо характеристики Бога і релігійної поведінки. В ході дослідження було опитано 1721 респондент. Опитування людей проводилось по телефону та поштою. В дослідженні використовувались демографічні виміри, а також ключові показники релігії. Однак у даному дослідженні нас цікавлять два аспекти віри в Бога, в залежності від яких формується певний його образ [11, р. 26-27]. Цими аспектами виступають, по-перше, рівень Божої участі – ступінь того, як люди вірять, що Бог бере безпосередню участь в мирських та особистих справах людей; по-друге, рівень Божого гніву – ступінь того, як люди вірять, що Бог гнівається за гріхи і схильний до суворого, карального, гнівного відношення до людей. З точки зору цих аспектів дослідники поділили населення Америки на чотири типи віруючих.

Кожний із типів людей вирізняється певними характеристиками, які конституують відповідні релігійні почуття. Тип А: особи, які вірять в авторитарного Бога. Зазвичай вважають, що Бог бере активну й очевидну участь у їх повсякденному житті та мирських справах. В їх сприйнятті Бог допомагає їм у прийнятті рішень, а також несе відповідальність за події глобального масштабу, такі як, скажімо, економічні підйоми та кризи. Також вони ідентифікують Бога як доволі злого та суворого, який здатний покарати невірних.

В даного типу людей переважає релігійний страх – страх перед божественною карою і покаранням, страх перед пекельними муками тощо. В християнстві страх – це наслідок гріхопадіння, власне, це експозиція гріха. У своєму другому посланні до коринтян апостол Павло зазначає, що страх людський угодний богу: «І серце його прихильніше до вас, при згадці про покору всіх вас, як його прийняли ви були зі страхом і тремтінням» (2 Кор. 7:15). Погоджуємося з думкою В. Джемса, що «релігійний страх – це звичайний трепет людського серця, але пов'язаний з ідеєю божественної карі» [4, с. 38].

Наступний тип людей – В: вірять у милосердного Бога, вважають, що він бере активну участь у повсякденному житті людини. Але ці люди більше тяжіють до розуміння Бога як носія позитиву: Бог для них виступає джерелом позитивного впливу у світі та є менш схильним до того, щоб засуджувати чи карати людей. Отже, в даному випадку Бог виступає як люблячий батько, «продукуючи» такі почуття як любов, благоговіння тощо.

Тип С: віруючі в критичного Бога переконані, що Він насправді не взаємодіє з реальним світом. Проте Бог спостерігає за світом, критично його сприймає. Цей тип людей вірить, що незадоволення Бога люди відчують в іншому житті, і що божественна справедливість не може прийти у цей світ. У даному випадку Бог – володар людських доль, суддя і захисник. Згадаймо слова з Біблії: «Прийдіть до Мене, усі стружені та обтяжені, – і Я вас заспокою! Візьміть на себе ярмо Моє, і навчіться від Мене, бо Я тихий і серцем покірливий, – і «знайдете спокій душам своїм» (Мт. 11:28-29).

Тип D: віруючі в стриманого та віддаленого, відстороненого Бога вважають, що він не бере ніякої активної участі у світі, так само як і не ставиться до подій у світі та вчинків людей з якоюсь злістю чи жорстокістю. Ці люди сприймають Бога як певну космічну силу, яка встановлює загальні закони природи. Таким чином, на їх думку, Бог реально не «діє» у світі і не формує ніяких чітких, визначених думок про людську діяльність та події у світі. Такий образ Бога може викликати космічне почуття.

Під час дослідження було встановлено, що 31,4% – тип А – вірять в авторитарного Бога; 23% – тип В – вірять в милосердного Бога; 16% – тип С – вірять в критичного Бога; 24,4% – тип D – вірять в стриманого і відстороненого Бога; 5,2% – атеїсти.

Дослідження показало, що образ Бога, в якого вірять американці, дуже впливає на їхні моральні принципи і ставлення до інших. Наприклад, люди, які вірять в авторитарного Бога вважають аборт неприйнятним за будь-яких обставин. 23,4% вірять, що аборт в будь-якому випадку є невинуватим. Ті ж, хто вірить в стриманого і віддаленого Бога, набагато менше схильні до того, щоб засуджувати аборт (1,5%).

Отже, прояв релігійних почуттів залежить від ситуації і особистих потреб, цілей людини, яка конструює відповідний образ Бога. Система відносин «людина-Бог» передбачає діалогічну взаємодію, в якій, з одного боку, відображаються особистісні мотиви, прохання про допомогу людини тощо, а з іншого – відповідь або допомогу Бога, його відгук на сподівання віруючого. Таким чином формується певна персоніфікація Бога, наприклад, Бог-суддя, Бог-повелитель, люблячий Бог батько тощо і відповідна система релігійних почуттів, яка «забезпечує» особистісно-божественне спілкування. Образ Бога для віруючої людини є не тільки носієм якогось глибокого потаємного смислу; він співвідноситься з її актуальною життєвою ситуацією, з реальністю чуттєвого досвіду, що вона переживає щоденно, досвіду, що є найбільш значущим для її життєтворення.

Однак почуттєвий відгук людини на сакральні об'єкти в будь-якому суспільстві доволі неоднозначний. Він може змінюватися час від часу – часом навіть на дуже короткому відрізку життєвого шляху людини: під впливом навколишнього середовища, суспільної атмосфери, життєвих обставин, ідеологічного впливу. Відтак, сакральні предмети можуть посилювати релігійні почуття людини, впливати на них. Наприклад, релігійні переживання християнина, який перебуває на Голгофі, пов'язані з відчуттям трагічності та жалю, а ікона із зображенням вознесіння Христа породжує відчуття піднесеності та посилює надію на спасіння.

Висновки. Таким чином, релігійні почуття, з одного боку, в образній формі кодифікують та маніфестують царину сакрального і тим самим оприявлюють важливі смисли відношення «людина-сакральний об'єкт», а з іншого – фіксують певний взаємозв'язок із сакральними об'єктами, концентруючи увагу на процесі інтеграції та трансформації особистості в цій синергічній взаємодії. При цьому релігійні почуття потребують занурення в смислові поля їхнього оприявлення, що уможлиблює необхідність врахування почуттєвого фактору людської присутності у світі. Таким чином формується почуттєвий досвід, який, з одного боку, сприяє закріпленню у свідомості віруючих відповідних уявлень та зміцненню віри, що виконує функцію забезпечення прийняття відповідних духовних цінностей і символічних знань; а з іншого – щоразу призводить до нового рубежу особистісної зрілості та пов'язаного з нею прийняття складнощів та суперечностей людської долі.

Список використаної літератури

1. Бернс Р. Что такое Я-концепция? // Рене Бернс [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://psyberlink.flogiston.ru/internet/bits/burns0.htm>
2. Богачов А. Досвід і сенс. Монографія / Андрій Богачов. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2011. – 336 с.
3. Брентано Ф. Психология с эмпирической точки зрения / Ф. Брентано // Брентано Ф. Избранные работы. Составл., перев. с нем. В. Анашвили. – М.: Дом интеллектуальной книги, Русское феноменологическое общество, 1996. – С. 9-91.

4. Джемс В. Многообразие религиозного опыта / В. Джемс. – Санкт-Петербург. «Андреев и сыновья», 1993. – 418 с.
5. Касавина Н. А. Экзистенциальный опыт: переживание пути и становление структур / Н. А. Касавина // Вопросы философии. – 2013. – №7. – С. 63-72.
6. Малевич Т. В. Нейротеология: теории религии и наука о мозге / Т. В. Малевич // Религиоведческие исследования. – 2013. – №1-2 (7-8). – С. 51-61.
7. Новейший философский словарь / [Сост. А. А. Грицанов]. – Минск: Изд. В. М. Скакун, 1998. – 896 с.
8. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Р. Отто / [Пер. с нем. яз. А. М. Руткевич]. – СПб.: АНО «Изд-во С.-Петерб. Ун-та», 2008. – 272 с.
9. Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии / С. Л. Рубинштейн. – СПб.: Питер, 2001. – 720 с.
10. Якобсен Торкильд. Сокровища тьмы: История месопотамской религии / Торкильд Якобсен; пер. с англ. – М.: Изд. ф. «Восточная литература» РАН, 1995. – 293 с.
11. American Piety in the 21st Century: New Insights to the Depth and Complexity of Religion in the US. – Baylor university, 2006. – 54 p.
12. Persinger M. A. Religious and Mystical Experience as Artifacts of Temporal Lobe Function: a general Hypothesis / M. A. Persinger // Perceptual and Motor Skills. – Vol. 57/3 (1983). – P. 1255-1262.
13. Wenzler L. Das Phänomen des Heiligen in der Korrelation von Noesis und Noema / L. Wenzler // Klaus Kienzler, Josef Reiter, Ludwig Wenzler (Hg.). Das Heilige im Denken Ansätze und Konturen einer Philosophie der Religion. Zu Ehren von Bernhard Casper. – Münster, 2005. – S. 13-32.

Одержано редакцією 20.09.2014
 Прийнято до публікації 14.12.2014

Аннотация. *Предко Д. Е. Специфические особенности религиозных чувств.* Раскрыто определяющие характеристики религиозных чувств – интенциональность, сакральный статус объекта, «Я-концепция», переживания отношения человека к сакральному объекту. Обращено внимание на этапы эволюции мозга, которые коррелируют с соответствующим им развитием «образов Бога». Указано, что формированию религиозных чувств способствует персонификация образа Бога, которая происходит путем вступления человека в духовный контакт с ним с целью просьбы о помощи, обсуждения своих желаний, проблем и тому подобное. Определено, что конституирование того или иного проявления религиозных чувств зависит как от «Я-концепции», так и от конфессиональной группы, в рамках которой они формируются и укрепляют отношения между верующими. Религиозные чувства, расширяя горизонты внутренней жизни человека, способны перестроить не только его внутренний мир, но и повлиять на жизненный мир других. Выступая в виде сложного и многофункционального феномена, религиозные чувства конструируют чувственный опыт, который формируется, с одной стороны, в контексте конкретной биографической ситуации индивида, а с другой – определенной религиозной традиции. Подчеркнуто, что предыдущий чувственный религиозный опыт играет важную роль не только в процессе становления, развертывания intersубъективности, а также влияет на восприятие человеком вероучения в целом.

Ключевые слова: религиозные чувства, интенциональность, переживания, сакральный объект, Я-концепция, чувственный опыт, intersубъективность.

Summary. *Predko D. Ye. Specific features of religious feelings.* The article reveals defining characteristics of religious feelings – intentionality, sacred status of the object, «self-concept», feeling of the attitude to the sacred object. Attention is paid to the stages of evolution of the brain that correlate with the development of «image of God». The author indicates that the formation of religious feelings helps personification of the image of God, which is happening by joining human to spiritual contact with Him for the purpose of the request for assistance, discuss their desires, problems, etc. It is determined that the constitution of a manifestation of religious feelings depends on «self-concept», and from religious groups, within which they emerge and help to strengthen relations between believers. Religious feeling, broadening the inner life of people, are able to rebuild not only their inner world, but also to affect on the life-world of others. Speaking in a complex and multi-functional phenomenon, religious feelings construct a sensual experience that is formed on the one hand, in the context of the particular biographical situation of the individual, on the other, in the context of some religious tradition. It is emphasized that the previous sensual religious experience plays an important role not only in the process of becoming, deployment of intersubjectivity and also affects on the perceptions of faith in general.

Key words: religious feeling, intentionality, emotions, sacred object, self-concept, sensory experience, intersubjectivity.

НАУКА І РЕЛІГІЯ: ПРОБЛЕМА СПІВВІДНОШЕННЯ ВІРИ І ЗНАННЯ

У статті підкреслюється, що в умовах «техногенного» суспільства людина відчуває власну захищеність лише в умовах постійного контролю за оточуючим її світом. Але культурний прогрес людства не забезпечує вирішення важливих духовних проблем, які залишаються таємницями, не досяжними для раціонального мислення. З усвідомленням означеної проблеми пов'язане нове звернення до феномену віри. Автор наголошує, що у світовій філософії існує тенденція розмежування знання і віри за критерієм раціональності. Насправді, принципової суперечності між вірою і знанням немає, а існує тісний причинно-наслідковий зв'язок. Знання виступає в якості і цілі, і наслідку віри, оскільки сама віра народжується у процесі відношень суб'єкта і об'єкта. Змістом віри є довіра до буття як пізнавального процесу. Отже, віра є протилежністю не знанню, а науковому доведенню. «Механізм» віри постає як спрямованість суб'єкта на об'єкт, як самозречення суб'єкта. Раціональне мислення здатне оперувати лише одиничним. Ціле ж, будучи за своєю природою трансцендентним, досягне виключно віри. Саме віра спрямована на Абсолютну реальність. Диво, як явище невідоме з точки зору кінцевих причин є шляхом до ірраціонального способу отримання знання – одкровення. Одкровення, як результат дії віри не має жодних переваг щодо даних науки. Таким чином, віра і знання – різняться між собою, але в самій людині вони зустрічаються, частково доповнюючи один одного.

Ключові слова: істина, віра, знання, суб'єкт і об'єкт пізнання, раціональність, цінності, наукове і релігійне пізнання.

Постановка проблеми. Наукова революція 20 сторіччя суттєво переглянула не лише наукові уявлення про світобудову, але й методи пізнання, стиль наукового мислення. Сучасна постнекласична наука осмислює співвіднесеність характеру знань про об'єкт, отримання якого пов'язується не лише із специфікою засобів і операцій діяльності суб'єкта, а й із ціннісно-цільовими установками цієї діяльності. Набуває усвідомлення теза, що релігія може бути вельми творчим і цілющим засобом, як для суспільства, так і для окремого індивіда, особливо в соціально-психологічній сфері. Разом з цим, сучасне визнання науки як життєвої сили суспільства трансформує її орієнтири з пізнавальних в бік екзистенціальних. «Діалог науки і релігії знаходиться в точці перетину найактуальніших етичних проблем нашого часу... Річ не лише в тому, що наука та її технології дають нам сили змінити світ і самих себе, але і в тому, що наші цінності і мотивація вдихатимуть життя в цю силу, що постійно зростає... Які цінності, моральні та естетичні норми правитимуть на цьому новому етапі еволюції в 21 столітті і після? Це питання неможливо вирішити, якщо споруджувати між наукою і релігією герметичний і герменевтичний бар'єр» [3]. Економічні, екологічні, психологічні, моральні зміни, які характеризують сучасне суспільство, актуалізують потребу звернення до проблеми взаємодії наукової та ненаукової, зокрема релігійної, підсистем культури як нерозривних компонентів духовної сфери суспільства.

Наука не спроможна замінити собою інші культурні підсистеми, оскільки вона не може здійснити аналіз всіх компонентів суб'єктивної діяльності індивіда. Розуміння співвідношення наукової та релігійної форм пізнавальної діяльності у відповідності з визнанням альтернативності, антиномічності та діалогічності пізнавального процесу є гарантом багатобічного відображення дійсності. Зокрема, процес формування наукової картини світу має не лише загальнонаукову, а й загальнокультурну основу. У відтворенні наукової картини світу беруть участь концептуальні утворення, неявні смисли, які наука вилучає з міфології, мистецтва та релігії.

У зв'язку із зазначеним, набувають актуальності дослідження, пов'язані з аналізом проблеми співвідношення наукового і релігійного пізнання в сучасному соціумі,

співвідношення віри і знання. Аналіз трактувань сутності віри, різновидів віри та співвідношення віри і знання показують, що проблема ще далека від вирішення. Між тим її вирішення надає можливість вірно орієнтуватися у складних перетинах і колізіях сучасності.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблема співвідношення віри і розуму, віри і знання знаходить своє висвітлення, зокрема, в межах християнської традиції. Християнські богослови постійно зверталися до неї, пропонуючи те чи інше вирішення. Від теології проблема співвідношення віри і знання перейшла до царини філософії. Протягом століть філософи обговорювали її, запропанувавши безліч трактувань. Особливо гостро це питання було поставлене у західноєвропейському Середньовіччі, насамперед в працях Тертуліана, Аврелія Августина, Фоми Аквінського, а в добу Відродження – у творах Ніколи Кузанського, Мартіна Лютера та інших мислителів. У 18-19 сторіччях Д. Дідро, П. Гольбах, К. Гельвецій, Л. Фейєрбах, К. Маркс, Ф. Енгельс запропанували власне вирішення означеної проблеми, протилежне тому, що виробила теологія та релігійна філософія.

В 20 та на початку 21 сторіччях проблема сутності віри та її співвідношення із знанням досліджувалася багатьма філософами. Зокрема, у працях І. Касавіна, Л. Мікешіної, Е. Нікітіна та ін. здійснено аналіз структурної диференціації знання в контексті його становлення. На співвідношення науки і мистецтва, мистецтва і релігії, особливості взаємовпливу наукової та релігійної традиції звертали увагу В. Стьопін, Л. Маркова, О. Лосєв, М. Бахтін, Є. Фейнберг та ін. Проблеми раціональності стають предметом дослідницьких пошуків О. Огурцова, П. Гайденко, В. Лекторського, І. Касавіна, Т. Куна, К. Хюбнера та ін. Інтерес до соціокультурної проблематики, аналізу різних факторів взаємодії науки і релігії спостерігається в працях П. Гайденко, А. Огурцова, М. Козлова та ін. Важливість загальнокультурних факторів у формуванні наукової картини світу підкреслюють у своїх працях К. Поппер, І. Лакатос, Т. Кун та ін. Різні варіанти взаємодії науки і релігії розглядаються в працях М. Бубера, К. Барта, Ф. Тіплера та ін. Відстоюють плідність взаємодії наукових та релігійних традицій, аналізуючи їх світоглядні та методологічні характеристики С. Дев'ятова, Л. Маркова, О. Мень, О. Осіпов та ін.

Мета статті – дослідити проблему співвідношення науки і релігії, віри та знання у духовному досвіді людства.

Виклад основного матеріалу. Античність та середньовіччя керуються рівнянням – «істина є суще». Істина є саме Буття, тому вона є категорія онтологічна. В Новий час відбувається деонтологізація цього поняття. «Істина – це факт», те, що є фактично, те, що створене людьми в історії або Богом і «природою» в світі. Тобто, істина не залежить від розуму і волі, які досліджуються.

Культ факту і «об'єктивності» руйнується Кантом. Істина є категорією гносеологічною. Спочатку із світу буття вона переходить у людську свідомість згідно з формулою «істина є уявлення наших уявлень про дійсність самої дійсності». А після Канта стає все очевидніше, що істина це не те, що надано нам (тобто не «факт»), а те, що створене нами – це «артефакт».

Лише в тому, що створене власними руками і в процесі створення контролюється мною, я знаходжу повноту істини. Для сучасної людини реальним є лише те, що нею ж сконструйовано. «Технологічна» думка руйнує головне в людині: їй починає здаватися, що загрози немає лише тоді, коли вона сама контролює світ. Тому виникає нагальна потреба захистити людину: потрібна екологія душі, екологія свідомості, адже не все дозволено думати про людину і не все дозволено робити з нею. Для цього слід визнати, що в світі існують сфери, де завершуються проблеми і починаються таємниці: про нашу смертність, нашу кінцевість, нашу незахищеність від страждань. Ці проблеми не можна вирішити у ході «культурного прогресу». З усвідомленням останнього пов'язане нове звернення до феномену віри. Адже людина потребує не істини яка служить їй, а істини, якій вона могла б служити сама.

У власному аксіологічному становленні людина переживає два етапи, два способи співвіднесення себе з цінностями, які визнаються нею. На першому – уявляється, що цінністю є щось, що належить людині, що служить їй і збагачує її світ. Але в подальшому з'ясовується, що дійсна глибина того, що ціниться людиною виявляється нею лише у

відповідь на радикальну зміну ролей. Людина починає відчувати себе служником своєї цінності, місцем її входження в наш світ. Тоді змінюється сприйняття людиною істини і цінності: її праця виявляється призначеною не стільки для зміни світу у відповідності з власними потребами, скільки – змінювати людину у відповідності з певним споконвічним «проектом про людину», згідно з «мірою всіх речей».

Подібне відношення між людиною і цінністю, котра в процесі духовного, релігійного пізнання виступає як «об'єкт» пізнання і предмет гносеологічного розглядання, не може будуватися як відношення класичних суб'єкта і об'єкта в акті наукового пізнання. У новоевропейському досвіді звернення до об'єкта пізнання реальність постає як щось пасивне. Межі реальності встановлюються людиною, сама реальність тотожна з тим, що вважає такою наука. У сфері релігійного пізнання активність суб'єкта змінюється на активність об'єкта, що саморозкривається. Чим вищим є онтологічний рівень предмету пізнання, тим більше успіх пізнавальної діяльності залежить від згоди «об'єкта» розкрити себе.

У науковій парадигмі суб'єкт повертає об'єкт до себе тим боком, який його цікавить. Таким чином, в акті пізнання змінюється зовнішній по відношенню до суб'єкта предмет, тоді як сам суб'єкт не зазнає жодних змін. В релігійній сфері це принципово не так. Бог, як об'єкт пізнання, не може бути предметом ані досвіду, ані думки, ані експерименту. Тому лише мірою входження власної трансцендентності в середину людського світові, в суб'єкт, Бог постає досяжним для пізнання. В кінцевому рахунку, сама людина у власній цілісності виявляється «онтологічним інструментом», засобом онтологічного пізнання.

В науці і в релігійному пізнанні діють різні структури людської істоти. В науці людина діє як «чистий розум». Тоді як совість, віра, любов, порядність – приходять на допомогу праці розуму вченого. В духовному житті, навпаки, розум виступає робочою силою серця. В духовно-моральній сфері людина діє як особистість, тобто як зібрана в єдність цілісність власного буття. Особистість та її дії, з одного боку, не зводяться до зовнішнього контексту «світу», з іншого – абсолютно незмінні в ньому. Тому «пізнавальний акт як мій вчинок, – зазначає М. Бахтін, – включається в єдність з моєю відповідальністю. Не з теоретичної транскрипції, а з акту-вчинку є вихід в його змістовний зміст» [1, с. 91]. Відповідно, пізнати предмет означає зрозуміти власне зобов'язання стосовно нього, що передбачає мою відповідальну участь. У сфері «практичного розуму», як наголошує категоричний імператив І. Канта, щоб зрозуміти власний обов'язок, я маю виходити з того, що вся історія Всесвіту і моє власне життя починаються саме з моменту мого вибору. Це означає, що мене як суб'єкта морального вибору, не може замінити ніщо, з чим я не є тотожним. Саме тому М. Бахтін визначає віру як відповідальний усвідомлений рух свідомості.

Віра постає як суб'єктивний стан, що виникає внаслідок визнання об'єктивної реальності неосяжною, а отже, виражений в самовідчуженні як єдиному способі зв'язку з цим неосяжним. В залежності від того, яким змістом наповнюється це «неосяжне», виділяють різні форми віри: релігійну, спрямовану на надчуттєву реальність та нерелігійну, спрямовану на нескінченно віддалену соціальну ціль або ідеал. Відмінність цих двох форм складає лише об'єкт, з яким намагаються вступити у взаємовідносини. Специфікою цього об'єкта, його загальною природою обумовлена і загальність віри як почуття, її належність окремій людині. На думку О. Меня, «невіруючих, строго кажучи, не існує. Всі люди мають якусь віру, усвідомлену, чи безсвідому. Віра у безначальність Всесвіту має не більше експериментальних доведень, аніж віра в Творця. Для атеїста закони природи є аргументом проти буття Бога, тоді як для релігійної людини саме ці закони є свідченням про Вселенського Законодавця... Чим складнішою уявляється йому природа, тим досконалішою має бути її Першопричина» [3, с. 50]. Релігійна та нерелігійна віра по-різному вирішують проблему співвідношення абсолютного і відносного в процесі наближення до Істини. Це співвідношення змінюється в залежності від того, який рівень людської суб'єктивності займає таке «духовне почуття», як віра. Цих рівнів два: безсвідомий і свідомий. При сходженні від першого до другого віра проявляється у двох взаємопов'язаних аспектах: гносеологічному та аксіологічному.

У світовій філософській традиції існує тенденція розмежування функцій знання і віри як позбавленої гносеологічності. На думку Н. Мудрагей, критерієм знання є його раціональність, тобто «універсальність... об'єктивність, логічно чітка аргументованість, обґрунтованість, аналітичність, рефлексивність і самокритичність» [6, с. 113]. Очевидно, що подібне визначення раціональності має на увазі саме наукове знання. Якщо визнати, що знання – це сукупність інформації про предмет, отриманої внаслідок процесу пізнання, – то фундаментом науково-пізнавальної діяльності постає пізнання, яке не є заблудженням. В свою чергу, заблудження є хибне знання, а зовсім не відсутність знань. «Раціональність – тут неможна не погодитись з К. Поппером – починається з постановки проблеми. Для віри проблеми не існує, саме тому й кажуть: «прийняти на віру»» [6, с. 113]. І справді, суперечності між знанням і вірою немає, а існує тісний причинно-наслідковий зв'язок. Знання також виступає і ціллю, і наслідком віри, оскільки сама віра народжується у процесі відношень особистості (тобто суб'єкта) та особливої світової або надсвітової реальності (тобто об'єкта).

Віра – така ж сама гносеологічна категорія, що і «свідомість», «факт» чи «заблудження». Можна погодитись з Гегелем в тому, що віра – це знання «в особливій формі», «безпосереднє знання» [2, с. 174], сенсом якого є не доведення, а необхідність покладатись на щось таке, що неможливо до кінця охопити за допомогою розсудку. Воно обумовлено особливим станом об'єкта, який виражається в активній, самостійній поведінці стосовно суб'єкта. О. Мень назвав таке явище «вірою – довірою» – довірою до Буття. Це ще не релігійна і не філософська віра в її теоретичному статусі, а лише акт прориву крізь мертвену абсурдність дійсності, коли людина каже: «я приймаю і беззастережно слідую» [5, с. 14]. Ця віра – довіра означає початок пізнавального процесу, формує в людині особистість. Таким чином, віра протилежна не знанню, а науковому доведенню, котре, в свою чергу, є самостійним способом отримання знання. Тому немає нічого взаємовиключного в тому, що разом з «волею до знання» виступає супутньою «воля до віри», адже завжди слід знати те, в що віриш.

«Механізм» віри складається з того, що людина, перебуваючи на такому високому рівні розвитку, що в змозі усвідомити власне «Я», в момент цього усвідомлення добровільно віддає це «Я» владі Абсолютної надреальності у формі Божества. Наслідки подібного «самозречення» можуть бути цілковито непередбачуваними. В певних обставинах віра постає засобом перетворення життя людини. Вона повністю спрямовує суб'єкта на об'єкт. Це самозречення суб'єкта відбувається іноді свідомо, іноді не усвідомлено, але завжди заради збереження себе як носія духовності. Не випадково, християнство підносило здатність до самозречення до рангу найвищої з добродійностей, розглядаючи її як головну умову наступної внутрішньої згоди людини із самою собою.

Раціоналізм, не обмежений традиціями, часто веде до духовного безпліддя. Спираючись на емпіричні дані та закони формальної логіки, раціоналістичне мислення здатне оперувати лише окремістю; щодо цілого, то воно будучи за своєю природою трансцендентним є непідвладним йому. Для цього необхідно не лише знати, а й мати довіру. Тому знання множини у відриві від цілого може перетворитися у різновид комплексу. Позбавитись від нього можливо лише за допомогою здорової віри, яка не суперечить доведенням, а закономірно доповнює їх, звільняючи з-під влади раціоналістичних кліше.

Оскільки розсудкові акти спрямовані на одиничні форми буття, то їх істинність вимагає підтвердження через доведення, де немає місця для парадоксів. В свою чергу, віра спрямована на Абсолютну, «первинну» реальність, яка є відображенням «чистого буття». Істинність подібної реальності не потребує доведення, оскільки людина постійно перебуває в ній. Разом з тим, реальність як така, тотожна матерії або Богові, не сприймається людиною. Звідси відомий висновок: «вірую, бо абсурдно».

На рівні усвідомлення віра отримує мету: прагнення до принципово неможливого – до реальності дива. Релігійна віра апелює до «чистої» неможливості. В нерелігійній вірі неможливість розглядається як нескінченна віддаленість, недосяжність. Це спроба відобразити диво у досяжних для раціоналістичних засобів формах, наприклад, суспільного ідеалу. Д. Штраус визначав диво як «явище, яке є невідомим з точки зору кінцевих причин»

[7, с. 136]. Це визначення відображує спробу зближення дива з будь-яким ще не пізнаним явищем, визначаючи дивом лише те, що сприймається як диво. Коли мова йде про диво, це означає, що дане явище об'єктивно не вписується в систему світових зв'язків. Воно не залежить від характеру розвитку науки і техніки, і в цьому сенсі – вічне і незмінне. Диво не може бути недостовірним, адже недостовірність означає факт, що здійснився. Тому диво – це факт який є нездійсненим. Саме воно утворює аксіологічну ланку віри: найвищою цінністю її феноменів постає принципова неможливість їх здійснення.

Оскільки диво сприймається як наслідок заперечення об'єктивних закономірностей, воно означає руйнування історичної логіки. Тому диво водночас приваблює і викликає жах. Крім очікування дива, слід не відректися, не зрадити його у момент здійснення. І тоді через диво віра прийде до свого закономірного результату – Одкровення. Як зазначав С. Франк, одкровення є там, де суще власною активністю відкриває себе іншому через вплив на нього. Це момент усвідомлення вторгнення ззовні у наші власні глибини, іншої сфери буття. Одкровення означає нераціоналістичний спосіб отримання нового знання. Воно – неповторне, оскільки індивідуальне. Однак одкровення, подібно науковому чи експериментальному висновку, також має межі абсолютності. Не завжди воно гарантує істинність пізнання. Деякі богослови, посилаючись на Святе Письмо, вказували на вірогідність отримання несправжнього одкровення, «натхнення зла, одкровення тварно-космічних стихій» [4, с. 48].

Таким чином, одкровення як результат дії віри не має жодних переваг перед науковими даними, отриманими шляхом експерименту чи логічного доведення. Віра і наука можуть лише доповнювати одне одного, виступаючи відмінними і рівноправними способами світорозуміння. «Віра... є відкриття ейдетичної ноуменальної структури світу. В цьому її схожість з наукою. І релігія і наука прагнуть збагнути світ невидимих феноменів з метою отримання надчасових ідеальних смислів (ейдосів), законів» [4, с. 61].

Тому немає підстав вважати, що віра є ірраціональне явище і не стикається з проблемами. Але вона має проблеми іншого роду, аніж наукове пізнання. Вони пов'язані з подоланням бар'єру суб'єктивності і створенням чуттєво-естетичної основи для розуміння. З позицій раціоналістичного мислення подібні проблеми не мають пояснення, адже перебувають за межами науки у сфері чуттєво-естетичного сприйняття. Це проблема здатності до живого споглядання, тобто бачення речі з позицій її видимості в даний момент і одночасно з позицій її належного стану. У живому спогляданні досвід та ідея тотожні. Ступінь віри, що відповідає цій здатності – споглядальна віра.

Віра, як парадоксальне явище, здатна корегувати розвиток наукового світогляду. Вона вчить поважати таємницю непізнаного, а отже стоїть на заваді нестримного бажання проникнути в глибини світобудови. Стосовно наукових експериментів віра виступає як засіб підтвердження неможливості абсолютного пізнання і необхідність покладатися на чужий досвід. Активність об'єкта суб'єкт відчуває на собі не лише в акті чистої віри, а й під час наукового експерименту, де процес контролюється дослідником. Об'єкт сам встановлює для суб'єкта межі дозволеного.

Там, де панує розсудок, немає місця для абсолютної істини, адже вона стає залежною від звичайної логіки. Абсолютність істини багато в чому підтверджується нашою вірою. Віра – це тінь минулого, це дотик до нових, нікому не відомих реальностей. Отже, можна вести мову про єдність віри і знання, які мають йти паралельно при осягненні таємниці буття.

Висновки. Трансформація сучасної техногенної цивілізації пов'язується з актуалізацією духовних вимірів буття людини і суспільства. Усвідомлення широти й багатогранності поняття істини та шляхів її досягнення створює простір для плідного діалогу між наукою та релігією. В умовах інтеграції цих феноменів віра і знання роблять свій внесок у процес єдиного пізнання світу, вироблення цілісної картини світу. Віра і знання – різняться між собою і в той же час, в самій людині, вони ніби зустрічаються, частково доповнюючи і підтримуючи один одного.

Список використаної літератури

1. Бахтин М. М. К философии поступка / М. М. Бахтин // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984-1985. – М.: Наука, 1986. – с. 80-130.
2. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: В 3- т. / Г. В. Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1974. – Т.1 – 452 с.
3. Грэсси Уильям Джон. Десять причин для конструктивного взаимодействия науки и религии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.srph.ru/mene.htm>.
4. Кураев А. О вере и знании – без антиномий / А. Кураев // Вопросы философии. – 1992. – №7. – С. 45-63.
5. Мень А. В. Культура и духовное восхождение / А. В. Мень. – М.: Искусство, 1982. – 495 с.
6. Мудрагей Н. С. Знание и вера: Абельяри и Бернар / Н. С. Мудрагей // Вопросы философии. – 1988. – №10. – С. 133-145.
7. Штраус Д. Ф. Жизнь Иисуса / Д. Ф. Штраус. – М.: Республика, 1992. – 447 с.

Одержано редакцією 20.10.2014

Прийнято до публікації 14.12.2014

Аннотация. *Радзюн А.В. Наука и религия: проблема соотношения веры и знания.* В статье подчеркивается, что в условиях «техногенного» общества человек ощущает свою защищенность только в условиях постоянного контроля за окружающим его миром. Однако культурный прогресс человечества не обеспечивает решение важных духовных проблем, которые остаются недоступными для рационального мышления тайнами. С осознанием означенной проблемы связано новое обращение к феномену веры. Автор отмечает, что в мировой философии существует традиция разделения веры и знания по критерию рациональности. В действительности, принципиального противоречия между верой и знанием нет, а существует тесная причинно-следственная связь. Знание выступает как целью, так и следствием веры, поскольку сама вера зарождается в процессе возникновения отношений субъекта и объекта. Содержание веры – доверие к бытию как процессу познания. Поэтому вера выступает противоположностью не знанию, а научному доказательству. Механизм веры проявляется как направленность субъекта на объект, как самоотречение субъекта. Рациональное мышление способно оперировать только частностями. Тогда как целое, будучи по своей природе трансцендентным, оказывается доступным исключительно вере. Именно вера направлена на Абсолютную реальность. Чудо, как явление неизвестное с точки зрения конечных причин, является путем к иррациональному способу получения нового знания – откровения. Откровение как результат веры, лишено каких бы то ни было преимуществ по сравнению с данными науки. Таким образом, вера и знание различаются между собой, однако именно в человеке они встречаются, часто дополняя друг друга.

Ключевые слова: истина, вера, знание, субъект и объект познания, рациональность, ценности, научное и религиозное познание.

Summary. *Radziun O. V. Science and religion: problem of a balance between belief and knowledge.* The author stressed that in conditions of «technogenic» society a person feels his security only in conditions of a constant control over the world around. However cultural progress of mankind doesn't provide the solution of important spiritual problems which remain secrets, inaccessible for rational thinking. The new appeal to a belief phenomenon is connected with understanding of the marked problem. There is a tradition in a world philosophy to consider the rationality as a criterion of division of belief and knowledge. Actually, there is no principal contradiction between belief and knowledge, but there is a cause-and-effect connection. The knowledge acts both the purpose and a consequence of belief so as belief itself arises in the course of emergence of subject-and-object relations. The content of belief is existence's credibility as a process of perception. Therefore the belief doesn't act as opposition to knowledge, but to scientific proof. The mechanism of belief is shown as the subject's orientation on object, as self-renunciation of the subject. The rational thinking is capable to operate only with frequencies. Whereas the whole, being on its nature transcendental, appears to be available to belief exclusively. The belief in particular is directed on absolute reality. The miracle as the phenomenon unknown from the point of view of the final reasons is the way to an irrational way of receiving new knowledge of revelation. Revelation as result of belief is deprived of any advantages in comparison with science data. Thus, belief and knowledge differ among themselves; however they meet in a person, partly supplementing each other.

Key words: truth, faith, knowledge, subject and object of knowledge, rationality, values, scientific and religious knowledge.

«КОМУНІКАТИВНА МОДЕЛЬ» СУСПІЛЬСТВА НІКЛАСА ЛУМАНА ЯК МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ РЕЛІГІЇ

У якості пояснення та аналізу комунікативної функції релігії автор звертається до комунікативної моделі суспільства відомого німецького дослідника Н. Лумана. Автор намагається виявити парадигматичну належність теорії комунікації Н. Лумана, її складові та особливості функціонування, гносеологічні основи, місце цієї теорії серед інших теорій комунікації, а також її значення як своєрідної методології дослідження релігії. Відстоюється думка, що теорія комунікації Н. Лумана може бути віднесена до так званого радикального конструктивізму (один із варіантів соціосинергетики). Суспільство в теорії Н. Лумана розглядається як система, що самоорганізується. Комунікація означає встановлення зв'язків та взаємодії як мінімум між двома людьми. Н. Луман надавав в упорядкуванні комунікативних систем особливого значення символічно генералізованим посередникам (поміж яких і релігія, її ціннісні орієнтації), з їх базовою селективною функцією. А саме людство в процесі свого історичного розвитку постає у нього не стільки як єдиний суб'єкт, скільки як певна комунікація, інтеграція різноманітних – національних, релігійних, соціальних, культурних – суб'єктів. Релігія сама по собі також виступає як комунікація.

Ключові слова: суспільство, комунікація, релігія, культура, людина, спілкування, інформація, самоописування, самоорганізація.

Постановка проблеми. Процеси, які відбуваються в сучасному світі, виявляють значення комунікації як фактору розвитку соціуму. Комунікація пронизує всі сфери суспільних відносин. Комунікація і спілкування є найважливішими ресурсами соціальності. На відміну від більшості ресурсів, які можуть зникати, комунікативний потенціал може використовуватися на всіх рівнях соціальної організації – на індивідуально-особистісному, міжгруповому, соціумному. При цьому він постійно збільшується та збагачується. Дослідження характерологічних особливостей комунікативного соціального потенціалу є, на нашу думку, важливим теоретичним і практичним завданням, яке стосується різних сфер соціальності та релігійності.

Спілкування людей і форми комунікації – це багатоаспектний процес, що реалізується в різних сферах і на різних рівнях соціальних відносин, який досліджують такі науки, як соціологія, соціологія релігії, соціальна філософія, соціологія масових комунікацій (mass media), філософія, соціальна психологія тощо.

Фактично, комунікація виступає в якості основної форми взаємодії між людьми. Специфіка комунікації як форми соціальної взаємодії полягає в обміні інформацією. Комунікація відіграє роль своєрідної соціальної інфраструктури, вона відповідає за нормальне функціонування всієї суспільної системи.

Виникає необхідність багатопланового аналізу самого терміну «комунікація», а також тих функцій і значень, яких воно набуває більш-менш незалежно від культурно-історичного контексту, тобто саме первинних структур, на основі яких вже з плином часу й надбудовувалися різноманітні змісти. Не дивлячись на те, що напрацьована достатня кількість фактичного матеріалу з цієї проблеми, слід відзначити недостатню сегментацію досліджуваної проблеми. Тобто часто спостерігаються ухили чи то в «спілкування», чи то в раціоналістичне осмислення проблеми комунікації.

Окрім того, проблема розуміння комунікації, її сенсів залишається актуальною і для сьогодення України, адже вона пов'язана з життям людини, процесами її «входження» до буття, з її вірувальними орієнтаціями, справедливістю, моральністю, без розуміння яких неможливо побудувати самодостатнє, незалежне і демократичне суспільство, тобто громадянське суспільство, що й дозволяє зрозуміти вибір, і не лише окремого індивіда, але й людства в цілому, особливо у духовній сфері.

Динаміка і вдосконалення усіх галузей людської діяльності та взаємовідносин визначають параметри соціальної комунікації. Те, що раніше регламентувалося звичаєм, традицією, ідеологією, сьогодні регулюється здоровим глуздом, прагматичною логікою, загальнолюдськими, духовними цінностями та орієнтаціями. Окрім того, однією з головних функцій релігії є її комунікативна функція. Саме з цим і пов'язана необхідність розглянути особливості обґрунтування суспільства як комунікації в творчості видатного німецького вченого Нікласа Лумана.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблема комунікації аналізувалася в працях вітчизняних і зарубіжних мислителів – М. Андріанова, О. Антоновського, Д. Бівіна, А. Болотової, С. Борисньова, В. Василькової, П. Вацлавіка, Д. Гавра, О. Гулевича, Д. Джексона, В. Коноваленко, М. Коноваленко, О. Назарчука, О. Павлова, Г. Почепцова, Ф. Шаркова, І. Яковлева та ін. Критику теорії комунікативних систем, у тому числі й у зв'язку з теорією Н. Лумана, знаходимо в працях таких відомих дослідників, як Д. Лушніков, Д. Озирченко, О. Павлов, В. Посконін, О. Посконіна, Г. Почепцов та ін.

Метою статті є дослідження теорії суспільства у творчій спадщині Н. Лумана, виявлення головних складових його теорії та особливостей їх функціонування. Окрім того, важливим є визначення парадигматичної належності теорії комунікації Н. Лумана, її гносеологічної основи, місця серед інших теорій комунікації, а також значення як своєрідної методології дослідження релігії.

Виклад основного матеріалу. Комунікація (англ. «communication», укр. «спілкування») – це зумовлений ситуацією й соціально-психологічними особливостями комунікаторів процес встановлення і підтримання контактів між членами певної соціальної групи чи суспільства в цілому на основі духовного, професійного або іншого єднання учасників комунікації, який відбувається у вигляді взаємопов'язаних інтелектуально-мисленневих та емоційно-вольових актів, опосередкованих мовою й дискретних у часі й просторі. Тобто мова йде про акти мовлення, акти паралінгвістичного характеру й психофізіологічного впливу, акти сприймання та розуміння тощо, які пов'язані з процесами збору фактів, їх зберігання, аналізу, переробки, оформлення, висловлення та, при потребі, поширення, сприймання і розуміння; що відбуваються з використанням або без нього різних знакових систем, зображень, звуків (письмо, жести, міміка тощо); засобів комунікації (газети, журнали, аудіовізуальні програми тощо); засобів зв'язку (телефон, телеграф, транспорт тощо) і результатом яких є конкретна інтелектуально-мисленнева й емоційно-вольова поведінка співбесідника, конкретні результати його діяльності, прийняті ним рішення, що задовольняють членів певної соціальної групи або суспільства в цілому.

Ніклас Луман – відомий німецький соціолог, який впродовж десятків років розробляв теорію суспільства, основою якої є комунікативна проблематика.

У великому спектрі його праць – «Суспільство як соціальна система», «Медіа комунікації», «Еволюція», «Диференціація», «Самоописування» та ін. репрезентована «фінальна» версія теорії й методології аналізу комунікації.

Серед дослідників творчості Н. Лумана особливо слід виділити А. Антоновського, який був перекладачем практично усіх праць Н. Лумана, окрім того, присвятив творчості німецького соціолога такі статті, як «Ніклас Луман: соціально-епістемологічний вступ у теорію соціальних систем», «Ніклас Луман: епістемологічні основи та джерела соціологічного конструктивізму» та ін. Він, зокрема, наголошує на значенні міждисциплінарного характеру теорії Лумана. З парадигматичної точки зору, теорія комунікації Н. Лумана може бути віднесена до так званого радикального конструктивізму (один із варіантів соціосинергетики). З цієї точки зору, класичними є праці Ф. Варелі «Нейрофеноменологія усвідомлення часу», «Автономність і аутопоезис» і У. Матурани «Біологія пізнання», «Древо пізнання», «Онтологія спостерігача», які присвячені як розкриттю певних аспектів та понять конструктивізму, так і загальній характеристиці цього напрямку.

Для нас важливим є те, що Н. Луман саме з цієї течії запозичив багато ключових понять: по-перше, це – розрізнення («диференція») з оточуючим середовищем – як основа

формування соціальних систем; по-друге, «аутопоезис» як спосіб функціонування систем; йдеться про постійну відмінність від середовища завдяки відтворенню власних елементів; спостереження як якість комунікації розпізнавати себе саму тощо.

Найважливішим для Н. Лумана є поняття «комунікація», при тому, що комунікація і соціальність ним ототожнюються (дослідження соціальності є дослідженням комунікації).

Необхідно також зазначити, що гносеологічною основою теорії комунікації Н. Лумана є конструктивістська формула «епістемологія без онтології» (тобто, йдеться про пізнання без претензій на «остаточне» розкриття істинної суті того, що пізнається), яка детально була проаналізована Е. фон Глазерсфельдом у праці «Вступ до радикального конструктивізму» і С. Цоколовим у працях «Радикальний конструктивізм: епістемологія без онтології?» та «Дискурс радикального конструктивізму. Традиції скептицизму в сучасній філософії й теорії пізнання». Примат гносеології є характерною рисою наукової програми конструктивізму. Так, російський дослідник А. Антоновський зазначає, що принциповим пунктом формули є специфічне розуміння структури комунікації, що містить у собі три елементи: повідомлення одного агента, інтерпретацію («ін – формацію» в термінології теорії комунікації Н. Лумана), яка є незалежною від повідомлення, й розуміння (тематизація розрізень між повідомленням та ін-формацією).

Комунікація у Н. Лумана виступає важливим елементом соціальної системи. Сама по собі, вона є непомітною і виявляє себе тільки в процесі дії. Комунікація є безособистісною і означає встановлення зв'язків та взаємодії, як мінімум, між двома людьми. Тому вона й не належить жодному із суб'єктів відносин, стрижнем яких вона є насправді. Так і релігія не може належати одній людині, релігія сама по собі виступає як комунікація. Н. Луман у праці «Теорія суспільства» зазначає, що комунікація від початку є соціальною, оскільки «не може бути... належною до жодної окремої свідомості» [8, с. 215-216]. Комунікація оперативно функціонує як єдність розрізнення інформації, повідомлення і розуміння, які виступають як структурні елементи комунікації. На думку Н. Лумана, поняття «комунікація» має принципове значення для теорії суспільства [8, с. 210]. В іншій праці «Поняття суспільства. Чому необхідна системна теорія?» німецький соціолог надає таку пропозицію: «... покласти в основу (поняття суспільства) поняття комунікації й, в такий спосіб, переформулювати соціологічну теорію на ґрунті поняття «система» замість поняття «дії». Це дозволяє репрезентувати соціальну систему як оперативну закриту систему, що складається з власних операцій, відтворює комунікації з комунікацій» [6, с. 31].

Теоретичні положення Н. Лумана щодо комунікації є найважливішим кроком до створення теорії суспільства, а також його інтерпретацій. Дослідник розрізняє три різних рівні аналізу соціуму. Перший рівень передбачає аналіз соціуму в межах загальної теорії систем, а в ній – в межах загальної теорії ауто-поетичних систем. Другий рівень – це розгляд суспільства в теорії соціальних систем. Нарешті, третій рівень передбачає розгляд теорії системи суспільства як особливого випадку соціальних систем.

Німецький вчений характеризує суспільство у зв'язку з його головною ознакою – наявністю в ньому комунікації, що надає йому особливого системного характеру. Н. Луман у праці «Теорія суспільства» зазначає: «Суспільство є комунікативно-закритою системою. Воно відтворює комунікацію завдяки комунікації. Комунікувати може тільки воно саме – але не із самим собою і не з власним оточуючим світом. Воно виробляє свою єдність завдяки оперативному здійсненню комунікацій, які рекурсивно звернені до попередніх та передвизначають наступні комунікації» [8, с. 223]. Соціальна система і суспільство як її головний різновид характеризуються в теорії Н. Лумана повною самодостатністю та самовідтворенням. Суспільство розглядається як самореферентна соціальна система (самореференція – посилення на самого себе), яка організовує саму себе, що означає, окрім вищезазначених характеристик, її здатність описувати себе, при цьому відділяючи себе від оточуючого середовища, здійснювати розрізнення з ним, займатися самоспогляданням та

самоописуванням, відтворюючи в них саму себе. Н. Луман у праці «Тавтологія і парадокс у самоописуваннях сучасного суспільства» прагне довести, що «соціальні системи (включаючи суспільство) можуть здійснюватися тільки як системи, що споглядають самих себе» [7, с. 216].

Із вищезазначеного ми можемо побачити, що Н. Луман акцентує увагу на самоорганізації комунікативних систем, при цьому компонентами суспільства в його моделі виступають не соціальні дії та не взаємодії окремих суб'єктів (індивідів, держав), як це було в класичній соціології. На відміну від традиційної теорії соціальної дії, що інтерпретує комунікацію як перенесення повідомлень та інформації і, при цьому, виходить із основної вимоги пошуків згоди в комунікативному процесі, – теоретично-системний підхід наголошує на емерджентності (виникненні якісно нових властивостей) у самій комунікації. Саме комунікація створює й утримує межі суспільства. У системній теорії розрізняються три компоненти комунікації: 1) інформація, яка повідомляє людині про стан справ; 2) повідомлення як форма комунікації (мовлення, письмо, міміка) та 3) розуміння смислу. Попри відмінність систем між ними відбувається постійна взаємодія. Цю взаємодію Луман називає «структурним поєднанням» («Korplung»). Структурне поєднання – це зв'язок між системами, зокрема соціальний, засобом якого є мова, так само, як фізична система оперує мисленням, а соціальна система – комунікацією. На думку німецького вченого, мова має подвійну природу.

Важливим є те, що Н. Луман у праці «Що таке комунікація?» заперечує теорію раціональності комунікативної дії, яка була розроблена відомим німецьким вченим Ю. Габермасом, і згідно з якою, комунікація неодмінно є спрямованою на так званий консенсус, пошук згоди: «Можна вступити в комунікацію, щоб позначити розбіжності... Само собою зрозуміло, що комунікація неможлива без якоїсь згоди; але вона неможлива так само і без певної розбіжності» [4]. Окрім того, Н. Луман наголошує, що у комунікації принципово неможливою є стійка рівновага, яка б мала свій вираз в абсолютному консенсусі. Абсолютне розуміння, в такий спосіб, означало б не що інше, як знищення комунікації. Німецький вчений у зв'язку з цим зазначає: «Замість ентелехії, спрямованої на консенсус, системна теорія висуває іншу тезу: комунікація загострює питання про те, чи буде повідомлена інформація та чи повірять або не повірять їй: комунікація створює передусім лише ці альтернативи і, тим самим, ризик відхилення» [4]. Вибір із можливих альтернатив у ситуації біфуркації закладає основу автопоезису (само-добудовування) системи, підґрунтя її власного продовження. Альтернатива (приймання чи відхилення) у процесі селекції, на думку німецького соціолога, диференціює позицію приєднання для наступної комунікації.

Н. Луман наполягає на розмежуванні систем психічних та соціальних: перші оперують на основі свідомості, другі – на основі комунікації. Ці системи непрозорі одна щодо одної, тобто не можуть взаємно керувати одна одною. Їх операційна замкненість передбачає для кожної власний модус автопоетичного відтворення, однак це не виключає існування причинних залежностей високої складності між ними. Впливи, наголошує вчений, можуть здійснюватися лише через співвиконання з боку системи, що зазнає впливу [4]. Слід зазначити, що водночас існують характерні «відбитки» такої залежності: певні слова, що їм свідомість надає перевагу, описування окремих ситуацій – у цих словах та описуваннях свідомість частково ідентифікує себе з комунікацією. Комунікацію, твердить дослідник, доводиться повсякчас пристосовувати до рухливої свідомості. Автопоезиси цих систем ніколи не змішуються, а перебувають у стані високого ступеня коеволюції, розвиненої здатності реагувати.

Н. Луман підкреслює, що система комунікації є замкненою – у тому розумінні, що вона сама чітко визначає власні межі в навколишньому середовищі. У праці «Рішення в інформаційному суспільстві» він проводить принципове чітке розмежування системи та середовища: «Система є формою розрізнення, тобто має два аспекти: систему (як внутрішній бік форми) та навколишнє середовище (як зовнішній бік форми). Лише обидві сторони

створюють розрізнення, створюють форму, створюють поняття. Отже, навколишнє середовище є для цієї форми так само важливим, так само необхідним, як і сама система» [5]. Н. Луман розглядає суспільство як систему операційно замкнену, яка в ході автопоезису з мережі комунікацій продукує нову мережу комунікацій. Операційна замкненість передбачає операції самоспостереження та самоописування. Навіть найпростіша комунікація можлива лише в рекурсивній мережі попередньої та наступної комунікацій. Така мережа здатна сама себе тематизувати, може інформувати себе про власні операції, піддавати інформацію сумніву тощо.

Н. Луман визначає суспільство як «всеохоплюючу систему всіх комунікацій, які відтворюють себе автопоетично, тимчасом як вона продукує дедалі нові (й повсякчас інші) комунікації в рекурсивній мережі комунікацій» [5]. Особлива роль у теорії Н. Лумана належить поняттю «контингенції», яку він у книзі «Спостереження сучасності» вважає «справжньою цінністю сучасного суспільства». Дослідник визначає контингенцію як «можливість бути іншим» і пов'язує її зі спостереженнями другого порядку, коли певні характеристики приписуються не так самому світу, як спостерігачеві: не світ сам по собі такий, а це саме спостерігач так чи інакше його сприймає. Тому, зазначає Н. Луман, увесь світовий досвід виявляється контингентним [13, s. 101].

Спостереження другого порядку вможливають дослідження функціонально диференційованих систем сучасного суспільства, таких як економіка, наука, релігія, мистецтво, сім'я, освіта, мас-медіа тощо. Кожна із цих систем має свою специфіку спостережень другого порядку, тому й контингенція виявляється в них по-різному. Ця особливість характеризує також феномен інформації, яка, відповідно до своєї природи, «відтворює знання у формі несподіваності. Усе, що вона визначає, могло б бути визначене й в інший спосіб. Її космологія – це не космологія буття, а космологія контингенції» [5]. Поняття «самореферентності» як ознаки комунікативних систем дозволяє, зокрема, пояснити факт прискорення інформаційних та соціальних процесів у сучасному суспільстві. Засоби масової комунікації змінюють темпоральну структуру тих соціальних видів діяльності, які потрапляють до сфери впливу мережі медіа: темп розвитку пришвидшується завдяки рефлексії, оскільки виникає потреба реагувати на повідомлення про свої дії. Такі процеси в кібернетиці називають «каскадом позитивних зворотних зв'язків», у синергетиці – «режимом із загостренням».

Висновки. Важливим є те, що в теорії Н. Лумана етика винесена поза межі комунікативної системи, натомість зроблено акцент на механізмах самоорганізації системи, відокремленої від зовнішніх щодо неї загальних смислів і моральних принципів. Послідовно розмежовуючи системи психічні та соціальні, Н. Луман надавав в упорядкуванні комунікативних систем особливого значення символічно генералізованим посередникам (поміж яких і релігія, й ціннісні орієнтації), з їх базовою селективною функцією. Заміна смислів, на думку Н. Лумана, спричинена умовами функціонування системи, однак у ній самій передбачені й певні захисні механізми корекції смислів – самооновлення системи через рефлексію над висловленими поглядами, позиціями і, в такий спосіб, подолання стереотипів, власної внутрішньої інерції.

Хоча носієм свідомості є конкретна людина, проте в суспільстві існують численні феномени надіндивідуального характеру, що виступають «будівельним матеріалом» для індивідуальної свідомості. Так, панівні цінності, погляди, ідеї, представлені в певному суспільстві, складають зміст суспільної свідомості, створюють цілісне духовне утворення, через що це суспільство перетворюється в єдиний суб'єкт у системі соціальної діяльності. Розглядаючи людство в цілому як особливу глобальну спільність, яка виступає носієм відповідного специфічного типу суспільної свідомості, слід підкреслити історичну природу та історичні межі дії цієї спільності. Адже у процесі розвитку людство являло собою не стільки єдиний суб'єкт, скільки певну комунікацію, інтеграцію різноманітних – національних, релігійних, соціальних, культурних – суб'єктів.

Список використаної літератури

1. Антоновский А. Ю. Никлас Луман: эпистемологическое введение в теорию социальных систем / А. Ю. Антоновский. – М.: ИФРАН, 2007. – 135 с.
2. Вацлавик П., Бивин Д., Джексон Д. Прагматика человеческих коммуникаций: Изучение паттернов, патологий и парадоксов взаимодействия / П. Вацлавик, Д. Бивин, Д. Джексон; пер. с англ. А. Суворовой. – М.: Апрель-Пресс, Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2000. – 320 с.
3. Луман Н. Социальные системы: Очерк общей теории / Н. Луман; пер. с нем. И. Д. Газиева; под ред. Н. А. Головина. – СПб.: Наука, 2007. – 643 с.
4. Луман Н. Что такое коммуникация? [Электронный ресурс] / Н. Луман; пер. с нем. Н. А. Головина // Проблемы теоретической социологии. – Вып. 4. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2003. – Режим доступа до журн.: <http://www.soc.ru/publications/pts/luman_3.shtml>.
5. Луман Н. Решения в «информационном обществе» [Электронный ресурс] / Н. Луман; пер. с нем. А. М. Ложеницина; под ред. Н. А. Головина // Проблемы теоретической социологии. – Вып. 3. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2000. – Режим доступа: <http://www.soc.ru/publications/pts/luman_i.shtml>.
6. Луман Н. Понятие общества. Почему необходима «системная теория»? [Электронный ресурс] / Н. Луман; пер. с нем. Н. А. Головина // Проблемы теоретической социологии. – Вып. 1. – СПб.: Петрополис, 1994. – Режим доступа: http://www.soc.ru/materials/golovin/reader/luhmann/r_luhmann1.html
7. Луман Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества / Н. Луман // Социо-Логос. – Вып. 1. – Сборник работ. – Пер. с англ., нем., франц. / Сост., общ. ред. и предисл. В. В. Винокурова, А. Ф. Филиппова. – М.: Прогресс, 1991. – С. 194-218.
8. Луман Н. Теория общества / Н. Луман // Теория общества. Фундаментальные проблемы. – Сборник статей. – Пер. с нем., англ. / Вступ. статья, сост. и общая ред. А. Ф. Филиппова. – М.: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 1999. – С. 200-240.
9. Луман Н. Общество как социальная система / Н. Луман. – М.: Логос, 2004. – 232 с.
10. Назарчук А. В. Теория коммуникации в современной философии / А. В. Назарчук. – М.: Прогресс-Традиция, 2009. – 320 с.
11. Озирченко Д. Некоторые понятия системной теории Н. Лумана / Д. Озирченко // Социологический журнал [Электронный ресурс]. – 1995. – № 3. – Режим доступа: <http://sj.obliq.ru/article/174>.
12. Luhmann N. Die Realitat der Massenmedien / N. Luhmann. – 2, erweiterte Auflage. – Opladen: Westdeutscher Verlag, 1996. – 219 s.
13. Luhmann N. Beobachtungen der Moderne / N. Luhmann. – Opladen: Westdeutsche Verlag, 1992. – 220 s.

Одержано редакцією 22.11.2014

Прийнято до публікації 14.12.2014

Аннотация. *Козленко В. Н. «Коммуникативная модель» общества Никласа Лумана как методология исследования религии.* В качестве объяснения и анализа коммуникативной функции религии автор обращается к коммуникативной модели общества известного немецкого исследователя Н. Лумана. Автор пытается выявить парадигматическую принадлежность теории коммуникации Н. Лумана, ее составляющие и особенности функционирования, гносеологические основания, место этой теории среди других теорий коммуникации, а также ее значение как своеобразной методологии исследования религии. Обосновывается мысль, что теорию коммуникации Н. Лумана можно отнести к так называемому радикальному конструктивизму (один из вариантов социосинергетики). Общество в теории Н. Лумана рассматривается как система, которая самоорганизуется. Н. Луман уделял в упорядочивании коммуникативных систем особое значение символически генерализованным посредникам (среди которых и религия, и ценностные ориентации), с их базовой селективной функцией. А само человечество в процессе своего исторического развития предстает у него не столько как единый субъект, сколько как определенная коммуникация, интеграция разнообразных – национальных, религиозных, социальных, культурных – субъектов. Религия сама по себе также выступает как коммуникация.

Ключевые слова: общество, коммуникация, религия, культура, человек, общение, информация, самописание, самоорганизация.

Summary. *Kozlenko V. M. Niclas Luman's «communication model» of society as a methodology of the study of religion.* For explanation and analysis of communicative function of religion an author calls to the communicative model of society of the well-known German researcher Niclas Luman. An author tries to educe paradigm belonging of Niclas Luman's theory of communication, its constituents and features of functioning, gnosiological bases, place of this theory among other theories of communication, and also its value as original methodology of research of religion. The idea is defended, that the Niclas Luman's theory of communication can be attributed to the so-called radical constructivism (one of variants of socio-

synergetics). Society in the theory of Niclas Luman is examined as a system, that has ability to self-organization. N. Luman gave in arrangement of the communicative systems of the special value to the symbolically generalized mediators (for example, to religion and valued orientations), with their base selective function. Namely humanity in the process of the historical development appears for him not so much as an only subject, but as certain communication, integration of various – national, religious, social, cultural – subjects. Religion in itself also comes forward as communication.

Key words: *community, communication, religion, culture, a man, information, self-description, self-organization.*

УДК 378.1:17.022.1(470+571)

С. В. Волобуєва

ДЕВІАНТОЛОГІЧНІ ДОСЛІДЖЕННЯ ЦЕРКОВНОГО СЕРЕДОВИЩА: АНТИНОМІЇ РЕЛІГІЙНОЇ ЕТИКИ

У статті здійснено теоретичний аналіз явищ девіації у церковному середовищі; проведено системні наукові дослідження у напрямку розуміння трансформаційних процесів, які призводять до руйнації духовного буття індивіда, кризи традиційної системи базових релігійних цінностей, деформацій особистісного розвитку, деградації морально-етичних підвалин сучасного суспільства. Автор проблематизує поняття «девіація»; пропонує розмаїття підходів щодо його вивчення у релігійному середовищі; обґрунтовує деструктивний характер діяльності деяких представників католицького духовенства; з'ясовує можливий вплив цілібату на появу церковних девіацій; розглядає проблему сексуальних злочинів сучасних релігійних кліриків; окреслює питання співвідношення моралі та релігії; висвітлює реакцію громадськості на проблематику існування аномій у релігійному середовищі та ставлення Церкви до них. Автор також обстоює думку про те, що завдання сьогодення у вирішенні проблем девіантності сучасного суспільства – це інтеграція всіх напрямів гуманітаристики (філософії, релігієзнавства, соціології, психології, психіатрії, педагогіки, юриспруденції); їхня співдружність (синергія); створення на цій основі ефективних засобів для профілактики і корекції девіантних явищ.

Ключові слова: *релігія, мораль, Церква, релігійна етика, духовність, моральні норми і цінності, девіантні явища, відповідальність духовенства, морально-правове поле релігії.*

Постановка проблеми. Проблема співвідношення моралі та релігії – одна з центральних у комплексі сучасних соціально-гуманітарних досліджень. Безперечно, реальна історія – це результат діяльності людей, духовний, морально-етичний індикатор суспільства. Життя диктує необхідність докорінної зміни парадигм людського існування. Характерна для нашого часу, як і для будь-якого кризового періоду історії розвитку суспільства, «реанімація» релігії і втрата моральних, ціннісних орієнтирів робить питання співвідношення моралі та релігії ще більш актуальним.

Вже нині християнство прагне до все більшої гармонізації, несуперечливого узгодження істин віри з істинами науки. Конфесія, яка хоче вижити, має змінюватися відповідно до часу, його потреб і перспектив. Досвід минулого має служити їй орієнтиром для уникнення помилок в майбутньому [7, с. 309]. Вочевидь, на більший успіх може розраховувати та Церква, яка має добру традицію, цілісність, виконує просвітницьку місію, вирішує завдання світоглядного забезпечення духовно-етичних проблем нації. Однак у дивному й часто незрозумілому світі ми живемо. Світі дуже гуманістичному, але чомусь переважно нелюдському. Світі дуже поліконфесійному, але чомусь переважно безбожному. Світі дуже толерантному, але не стосовно традиційних національних і християнських цінностей. «Час ночі світу», – так окреслював епоху Нового часу Мартін Гайдеггер.

Нас не полишає відчуття того, що прийшов час поглянути не на яскраві здобутки цивілізаційного, науково-технічного поступу, а зазирнути у буттєві глибини, сфери культури, духовності, людяності. Зрештою, нове тисячоліття поставило гострі запитання щодо сенсу буття людини. Сьогоднішній віруючий потребує вже іншого витлумачення

християнських істин. Ми все більше розуміємо та усвідомлюємо, що підстави системної кризи сучасної цивілізації укорінені в її духовній неспроможності, деградації морально-етичних підвалин. Разом з дійсними загальнолюдськими цінностями в суспільстві починають насаджуватися і помилкові «псевдоцінності», наслідок – формування безрелігійної моралі, втрата релігійної консолідуєчої, поява різних форм девіацій у церковному середовищі.

Прямим і промовистим свідченням поглиблення «ночі світу» стало масове утвердження й розповсюдження неоліберальних «загальнолюдських» ідей та практик, споріднених між собою (вестернізації, мультикультуралізму, психосексуальної революції, неофемінізму, постмодернізму, «воєнного гуманізму» тощо), зокрема й так званої «культури секс-меншин» або ж «квір-культури» [2]. Тому у центрі уваги теологів, громадськості – питання подальшого існування людства, збереження моральних норм і нормативних приписів, ідеальних цінностей, звернених до свідомості та совісті кожного індивіда.

Слід зазначити, що українське суспільство доволі гостро реагує на економічну та політичну нестабільність, руйнацію соціальних інститутів, крах ідеалів, девальвацію морально-етичних цінностей. Саме ці обставини істотно актуалізують необхідність системних наукових досліджень явищ девіації у релігійному середовищі.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Трансформаційні процеси та соціальні зміни у розвитку суспільства стають предметом наукових пошуків П. Бергера, І. Валерстайна, Т. Лукмана, П. Штомпки та ін. Серед українських дослідників цією проблемою опікуються І. Бекешкіна, Є. Головаха, В. Небоженко, Н. Паніна, Л. Сохань, В. Шинкарук. Необхідно зазначити, що обґрунтування проблеми асоціальності та відхилень у поведінці особистості свого часу почало формуватися у соціологічних та кримінологічних дослідженнях, серед яких особливої уваги заслуговують праці таких вчених, як: Е. Дюркгейм, Ч. Беккарія, Р. Міллз, Н. Смелзер, П. Сорокін та ін. Із сучасних експертів у цій сфері плідно працюють Б. Братусь, С. Белічева, М. Дідора, А. Габіані, І. Гоян, В. Кудрявцева, А. Реан, Ю. Швалба та багато інших. Цікаво, що різноманітні відхилення стають предметом гострих дискусій і в рамках культурологічних теорій, в основі яких – аналіз культурних цінностей, морально-етичних норм, які сприяють появі девіацій (А. Коен, М. Міллер, Е. Сатерленд). Конфліктологічна парадигма наукового знання (Г. Зіммель, М. Вебер, Р. Міхельс та ін.) взагалі піддає сумніву всі існуючі теорії девіантної поведінки, вважаючи головним чинником появи девіацій природу сучасного суспільства. Ще донедавна деякі науковці (А. Бандура, Дж. Роучек, М. Сушинський, І. Пасько, Г. Радова) обстоювали позицію суспільного обґрунтування явища девіації, а тому свої зусилля спрямовували на висвітлення кризових, «транзитних» періодів у суспільстві, які, власне, провокують соціальні та політичні негаразди, а тому призводять до відчуження, маргіналізації окремих верств населення у якості причин девіантогенних проявів.

Разом з тим, стан соціально-філософського, релігієзнавчого опрацювання вищезазначеної проблеми залишається на сьогодні вкрай недостатнім для визначення її мети, змісту та соціальної форми. Авторитетних фахівців з цього питання насправді небагато – А. Колодний, Л. Филипович, В. Лубський, О. Марченко, В. Москалець, Н. Дудар, А. Асмолов, В. Бачинін, К. Феофанов, В. Павленко, В. Єленський, які розглядають деструктивні явища у релігійному середовищі через діяльність деяких (зауважимо – не всіх) неохристиянських рухів. Теоретичні й методологічні проблеми морально-етичного фактору як регулятора суспільно-політичного і духовного процесу в суспільстві знайшли своє відображення в експертних оцінках А. Москаленка, В. Шкляра, С. Криворучко, В. Малахова, М. Фляк.

У сучасній науковій літературі переважає здебільшого декларативне визначення девіації, або ж, у кращому разі, розкриваються окремі вияви даного феномену. *Проте осягнення сутнісного ядра релігійної девіації залишається, на жаль, поза увагою дослідників.* У наукових працях відомих авторів цій проблемі рідко приділено більше кількох сторінок в контексті розлогіх запевнень про її граничну актуальність і надважливість. Брак сучасних філософських, релігієзнавчих досліджень розуміння девіантних явищ у церковному

середовищі України й спроби тотожного наслідування європейського емпіричного досвіду також не призводять вітчизняний соціум до розв'язання означеної нами проблеми.

Отже, теоретичний аналіз явищ девіації у церковному середовищі, проведення системних девіантологічних досліджень у відповідному напрямку, сприяють не тільки досягненню передумов формування нового суспільства, а й усвідомленому розумінню трансформаційних процесів, які призводять до руйнації духовного буття індивіда та кризи традиційної системи базових релігійних цінностей. Для ідеологічних конструкцій нового тисячоліття властиві, з одного боку, положення про автономію віри та релігії, а з іншого – переплетіння релігійних категорій з філософськими, соціологічними, психологічними, юридичними тощо, розширення й поглиблення соціальної проблематики, висвітлення таких питань, як: добро і зло, співвідношення моралі та релігії, з'ясування проблем соціальної справедливості, здолаття лицемірства, національне відродження, формування повноти національної культури тощо. Тому нове тисячоліття мало б постати для християнства періодом утвердження не лише першої частинки Христової заповіді любові – любові до Бога, а й другої її частинки – любові до ближнього, а, відтак, – і до кожного окремого індивіда [7, с. 310].

Мета пропонованої статті – дослідження девіантогенних явищ у церковному середовищі; окреслення проблематики співвідношення моралі та релігії.

Досягнення поставленої мети зумовило постановку й вирішення наступних завдань: піддати науковому аналізу явище девіації у релігійному середовищі; обґрунтувати деструктивний характер діяльності деяких представників католицького духовенства; визначити можливий вплив целібату на появу церковних девіацій; окреслити проблему співвідношення моралі та релігії; з'ясувати ставлення громадськості й реакцію Церкви щодо сексуальних злочинів сучасних релігійних кліриків.

Виклад основного матеріалу. Очевидно, слід розпочати з того, що новітню–постмодерну–західну цивілізацію сучасні науковці часто ототожнюють із космополітичним Вавилоном чи глобалістичною Вавилонською вежею, але, мабуть, цілком доречною у контексті аналізу девіацій у релігійному середовищі була б її асоціація із біблійними Содомом та Гоморрою [6]. Наразі, до цієї цивілізації намагаються прищепити і нашу країну. Якщо раніше в Україні гомосексуалізм (або ж содомія, педерастія, педофілія, мужоложство, уранізм тощо) вважався кримінальним злочином, то зараз, переважно під впливом постмодерних інтелектуальних середовищ означене явище стає нормальною «психосексуальною орієнтацією», однією з природних форм статевого акту тощо. Чи так воно насправді? І як означена проблема стосується Церкви? Декілька коментарів з цього приводу.

Так, ми рівняємося на Захід і хочемо в Європу – це все так, але наскільки ми готові декларувати західні цінності, конкретно в сфері толерантності та релігії? Наскільки далеко ми готові зайти, приймаючи нав'язувані Заходом моделі, стандарти поведінки? Із здобуттям Україною незалежності, не без політичного тиску з боку Євросоюзу і США, пропагування гомосексуалізму стало відчутним і в нашій країні. Спеціалізовані видання, клуби, організації, тусівки, вечірки, дискотеки, псевдохудожня творчість, телепередачі, гей-паради, квір-зорієнтована мода, різні шоу, публічне і горде визнання у своїй нетрадиційній орієнтації передусім успішних людей – відомих політиків, дизайнерів, письменників, зірок шоу-бізнесу, бізнесменів – усе це сприяє утвердженню в суспільній свідомості сучасного покоління українців думки про те, що гей-лесбійство треба не просто ігнорувати чи толерувати, а й навіть шанувати як певну культурну, естетичну і, що важливо, справжню «демократичну» цінність.

Реакція Церкви та громадськості на вищеозначені явища – це ще одна з багатьох ліній, які відділяють нас від Європи. Для Заходу образ священика-гомосексуаліста з кожним роком все більше стає втіленням торжества ідей рівності, толерантності і поваги до людини, свого роду кульмінацією «демократичних цінностей». Для більшості з нас подібна ситуація – неприйнятне викривлення чи доведення до абсурду тих самих цінностей.

Втім, існування гомосексуалізму в Церкві – явище, котре відоме здавна. Релігія, власне, засуджувала це збочення, посилаючись на недвозначні тексти Біблії, особливо на розділ про кару Содому й Гоморри. Однак слушно зауважити, що на локальному рівні, неофіційно церкви на проблему гомосексуальності своїх ієреїв та архієреїв часто закривають очі. Типовий приклад: РПЦ сьогодні. Католикам значно важче – на Заході вища публічність і Ватиканові вже багато років доводиться виправдовуватися й відкупатися у постійних скандалах, пов'язаних зі священниками-гомосексуалістами чи то священниками-педофілами. Перелом стався лише в ХХ столітті, коли деякі протестантські общини в США почали ставити на керівні пастирські посади відкрито гомосексуальних чоловіків. Першою, здається, стала United Church of Christ у 1972 р. За нею пішли Metropolitan Community Church і Церква Швеції, багато інших релігійних організацій США та Європи, які стали призначати публічно-гомосексуальних «персонажів» на досить високі посади. Піком гомо-висвячень стало призначення у 2003 р. єпископом Нового Хемпширу відкритого гомосексуаліста. Ця подія розколола англіканську Церкву на «демократів» і «традиціоналістів».

Руслан Кухарчук, вітчизняний лідер руху «Любов проти гомосексуалізму», часто застерігає від агресивності та підступності квір-спільноти, яка, і це підтверджує ситуація в низці західних країн, нав'язує іншим людям «справжній гомо-диктат», вимагаючи правової та релігійної легалізації одностатевих шлюбів, легалізації поняття сексуальної орієнтації в трудовому законодавстві (а це може означати не лише право на роботу, наприклад, у церквах, дитсадках і школах, а й підтримку обов'язкових «антидискримінаційних» квот для секс-меншин, запровадження у школах уроків толерантності щодо гомосексуалізму (наприклад, у межах так званої «гендерної педагогіки»), забезпечення права гомосексуалістам усиновлювати дітей, уведення кримінальної відповідальності за критику гомосексуалізму тощо). Як бачимо, претензії досить глобальні, але чи виправдані? Стисло про це.

Справді, на рубежі ХХ-ХХІ ст. проблема гомосексуалізму стала серйозним викликом для християнського богослов'я. Сьогодні – це одна з найбільш гострих, дискусійних тем для західної християнської антропології. Споры про гомосексуалізм привели наукову спільноту та широкий загал до істотних розбіжностей в інтерпретації Писання і підштовхнули до активних пошуків нового богословського осмислення проблеми статі.

Зауважимо, з погляду психології (Д. Шпірер, Л. Джілберт, Дж. Ніколсі, Н. Вайтхед та ін.), гомосексуалізм – це набута або ж вроджена форма душевного захворювання, різновид перверсії (поруч із садизмом, мазохізмом, педофілією, фетишизмом тощо). Йдеться про статеве збочення, «протиприродний статевий потяг до осіб своєї статі». Гомосексуальну аномалію можуть також спричинити хвороби головного мозку, наркоманія, деякі генетичні патології, зовнішні фактори – виховання, соціальне оточення, вплив сім'ї, друзів, ЗМІ, літератури, фільмів, Інтернету тощо. Інша психологічна позиція – гомосексуалізм, мовляв, не є хворобою – ґрунтується на рішенні Американської психіатричної асоціації (1973 р.) та Всесвітньої Організації Здоров'я (1981 р.). Доречно пригадати, що у 1981 р. Парламентне Зібрання Ради Європи звернулося до Всесвітньої Організації Здоров'я (WHO – World Health Organization) з проханням не зараховувати гомосексуалізм до міжнародної класифікації хвороб, бо це могло стати серйозною перешкодою для представників нетрадиційної сексуальної орієнтації в їхньому суспільному розвитку. Цікаво, що під впливом політичного тиску (а не глибоких роздумів щодо проявів сексуальності) вищезгадана Організація в 1993 р. авторитетно заявляє: «Віднині сексуальна орієнтація (гетеро- чи гомосексуальна) не може розглядатися як відхилення». Тим самим, гомосексуалістів «звільнено» від переконання, сформульованого раніше, про їхню належність до категорії деформацій, патологій, аномалій розвитку.

З погляду онтології, тобто філософії буття (автору близька означена точка зору), гомосексуалізм стає прогнозованим виявом деструктивних процесів буттепокинутості (чи, в іншій термінології, знедуховлення: нігілізму, спустошення людини тощо). При цьому нігілізм експерти витлумачують як процес знецінення вищих цінностей – ідеалів, принципів, норм, правил, цілей – усього того, що встановлено над сущим. Таке знецінення, на думку

філософа Мартіна Гайдеггера, призводить, зрештою, до втрати цінності й сенсу самого життя, а отже, й людини. Ключовою тезою нігілізму стає гасло: «Бог помер». Саме від нього беруть початок інші нігілістичні гасла уже доби постмодерну, які з наполегливістю проголошують смерть людини, історії, національної держави, релігії, культури, нації, літератури, науки, філософії тощо, а також традиційної статевої ідентичності.

Однак повернімося до **проблеми співвідношення моралі та релігії**. Це особливі форми духовності людини. Еталонні норми моралі свого часу були прописані ще у священних книгах. Релігія і мораль – важливі сторони культури, що формують людину й регулюють її поведінку (відношення до світу). Нині мораль реалізує себе в умовах культурно й конфесійно неоднорідного середовища. Нове тисячоліття, суспільний поступ, трансформаційні процеси, що відбуваються у всіх сферах життєдіяльності людини ставлять під сумнів традиційні цінності, моральні норми, етичні та релігійні ідеали [5]. Тому пропозиція вироблення всеосяжної, вічної, абсолютної, незмінної моралі – проста утопія. В сучасній науці досить поширеними є наступні варіанти поглядів щодо співвідношення моралі й релігії, а саме:

1. автономія моралі та релігії (мораль автономна, якщо вона ґрунтується винятково на розумі й не посилається на релігійні ідеї);
2. гетерономія (правила моралі виходять із зовнішнього джерела, наприклад, культури, чий набір цінностей обумовлений релігійним впливом);
3. джерелом моралі є Бог.

Нерідко трапляються спроби фактичного ототожнення релігії і моралі. Проте відзначимо, єдність походження моралі та релігії зовсім не означає їхню нерозривність і абсолютну взаємообумовленість. Автор переконаний в тому, що не стільки мораль має потребу в релігії, скільки релігія має потребу в моралі як засобі свого збереження та існування. Релігія поза мораллю існувати не може, чого не можна сказати про мораль. Взявши до уваги той факт, що традиційна мораль виявилася неспроможною відповісти на всі питання сучасної людини, можемо констатувати кризу моралі, а, відтак, і релігійної етики. Варто зазначити, що криза релігійної моралі не пояснюється лише впливом сучасного гуманізму свободи. Вона має свої внутрішні причини. Протягом багатьох століть мораль за своєю природою була індивідуалістичною, не враховувала соціального фактору людських проблем, наслідок – деформації морально-духовної сфери суспільства, деградація ціннісних підвалин, внутрішньоособистісне «божевілля» деяких релігійних кліриків, зубожіння, знецінення релігійної етики, загальне падіння моралі.

Власне, про яку мораль, духовність, релігійну етику може йти мова, якщо нині в інформаційний обіг увійшло словосполучення «сексуальна наруга священників», під яким розуміються повторювані випадки сексуальних зловживань з боку духовенства, що були задокументовані, оприлюднені та стали надбанням громадськості.

Прикметно, що у світових мас-медіа історії про сексуальні зловживання переважно представлено як католицькі. Коли про випадки наруги і сексуальних домагань стало відомо в Європі, мас-медіа розгорнули справжню атаку на Папу Бенедикта XVI. Навіть на його Вітчизні, у Німеччині, Папу закликали зректися престолу. Подібні заклики лунали і з інших країн світу. Саме за час його понтифікату представники Ватикану вперше були вимушені виступити на відкритих слуханнях в Комітеті з прав дітей при ООН в Женеві, де їм довелося звітувати з проблеми сексуального насильства над неповнолітніми й надати детальну інформацію про випадки сексуальної наруги над дітьми з боку католицьких священників, починаючи з 1995 року.

Статистика просто вражає. Згідно новітнього міжнародного обліку, який ведеться правозахисними агенціями, науково-освітніми установами та міжнародними медіа-центрами, відомо про:

– більше, ніж 100 випадків в Австралії, в яких католицьким священникам було висунуте звинувачення у сексуальних злочинах проти неповнолітніх. Крім того, станом на 2012 р.

органи поліції оприлюднили спеціально деталізовану інформацію про 40 смертельних випадків самогубства, безпосередньо пов'язаних із фактами сексуальних зловживань з боку католицького духовенства на сході Австралії;

– скандал в діоцезах Католицької Церкви США (розгорнувся після того, як стало відомо про випадки сексуального насильства у митрополії Бостона). Тільки в перші два місяці католицького секс-скандалу в розбещенні дітей було звинувачено майже 100 священників з 11 штатів: їх викривали або самі жертви, зважившись на розголос, або журналісти, провівши кримінальне розслідування. У червні 2002 р. Конференція католицьких єпископів США звернулася до Коледжу Карного права Джона Джея з проханням розслідувати розтління неповнолітніх прихожан католицькими священниками. Звіт Коледжу засвідчує, що за період 1950-2002 рр. католицьким священникам у США було інкриміновано 10667 звинувачень у сексуальній нарузі, а щорічна кількість подібних злочинів з 2000-го р. становить близько 50 позовів на рік. Злочини на сексуальному ґрунті обумовили подання позовів адресно навіть проти Римського Папи, на якого покладалася головна відповідальність за моральну розпусту в Церкві. У липні 2007 р. зафіксована рекордна виплата матеріальної компенсації за позовом, вчиненого священниками Лос-Анджелеської єпархії (660 млн. дол., яка поставила єпархію на межу банкрутства й примусила вести мову про практику системного здійснення, а також системного приховування сексуальних злочинів духовенства). Сукупні ж витрати у справах за статевими злочинами, порушених проти католицьких єпархій в США, з 1950 р. склали приблизно 2 млрд. дол. У доповіді, представленій єпископами США у лютому 2004 р., повідомлялося, що, починаючи з 1950 р., 4392 священники – тобто 4% всіх релігійних кліриків – розбестили не менше десяти тисяч неповнолітніх. Оскільки цю доповідь єпископи склали самі, а багато жертв так і не заявили про себе офіційно, можна констатувати: навіть ці величезні цифри занижують масштаб світового скандалу на ґрунті сексуальних домагань духовенства. Лише 2% священників, які здійснили сексуальну наругу проти дітей, були засуджені до тюремного ув'язнення [8];

– на Алясці орден єзуїтів Римо-католицької Церкви тільки у 2007 р. вимушений був виплатити 110-м ескімосам компенсацію у розмірі 50 млн. дол.;

– в Канаді понад 300 колишніх учнів наприкінці 1980-х рр. виступили зі звинуваченнями у фізичному і сексуальному насильстві в бік членів Конгрегації Християнських Братів, які працювали в дитячому будинку Гора Кашел в Сент-Джонсі (столиці провінції Ньюфаундленд, Канада). Релігійний орден, який втік з дитячого будинку подав заяву про банкрутство, адже були численні судові позови. Саме після цієї гучної сенсації, привселюдного скандалу, багато священників по всій Канаді були звинувачені у сексуальних домаганнях проти неповнолітніх дітей;

– в Ірландії у 2009 р. була опублікована доповідь, на підставі якої педофілія інкримінувалася 46 священникам (причому хлопчики ставали жертвами вдвічі частіше за дівчаток). Всього від католиків-педофілів за період 1975-2004 рр. постраждало близько 2000 дітей. Папа Римський Бенедикт XVI у своєму пастирському посланні визнав секс-скандал і вибачився перед жертвами своїх підопічних [9].

Безумовно, перелік подібних скандалів можна продовжити. Наразі, про масштаби девіації у церковному середовищі свідчить також утворення спеціального «антикризового комітету» у справах педофілії, який що кілька місяців збирається у Ватикані. Проблема зайшла настільки далеко, що для очищення Католицької Церкви у США була створена організація в дусі «відділу власної безпеки» з характерною назвою «За відповідальність єпископів». Прикметно, але її організатор Террі Маккернан авторитетно заявляє про те, що від священників-педофілів постраждало близько 14 тисяч дітей, причому кількість служителів культу, звинувачених у розпусних діях, перевищила за п'ять тисяч людей. Таким чином, можемо констатувати: згідно з даними американських колег, як мінімум, кожен восьмий священник-католик із США – педофіл. Інформація просто шокує. До речі, звернімо увагу й на те, що на 64 мільйони громадян цієї країни католицького віросповідання припадає 41,5 тисяч

служителів культу. На жаль, в багатьох випадках звинувачення в сексуальних домаганнях підтвердилися. На сьогоднішній день жертвам збоченців в рясах Католицької Церкви вже довелося виплатити за судовими позовами або за підсумками позасудових врегулювань грошові компенсації в сумі приблизно 2,2 млрд. доларів [12].

Отже, невирішеним і болючим питанням для Римо-Католицької Церкви залишається сексуальна наруга священиків, випадки розтління малолітніх. Наприклад, за правління Бенедикта у 2011-2012 рр., офіційно були позбавлені сану близько 400 священиків. Папа Франциск, продовжуючи боротьбу зі збоченнями в Церкві, доручив кардиналам створити нову комісію при Ватикані, що займається профілактикою випадків педофілії серед католицьких священиків і допомогою жертвам насилля та членам їх сімей. За злочини проти дітей церковникам тепер загрожує до 12 років ув'язнення [1, с. 33].

Доречним буде зауважити: цілком природно, коли релігія та Церква як символ збереження традицій слугують державі, викорінюють різноманітні прояви негативних соціальних девіацій, а не несуть в собі жахливих збочень, класичних патологій, які призводять до деформацій елементарних ціннісних підвалин розвитку людської цивілізації.

Враховуючи все вищезазначене, можемо виснувати: для католиків гомосексуалі-священики стали величезною проблемою, особливо в Штатах, з їх модою на гомосексуалізм. Дослідження показують, що майже третина католицьких священиків США – відкриті або ж латентні гомосексуалісти, а прихожани-католики (2006 р.) у ставленні до питання, чи можна представників нетрадиційної сексуальної орієнтації висвячувати в священики та єпископи, розділилися майже порівну.

Нас цікавить питання: чому саме серед священиків-католиків виявилось так багато педофілів? Більшість дослідників переконані в тому, що вагомою причиною гомосексуалізму деяких духовних кліриків є целібат (від лат. caelebs – нежонатий, холостяк), згідно з яким священики Католицької Церкви дають обітницю безшлюбності. Правило целібату в Римо-католицькій Церкві існує більше 1000 років в незмінній формі. Церква вважає, що священик повинен повністю присвятити себе своєму покликанню, приймаючи Церкву як єдину законну дружину, що має допомогти йому виконати свою місію. Багато католиків закликали переосмислити необхідність целібату.

«Не слід змушувати священиків придушувати свої сексуальні потяги або приховувати своє статеве життя», – переконана Елізабет Ебботт, авторка праці «Історія целібату». На думку дослідниці, саме целібат призводить до жахливих речей (проявів гомосексуалізму, педофілії та інших збочень у церковному середовищі). Целібат не є питанням віри, вважає доктор Сандра Белл (авторка праці «Целібат, культура і суспільство»). «Не целібат провокує сексуальні дисфункції або ж сексуальні домагання. Власне, педофілія, будь то в Церкві, чи поза нею, характерна для людей з психологічними проблемами», – позиція Сандри Белл, антрополога з Дургемського університету.

Зауважимо, у результаті численних розслідувань було доведено, що близько 0,2% католицьких священиків здійснили сексуальну наругу над дітьми. За словами архієпископа Сільвано Томасі, кількість подібних злодіянь може сягнути 5% [12]. Отже, проблема є і її необхідно вирішувати.

На особливу увагу заслуговує **тема целібату**. Нагадаємо: дебати навколо целібату ведуться в Католицькій Церкві давно. Автору досить складно відповісти на питання про те, що краще – целібат чи одружений стан священиків, оскільки в означеній проблемі існують різні, нерідко кардинально протилежні точки зору. Зрозуміло одне: відміна целібату автоматично не зробить з людини хорошого священика, як і одруження не поставить хрест на душпастирській практиці. Так, практично в усіх інших релігіях служителі культу можуть мати дружин, а тому серед них не спостерігається такого сплеску сексуальних злочинів, як серед католиків. Щоб уникнути в майбутньому повторення подібних інцидентів, в наукових колах точиться гостра дискусія про те, що целібат необхідно скасувати. В іншому випадку авторитет Ватикану буде повністю знищений.

Реальна ситуація, схоже, досить драматична, тому Ватиканові вже довелося піти на певні поступки: Католицька Церква дозволила посвяту в духовний сан осіб, які мали «гомодосвід», однак не продовжують розпустити протягом кількох років, не беруть участі в «гомокультурі» й «не мають глибоко-засілих гомосхильностей».

Між іншим, західне суспільство у своєму політкоректному квесті рухається все далі у напрямку надання гомосексуалістам таких же прав, як і гетеросексуалам, тому цей процес не може оминати Церкву, яка з шаленою швидкістю прогинається під секулярний тиск. На Заході є багато гомосвящеників і гомоепископів, які ведуть цілком публічне «гомо-життя» і нітрохи не соромляться своєї орієнтації, пропагують його нормальність і вважають гомосексуальність та духовне пастирство цілком сумісними – тобто нормальним, здоровим явищем. Наступним кроком, мабуть, буде вимога рівноправності й у питанні «гомошлюбів» для священиків. Поживемо – подивимося!

На православних форумах теми про гомосексуальність, педофілію серед ієреїв досі сором'язливо замовчують. Не дивно – проблема надто «делікатна». Але у 2014 р. Московський патріархат застеріг владу Молдови від прийняття Закону про недискримінацію представників нетрадиційної сексуальної орієнтації (одна з умов вступу країни до Євросоюзу), який передбачає надання рівних прав сексуальним меншинам. Водночас, зі стану самої РПЦ постійно долітають чутки про гомосексуальність серед вищого керівництва і навіть про цілі гомомонастирі у Підмосков'ї, однак Церква все заперечує й ніякого обговорення у цьому напрямку не веде.

Необхідно визнати, що українські церкви, в основному, теж мовчать. Тим не менш, реальна історія, котра просто «підірвала» Інтернет, ЗМІ, громадськість України у 2012 році: священик-гей з Донеччини вимушений був втекти від гомофобів у Нідерланди (про це розповідала програма «Табу») [10].

Декілька слів з приводу гучного вітчизняного скандалу. Роман Зуєв називає себе пастором християнської гей-спільноти Донецька. Нині мешкає в Амстердамі. Живе тут вже 2 роки і почуває себе комфортно. В Нідерланди він приїхав навесні 2012 р. на Міжнародну конференцію та попросивши політичного притулку, отримав статус біженця. За версією пастора, на Батьківщині його переслідували через нетрадиційну сексуальну орієнтацію. В одному з інтерв'ю журналістам Роман повідомляє: коли він організував християнську гей-спільноту, до нього на сповідь приходили чи не всі тамтешні представники секс-меншин. У звичайних церквах гріхи їм не відпускали. Пастор каже, його діяльність не подобалася ані офіційній Церкві, ані правоохоронцям, ані радикалам-гомофобам. Тепер у Донецьку християнської гей-громади вже не існує, на порядку дня – інші проблеми.

Нарешті, останнє, на чому зосередимо свою увагу – **чи залежить мораль від релігії?** Більшість людей вважають, що так, бо без віри ми не можемо мати певних моральних цінностей. Саме релігія забезпечує спонуки, які змушують людей поводитися морально. Дехто вважає, що мораль залежить від релігії, тому що ідея моралі має сенс, тільки якщо є Бог, який встановлює об'єктивні стандарти поведінки або який дає винагороду чи покарання людям у житті. Мораль і релігія – це надважливі елементи людської культури, спосіб гармонізації стосунків, підстава для оцінки соціального досвіду. Для повноцінного аналізу проблеми співвідношення моралі та релігії важливим є ще один аспект. Чи всяка релігія є моральною? З абстрактної соціально-філософської точки зору, можна сказати, що так. Однак, враховуючи наявність численних девіацій у релігійному середовищі, виникають небезпідставні сумніви стосовно окресленої нами проблеми. Ймовірно, ми навіть не замислюємося про справжні масштаби трагедії (маємо на увазі травмовану психіку дітей, котрі стали жертвами сексуальної наруги «так званих» священнослужителів; сплюндровану мораль, систему нормативно-етичних цінностей; деформації особистісного розвитку; духовний вакуум суспільства, деградацію його ціннісних підвалин, орієнтирів людського буття тощо).

Таким чином, результати наших досліджень і роздумів дозволяють стверджувати наступне. Гомосексуалізм засуджено у текстах Біблії Старого і Нового Завіту. Гомосексуальні вчинки як вияв «поганської моралі» оцінювалися негативно. Книга Левіт

(Лев. 13: 18; 20; 22) називає вищезазначене явище гідотою (toevah – цей термін використовували у контексті ідолопоклонства, культової проституції, магії, ворожбитства), за яку треба карати смертю. У Книзі Буття маємо опис знищення Содому (Бут. 19: 1-15; 29), де не бракувало й гомосексуальної поведінки.

Вселенська Церква однозначно має засуджувати різноманітні вияви девіацій у церковному середовищі (мова йде про гомосексуальну поведінку священиків, сексуальну розпусту духовенства, випадки наруги (педофілії) над малолітніми тощо), оскільки така поведінка є порушенням морального порядку і суперечить буттєвій структурі людини.

Мабуть, варто дослухатися до голосу мудрості та усвідомити: релігійний досвід людства надто багатоманітний, тому, вивчаючи девіантогенні прояви у церковному середовищі, ми здатні виявити те, що «випадає» зі звичного світу духовності, людяності й перетворюється на факт ціннісно-нормативної дезінтеграції, суспільно-релігійної аномії.

Висновки. Наостанок зазначимо: сучасна реальність переобтяжена й надзвичайно деформована надмірним поширенням асоціальних, девіантних явищ. На жаль, навіть релігія, Церква, в результаті зміни світоглядної парадигми та ціннісних орієнтацій, нині опинилися у деструктивному стані. Як результат, можемо констатувати: брак духовної культури сприяє деконсолідації соціуму. Така ситуація для нормальної людини і нормального суспільства просто абсурдна. В подальшому доцільно зосередитись на вивченні та розробці проблематики відповідальності релігійних кліриків за сексуальні злочини.

Безумовно, життя щоразу висуває нові вимоги у розумінні сенсу буття, перспектив свого існування. При цьому слід пам'ятати, що у світі немає нічого ціннішого, що вимагало б більшої уваги, ніж вільна людська особистість. А тому завдання сучасних релігій – гуманізація життя, збереження елементарного людського начала. Згадаймо видатного письменника Антуана де Сент-Екзюпері: «Ми навчилися літати, як птахи, плавати, як риби, але... і досі ми не навчилися бути людьми». Слушно, актуально, робимо висновки...

Загальносвітоглядний контекст суспільства нового тисячоліття актуалізує перед релігією вироблення нових морально-етичних норм, перегляд системи релігійних цінностей і, що важливо, персональну відповідальність духовенства за діяння, які підривають базові основи людяності. Головне, на думку автора, щоб релігія завжди мала індикатор духовно-етичної, ідеологічної, світоглядної благонадійності, а також діяла у морально-правовому полі.

Список використаної літератури

1. Арістова А. В., Буженко А. В. Постать Папи Римського і сучасність / А. В. Арістова, А. В. Буженко // Гуманітарний форум НТУ: часопис студентських наукових праць / відп. ред. С. В. Волобуєва. – К.: Кафедра, 2014. – С. 29–37.
2. Давиденко С. І. Межі нашої толерантності [Електронний ресурс] / С. І. Давиденко. – Режим доступу: http://inforporn.org.ua/materials/articles/Mezhi_nashoi_tolerantnosti/52671
3. Горкуша О. В. Етизація релігії як об'єктивний наслідок її функціонального обмеження / О. В. Горкуша // Україна релігійна. Книга друга: Прогнози релігійних процесів України. – К.: Знання, 2008. – С. 45-70.
4. Історія релігій в Україні: у 10-ти т. За ред. проф. А. Колодного (голова) та ін. / Нові релігії України. – Т. 8. – К.: Українська видавнича фундація, 2010. – 828 с.
5. Дисциплінарне релігієзнавство. Навчальний посібник. За науковою редакцією доктора філософських наук, професора Анатолія Колодного. – 2-ге допрацьоване видання. – К., 2010. – 219 с.
6. Іванишин П. У сутінках содому [Електронний ресурс] / П. Іванишин. – Режим доступу: [Kavkazcenter.com: http://www.kavkazcenter.com/ukr/content/2009/10/28/11509.shtml](http://www.kavkazcenter.com/ukr/content/2009/10/28/11509.shtml)
7. Колодний А. М. Християнство за умов глобалізації / А. М. Колодний // Людина і культура в умовах глобалізації. Збірник наукових статей. – К.: Видавець ПАРАПАН, 2003. – С. 302– 311.
8. Лобделл У. Тертя веру: Как я утратил веру, делаю репортажи о религиозной жизни. Перевод с англ. Н. Холмогоровой [Електронний ресурс] / У. Лобделл. – Режим доступу: [<http://rutracker.org/forum/viewtopic.php4306861>]
9. Папа Римский извинился за ирландских священников-педофилов. Росбалт / 20/03/2010 15:15. Режим доступу: <http://www.rosbalt.ru/main/2010/03/20/721830.html>
10. Священник-гей вимушений був втекти з Донеччини від гомофобів [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://tsn.ua/ukrayina/doneckiy-svyaschenik-gey-vtik-vid-gomofobiv-v-amsterdam-284139.html>

11. Хайдеггер М. Время и бытие / Мартин Хайдеггер. – М.: Знание, 1993. – 132 с.
12. The Guardian reports Vatican response: Sex abuse rife in other religions | International Humanist and Ethical Union. – Режим доступа: <http://iheu.org/guardian-reports-vatican-response-sex-abuse-rife-other-religions>

Одержано редакцією 12.11.2014

Прийнято до публікації 14.12.2014

Аннотация. *Волобуева С. В. Девиантологические исследования церковной среды: антиномии религиозной этики.* В статье осуществлен теоретический анализ явлений девиации в церковной среде; проведены системные научные исследования в направлении понимания трансформационных процессов, которые приводят к разрушению духовного бытия индивида, кризиса традиционной системы базовых религиозных ценностей, деформаций личностного развития, деградации морально-этических устоев современного общества. Автор проблематизирует понятие «девиация»; предлагает разнообразие подходов к его изучению в религиозной среде; обосновывает деструктивный характер деятельности некоторых представителей католического духовенства; рассматривает возможное влияние celibacy на появление церковных девиаций; анализирует проблему сексуальных преступлений современных религиозных клириков; очерчивает вопросы соотношения морали и религии; освещает реакцию общественности на существование аномий в религиозной среде и отношение к ним Церкви. Автор также отстаивает мнение о том, что одна из главных задач в решении проблем девиантности современного общества – это интеграция всех направлений гуманитаристики; их содружество (синергия); создание на этой основе эффективных средств для профилактики и коррекции девиантных явлений.

Ключевые слова: религия, мораль, Церковь, религиозная этика, духовность, нравственные нормы и ценности, девиантные явления, ответственность духовенства, морально-правовое поле религии.

Summary. *Volobuieva S. V. Deviantological studies of clerical environment: antinomies of religious ethics.* This article contains the theoretical analysis of deviation phenomena in clerical environment; describes the systematic scientific studies to understand the transformation processes that result in destruction of spiritual life of individual, crisis of the traditional system of basic religious values, deformations of personality development, degrading of contemporary society's moral and ethical milestones. The author analyzed the notion of Deviation; offers the variety approaches of its studying in the religious environment; substantiates the destructive nature of behavior shown by some of the catholic clergy; finds out the possible impact of celibacy on emergence of the clerical deviations; highlightes the problem of sexual crimes committed by modern religious clerics; outlines the questions of correlation of moral and religion; lights up the reaction of public on existence of anomie in a religious environment and attitude toward them Churches. The author defend the idea, that one of the main tasks of the present in solving the problems of deviance of modern society is the integration of all areas of modern humanities; their community (synergy); creation on this basis of effective means for the prevention and correction of deviant phenomena.

Key words: religion, morality, Church, religious ethics, spirituality, moral norms and values, deviant phenomena, liability of the clergy, moral and legal framework of the religion.

УДК 278

O. S. Ihnatyeva

ANGLICANISM: BASIC PRINCIPLES AND PRESENT DAY REALITIES

This article is devoted to the research of modern Anglicanism, analyzed in the context of historical and cultural phenomena of Reformation, stages of its evolution and its peculiarities in cult and in dogma. The reconstruction of the main dogmatic principles content of this religious trend are accomplished, the ritual practice and the institutional principles of the Anglican Church specificity, the peculiarities of its functioning in English socio-cultural and multid denominational area and in the context of interchurch dialogue in contemporary Christianity are revealed. The author stressed that the Anglican Church in England occupies a leading place, executing the functions of state church of this country and taking part in social activity. On the basis of the literary sources analysis the attempt to investigate the peculiarities of the

Church of England and Anglicanism in the modern world was made. The place of Anglicanism in existing religious diversity and also the religiosity position of the English people, their religious preferences are determined. This article also presents Anglicanism as a conversation over time amongst a community of people held together by sets of practices and beliefs. The position of women bishops into the Church of England was also analyzed.

Key words: *The Church of England, Anglicanism, Reformation, Anglican churches, Anglican Community.*

Formulation of the problem. Today, the Church of England plays an active and a vital role in the life of the nation, proclaiming the Christian gospel in words and actions and providing services of Christian worship and praise. The Anglican tradition is a continuing response to God in particular circumstances and is a dynamic force. Anglicanism is a breakaway from Roman Catholicism and different from the continental Reformation churches. The Reformation legislation of Henry VIII and Edward VI is startling in the English environment for the absolute claims it makes in both the political and religious aspects of society.

Perhaps due to its location and strong native traditions, Christianity in England has often moved in somewhat different directions – different from Rome in the early centuries, and then different from the churches arising out of the Reformation. The result was a Church of England that resisted some of the continental Protestant tendencies from the 16th century on but also distanced itself from Roman Catholicism or tendencies in that direction. Anglicanism was the compromise, which was doubtlessly easier to understand when the choices were simpler. For this is now only one of the major religions of England and more so the United Kingdom, while itself becoming one of the major religions of numerous African, Asian, and American countries that were once part of the British empire, including the Episcopal Church in the United States. Thus, to understand Anglicanism, it is necessary to shift the emphasis from the clearer and more familiar formative period to the intriguing and less-known developments of the past centuries.

Analysis of the recent research and publications. The problem of Anglicanism as historical and cultural phenomena is investigated in researches of famous scientists such as M. Jensen, B. Kaye, P. Lake, S. Lucas, D. MacCulloch, P. Marshall, A. McGrath, A. Nichols, S. Ollard, A. Pettegree, J. Robinson, A. Stephenson, P. Welsby and others. It should be noted that M. Jensen provides a unique insider's view into the convictional world of Sydney Anglicanism. He responds to a number of the common misunderstandings about Sydney Anglicanism and challenges Sydney Anglicans to see themselves as making a positive contribution to the wider church and to the city they inhabit.

Goals. The article is aimed to clarify the place of Anglicanism in existing religious diversity as well as the state of religiosity of this country's people and their religious preference and to analyze the foundations upon which the community faith is based on and some sense of the dynamics that shape that faith. The main purpose of this article is not to describe a history of worldwide Anglicanism, but to give an introduction to world Anglicanism and to set out a way of understanding world Anglicanism as it confronts the twenty-first century.

The main material. The Church of England can be understood as perhaps the purest form of the late medieval church ideal surviving after the Reformation. The Church of England is the officially established Christian Church in England, the Mother Church of the worldwide Anglican Communion and the oldest among the communion's thirty-eight independent national and regional churches.

Since the arrival of Christianity in Britain in the third century, British Christianity has had a distinct flavor and independence of spirit, and was frequently in tension with Roman Catholicism. The break with Rome in the sixteenth century had political causes, but also saw the emergence of an evangelical theology.

We should admit that the Church of England was reformed in a different way from many of its continental counterparts. At least at the beginning, the question of political authority came before theology: influenced by a group of advisers, including many church leaders, King Henry VIII came

to believe that the Pope had usurped the authority which was rightfully his. The theory was simple: all authority both temporal and spiritual ultimately resided in the King under God. The circumstances surrounding the assertion of Royal Supremacy over the church are well known. The King desired a male heir. Since Katherine had been married to Henry's brother Arthur, this would have had the effect of nullifying his marriage. At the beginning of the 1530s, Henry began to assert his authority over the church. He asked convocation (the church's parliament) to acknowledge him as "sole protector and supreme head of the English Church". It is a well known fact that the King had been acknowledged as the "singular protector, supreme lord" and even "supreme head of the Church of England". In this period of rapid change, it would be wrong to say that the people conceded to reforms willingly: for the most part, there was reluctant acquiescence. This meant that under God the King commanded absolute obedience and total control over the church; the King was absolute in his own domains and his courts could decide on matters both sacred and secular. To all intents and purposes, the King had become the Pope of England [8].

The theology of the founding documents of the Anglican church – the Book of Homilies, the Book of Common Prayer, and the Thirty-Nine Articles of Religion – expresses a theology in keeping with the Reformed theology of the Swiss and South German Reformation. It is neither Lutheran, nor simply Calvinist, though it resonates with many of Calvin's thoughts.

In order to understand this Christian community we need to have some understanding of the difference between Anglicanism and the Church of England. What is clear is that the Church of England is not the same thing as "Anglicanism". Anglicanism exists across the world in many different forms. The kind of independence from the state which was forced on a reluctant Church of England by various acts of parliament was embraced enthusiastically elsewhere.

It should be mentioned that the term "Anglicanism" was used by J. H. Newman in 1838 in distinction to "Protestantism". Later, he wrote: "Anglicanism claimed to hold that the Church of England was nothing else than a continuation in this country of that one Church of which in old times Athanasius and Augustine were members" [5, p. 36]. Sometimes the term was equivalent to Anglo-Catholicism or English Catholicism. More recently, it has simply been used to indicate that type of Christianity which owes its origins to the Church of England.

One of the most important problems in Anglicanism continues to be the search for authority. Some overseas churches tried out something like the English model with a unified vision of church and state under political control; but hardly any of these worked. For these churches, and for those many churches in the Anglican Communion that never enjoyed the benefits of establishment, there was a need to locate an alternative source of authority. While churches might have owed their origins to the Church of England, they were forced by their particular political circumstances to adopt new constitutions and forms of authority. Many began to enjoy the benefits of independence. In this way, Anglicanism became very different from the Church of England [1].

Things had changed completely from the mid-nineteenth century, when the whole task was to "civilize" and "educate". As Samuel Wilberforce, Bishop of Oxford, remarked in 1853, the vocation of the British people was to leave as the impress of their intercourse with inferior nations, marks of moral teaching and religious training, to have made a nation of children see what it was to be men – to have trained mankind in the habits of truth, morality and justice, instead of leaving them in the imbecility of falsehood and perpetual childhood; and above all, to have been instrumental in communicating to them, not by fierce aggression and superior power – but by gentle persuasion, that moral superiority, that greatest gift bestowed by God upon ourselves, true faith in His word and true belief in the revelation of His Son. When the "children" grow up, however, they might have much to teach their educators. Through the twentieth century many became conscious of the effects of colonialism on the churches. We should admit that William Temple, who became one of the greatest of the modern archbishops of Canterbury, noted that the church would change through its contact with different cultures. In any society the "Church cannot be more than a limited distance ahead of the society in which its members live" [6].

In 1904, Anglicanism across the world was a phenomenon dominated by white male Europeans and settlers of European origins. The British Empire, the largest the world had ever

known, covered 11000000 square miles. The English Church had spread out into the colonies and the new self-governing dominions. “Anglicanism” developed as the churches in different parts of the world developed new ways of co-existing with the political authorities, sometimes quite different from the model provided by the settlement in the mother country. Nevertheless, these churches were still primarily European and transferred a way of looking at the world and of understanding God through European eyes. Almost all of the higher clergy were European or American. So, at the end of the nineteenth century Anglicanism was still primarily an English phenomenon [3].

The Church of England understands itself to be both Catholic and Reformed: Catholic in that it views itself as a part of the universal church of Jesus Christ in unbroken continuity with the early apostolic and later medieval church. This is expressed in its strong emphasis on the teachings of the early Church Fathers, in particular as formalized in the Apostles’, Nicene, and Athanasian creeds. Reformed to the extent that it has been shaped by some of the doctrinal and institutional principles of the sixteenth century Protestant Reformation. The more Reformed character finds expression in the Thirty-Nine Articles of religion, established as part of the settlement of religion under Queen Elizabeth I. The customs and liturgy of the Church of England, as expressed in the Book of Common Prayer, are based on pre-Reformation traditions but have been influenced by Reformation liturgical and doctrinal principles.

Justification by faith alone is at the heart of Anglican soteriology. In its liturgy, its view of the sacraments, in its founding documents, and in the mind of Archbishop Thomas Cranmer, the Church of England holds that works do not save and cannot save a person. Only the blood of Jesus Christ is effective to save.

Scripture is the supreme authority in Anglicanism. Article VI, “Of the sufficiency of the Holy Scriptures for Salvation”, puts it this way: “Holy Scriptures contained all things necessary to salvation: so that whatsoever is not read therein, nor may be proved thereby, is not to be required of any man, that it should be believed as an article of the faith, or be thought requisite or necessary to salvation” [7, p. 24].

In Anglicanism, Scripture alone is supreme as the saving Word of God. Reason and tradition play an auxiliary role. This was the view of divines like Thomas Cranmer and Richard Hooker. There is a popular myth that Anglicanism views reason, tradition, and Scripture as a three-legged stool of authorities, but it is quite false.

In Anglican thought, the sacraments are “effectual signs” received by faith. For Anglicans, the sacraments – the Lord’s Supper and baptism – do not convey grace in an automatic sense, or by a grace adhering to the objects used in them.

The Anglican liturgy – best encapsulated in the 1662 Book of Common Prayer – is designed to soak the congregation in the Scriptures, and to remind them of the priority of grace in the Christian life. There is grace on every page – it is not only the heart of Anglican theology, it is the heart of Anglican spirituality.

It should be noted that Anglicanism is a missionary faith, and has sponsored global missions since the eighteenth century. The sending and funding of missionaries to the far reaches of the globe to preach the gospel has been a constant feature of Anglican life, although this has happened through the various voluntary mission agencies as much as through official channels [7].

What is obvious is that something profound is happening to Anglicanism on a global level. It is possible to see Anglicanism as a kind of global brand with a quality control office based in Lambeth, the home of the Archbishop of Canterbury. A global market requires a consistent and reliable commodity: in Anglicanism’s case, and according to one of the most popular versions of Anglican identity, this might be a *via media* between too much of one thing (Protestantism) and too much of the other (Catholicism). Anglican churches are different. The reason for this is partly historical. To defend their separation from Rome, the founding fathers of the Church of England relied on a doctrine of provincial autonomy. To understand Anglicanism is to wrestle with globalization, with ecclesiastical and political independence. Global Anglicanism is more

African and Asian than it is English and American. The center of contemporary Anglicanism is found in places like Nigeria, Uganda, and Kenya. In these places there are burgeoning Anglican churches, and a great deal of evangelism and church planting. There are strong Anglican churches too in Asia and elsewhere. Noticeably, where liberal theology has become dominant in Anglicanism – mainly in the “first world” – Anglicanism is rapidly shrinking, and is possibly only a generation from its demise [7].

The General Synod confirmed in 1992 that women were able to become priests but in the 22 years following – helped by parliamentary exemptions from equality laws – they were still not allowed to become bishops. By 1994, 1500 women deacons had been ordained as priests. In 2005 a motion to dismantle legal obstacles to the introduction of women bishops was approved by the Synod and by 2011 only two of the 44 English dioceses had not approved draft legislation on the issue. However there was huge disappointment when in 2012 the legislation failed. Just six votes cast by lay members of the Synod were all that stood in the way of women becoming bishops. Then Archbishop of Canterbury Rowan Williams said that the Church of England “lost a measure of credibility” that day. But the Church’s official law-making body finally voted in favour of female bishops in July last year, prompting cheers both inside and outside the chamber. As a result the wording of Canon 33 was changed to read: “a man or a woman may be consecrated to the office of bishop”. Reverend Libby Lane was chosen in December 2014 as the first woman to be ordained as a bishop. The Church of England has appointed Rev. Libby Lane as the first female bishop, ending centuries of male leadership of the Church and coming 20 years after women were allowed to become priests [4].

The Church of England in 2015 face the challenge of calling one another afresh to follow Christ in the face of a global, secularized, materialistic culture, often experienced as a desert for the soul. The Church of England wants to draw on the deep wisdom of the past but also to apply ourselves afresh to an authentic and Anglican understanding of discipleship for the twenty first century.

Conclusion. Our investigations have led us to the conclusion that everything about the Church of England has changed: its theology, its ritual, its relationship with the state and with the people. Only its parish and diocesan structures remained largely intact. Although different aspects moved at varying speeds, and it is probably better to talk of reformations in the plural, it is undeniable that in the 16th century England experienced a thorough-going reformation.

Yet in the last 50 years or so, Anglicanism has changed beyond recognition. While the Church of England might still claim to be the largest of the Anglican churches, with stated figures of 26000000, this is little more than wishful thinking. There is no such thing as membership of the Church of England – fewer than a million attend church regularly and a similar number are registered on the electoral rolls of parish churches. The Church of England became a voluntary organization in which there was no longer any sense of external compulsion; it changed from being the religion of the English to being simply one denomination among others, though always one with certain privileges.

Literature

1. Buchanan C. Historical Dictionary of Anglicanism / C. Buchanan. – The Scarecrow Press, Inc. Lanham, Maryland, Toronto, Oxford, 2006. – 243 p.
2. Chandler A. The Church of England in the Twentieth Century / A. Chandler. – UK.: Boydell Press, Woolbridge, 2006. – 528 p.
3. Chapman M. Anglicanism. A Very Short Introduction / M. Chapman. – Oxford University Press Inc., New York, 2006. – 157 p.
4. Church of England’s first female bishop named as Libby Lane [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.theguardian.com/world/2014/dec/17/first-female-bishop-named-libby-lane-church-of-england-women>. – Назва з екрану.
5. Cobbett, W. History of the Protestant Reformation in England / W. Cobbett. – London: TAN Books, 2010. – 406 p.
6. Compendium Of The Social Doctrine Of The Church [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.slideshare.net/chitoA/compendium-of-the-social-doctrine-of-the-church>. – Назва з екрану.

7. Jensen M. Sydney Anglicanism: An Apology / M. Jensen. – Kindle edition, 2012. – 194 p.
8. Kaye B. An Introduction to World Anglicanism / B. Kaye. – Cambridge University Press, 2008. – 276 p.

Одержано редакцією 29.11.2014
Прийнято до публікації 14.12.2014

Анотація. Ігнат'єва О. С. Англiканство: вихідні принципи та сучасні реалії. Стаття присвячена вивченню сучасного англiканства, етапам еволюції, сутності цього релiгiйного вчення та його особливостям у культурі та віровченні. Здійснюється реконструкція змісту головних догматичних положень, особливостей культової практики та інституційних принципів англiканської церкви. Автор зосереджується на особливостях функціонування англiканства в англiйському соціокультурному та поліконфесійному просторі та в контексті міжцерковного діалогу в сучасному християнстві. Підкреслюється, що в Англії англiканська церква займає провідне місце, виконуючи функції державної церкви цієї країни і бере активну участь в соціальній і благодійній діяльності. На основі аналізу зарубіжних літературних джерел досліджено соціально-історичні передумови виникнення та особливості Церкви Англії та англiканства в сучасному світі. В статті зосереджується увага на існуючому релiгiйному розмаїтті та стані релiгiйності населення Англії, означаються його релiгiйні пріоритети. Досліджено різні підходи сучасних видатних англiйських теологів до проблеми англiканства; проаналізовано місце жіночого єпископату в Церкві Англії та особливості ставлення до нього.

Ключові слова: Церква Англії, англiканство, Реформація, англiканські церкви, Англiканська співдружність.

Аннотация. Игнат'єва О. С. Англиканство: исходные принципы и современные реалии. Статья посвящается изучению современного англиканства, этапам эволюции, сути этого религиозного учения и его особенностям в культуре и вероучении в контексте историко-культурных явлений Реформации. Осуществляется реконструкция главных догматических положений, особенностей культовой практики и институциональных принципов англиканской церкви. Автор останавливается на особенностях функционирования англиканства в английском социокультурном и поликонфессиональном пространстве и в контексте межцерковного диалога в современном христианстве. Подчеркивается, что в Англии англиканская церковь занимает ведущее место, выполняя функции государственной церкви этой страны и принимая активное участие в социальной и благотворительной деятельности. На основе анализа зарубежных литературных источников изучено социально-исторические предпосылки возникновения и особенности Церкви Англии и англиканства в современном мире. Определено место англиканства в существующем религиозном многообразии, а также состояние религиозности населения этой страны и его религиозные предпочтения. Исследованы различные подходы современных известных английских теологов.

Ключевые слова: Церковь Англии, англиканство, Реформация, англиканские церкви, Англиканское содружество.

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ ТА ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ

УДК 133.552.1

П. В. Кретов

ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ КОНТЕКСТ ТВОРЧОСТІ Г. С. СКОВОРОДИ: СИМВОЛ, ІНТЕРПРЕТАЦІЯ, РОЗУМІННЯ

Розглянуто можливість рецепції постаті і творчості Г. С. Сковороди під кутом зору пошуків сучасної філософської антропології та практичної філософії. З'ясовано сутнісну близькість корпусу ідей філософа пошукам сучасної європейської і вітчизняної філософії у царині проблематики світоглядного знання, людської ідентичності, кореляції між концептами раціоналізму й гуманізму в контексті їх генези, принагідно до постання підстав західної цивілізації в епоху Просвітництва. Особливу увагу приділено специфіці філософського містицизму Г. С. Сковороди, його рецепції в сучасній вітчизняній філософії та значенню для пошуків філософської та національної ідентичності і новітнього українського міфу. Окреслено символічний характер містицизму українського Першорозуму та значення символу і символіки для інтерпретації текстів філософа, їх розуміння й осмислення у філософсько-антропологічній традиції 20 ст. Стверджується, що внутрішня смислова динаміка і діалектична відкритість пізнавального (смісложиттєвого) відношення людини до світу, зафіксованого в корпусі текстів Г. С. Сковороди, досягається за рахунок антитетичної та синестетичної природи і структури символу.

Ключові слова: гуманізм, раціональність, містицизм, символ, філософська антропологія.

*Роздвоєний Сковорода
в рідне забрів село,
віршу розповіда,
душі козачкам звело
«Буцімто й босий Гриць,
а царської мови доп'яв,
по-царськи язик ворухивсь,
як віршу казав.
Не те, що наші пісні –
мовою прості, як ми...»
Йде Сковорода, рясні
тягнуть від Січі дими...
(«Впійманий Сковорода», І. Малкович, 1990) [6].*

Постановка проблеми. Значення постаті Г. С. Сковороди і всього, з нею пов'язаного (корпус ідей, вітчизняна та зарубіжна сковородиніана, розлога особистісна міфологія, величезна кількість різноманітних культурних і мистецьких смислових експлікацій, алюзій та ремінісценцій, тощо), для української культури та філософії як її невід'ємної складової дуже важко, якщо не неможливо, переоцінити. Але усвідомлення такого становища речей та його причин не є загальним і, сказати б, пенетрованим (якщо буде дозволено використати цей багатозначний та доволі амбівалентний термін зі сфери природничих і соціальних наук переважно з метою іронічного «зсуву смислу» (Ю. Тинянов)) в сучасне філософування і суспільну думку. Позірно очевидні причини уваги до спадку та фігури українського мандрованого філософа, пов'язані із самоствердженням української культури як автентичної європейської й оригінальної, подоланням нею чисельних постколоніальних комплексів та імпринтів, як видається, можуть, на жаль, маскувати сутнісну концептуальну основу філософування та філософської позиції нашого Першорозуму (традиція використання

антропоніму пов'язана з М. Вінграновським («Індустріальний сонет», 1957 р.) та М. Поповичем, хоча виводять її і до Павла Тичини), ховати її в рекурсивній перспективі інтерпретацій окремих випадків слововжитку, використання символіки вербальної та ейдетичної, життєвих колізій тощо. Не йдеться про пряму ідеологізацію (чи то, Боже борони, політизацію), але наявність доволі жорстких моделей і схем тлумачення надзвичайно непростого (не в останню чергу саме тому, що видається простим) містичного символізму старчика Григорія не можна заперечити [10]. Зрозуміло, що в перспективі це може зіграти із сучасною рецепцією творчості філософа злий жарт, обумовивши виникнення стереотипу квазіуніверсальності творчості, її розтягування на клаптикову ковдру цитат на потребу минушого дня (як-от у світовій філософсько-літературній традиції це сталося з Цицероном, або у вітчизняній з Кобзарем). Варто згадати, що Григорій Савович цікавий не тільки тим, що Першорозум, і не тим, що стоїть біля витоків традиції, а саме тим, що постійно вислизає з лабет «музеїзації культури» (М. Зайцев), схематичної ідентифікації, місця в енциклопедії чи національному пантеоні. Усе вищезазначене обумовлює актуальність обраної теми.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. У розробці маніфестованої проблематики слід згадати насамперед доробок М. Поповича, А. Бичко, Л. Ушкалова, В. Шевчука, а також В. Табачковського, Є. Андроса, Н. Хамітова, А. Богачова, Ю. Чорноморця. Серед зарубіжних дослідників відзначимо евристичність інтенцій творчості Ч. Тейлора, Х. Субірі, К. Свасьяна, В. Рьода. На перетині ідей цих учених знаходимо розуміння близькості етноментальних підстав філософування та філософської антропології.

Метою наукової розвідки є постановка питання про специфіку філософського символізму Г. С. Сковороди під кутом зору філософської антропології.

Виклад основного матеріалу. Можливо, говорячи про сучасну рецепцію філософії Сковороди в контексті пошуків філософської антропології, буде доречно екстраполювати психологічні концепції функціонування індивідуальної пам'яті на історико-філософську традицію. Можливо, ми маємо справу зі своєрідною оклюзією національної свідомості (феномен «tip-of-the-tongue», «на кінчику язика», досліджений В. Джемсом), коли неможливість або ускладнення поняттєвої фіксації явища при можливості його окреслення та більш-менш достатньої предикації свідчить не про його нелогічність, неозначуваність, невербалізованість у системі знань (та в будь-якій семіотичній системі фіксації й трансляції знань – від загальнономовної до науково-дискурсивної), а лише про його унікальність. Писання Г. С. Сковороди при всій своїй включеності в різноманітні традиції (що, наприклад, ґрунтовно висвітлено в розвідках сучасних дослідників [11]) – платонічну, неоплатонічну, гностичну, містичну, просвітницьку, барокову – створюють відкритий код. Саме тому і можна говорити про містичний символізм Г. С. Сковороди. Він вільний від традиції при всій пов'язаності з нею, включно зі своєю власною. До символічної філософії Григорія Савовича можна віднести нетрадиційне, але дуже точне використання О. Ф. Лосєвим терміну «іррелевантність» щодо естетики Аристотеля – незалежність від зовнішніх несуттєвих обставин [8]. І тут слід чітко зафіксувати те status quo, яке для нас є точкою відліку – Г. С. Сковорода був містиком і якщо вже він говорив про декілька рівнів екзегези стосовно Святого Письма, то припустимо, що і все його життя, і творчість, які є невіддільними, потребують уважного герменевтичного аналізу. Ми маємо на увазі насамперед те, що цілісність, монолітність постаті філософа не надається до рецепції моноаспектно і фрагментарно. Містицизм Сковороди саме тому і є лише частково християнським, що він передбачає, крім канону й ортодоксії як такої (яка часто в нього і заперечується) інтенцію на цілісність, всеохопність, мультипанорамність бачення світу. Можливо, саме тому його позірна втеча від світу («світ ловив мене, але не спіймав») обертається найкоротшим шляхом до нього. Здавалося б, можна стверджувати належність Сковороди до стоїчної або ж епікурейської традиції: «Радієш, що ти багатий? Ти хворий. Радієш, що ти благородний? Ти нездоровий. Боїшся смерті? Поганої слави через добрі вчинки? Ти не зовсім здоровий душею. Сподіваєшся краще жити завтра? Ти нездужаєш... Отже, скажеш ти, я вимагаю разом зі стоїками, щоб мудрець був зовсім безпристрасним. Навпаки, у

цьому випадку він був би стовпом, а не людиною... Хіба Павло не має своєї колочки, що шкодить йому? І Бог проходить перед Іллею, як легкий подих вітерцю. Згідно з цим, турботи, страх і подібні афекти – від Господа. Вони навіть роблять людину блаженною» [8, с. 1119]. Бачимо, що прийняття усього багатства психоемоційної сфери людського життя є визначальною рисою містицизму Сковороди. Він не скиглий, не тютій і не ортодоксальний буквоїд. Він прагне радості так само, як її прагнув Франциск Асизький («Квіточки» про досконалу радість), але при цьому так само, як Франциск, він воїн радості. «Наше християнське життя – це військова служба. Але якщо я сам не Геркулес, то Христос для нас є зразком багатьох героїв. Під його знаменами ми боремося» [8, с. 1163]. Філософ прямо позиціонує себе щодо сфери соціального як воїн («Зброя християнського воїна», Е. Роттердамський), але при цьому воїн радості, далекий від будь-яких жорстких установок щодо самої організації життя людини – його лише цікавить піднесеність духу. Це не означає при тому відсутність контролю над тілесним – лише цей контроль не є самоціллю. Це не є аскеза християнського чернецтва, і приниження тіла не означає автоматичного звеличення духу. У вже цитованих «Листах до Ковалинського» філософ говорить, що віслюка тіла слід тримати в готовності, аби міг нести вершника духу.

У трактаті «Вступні двері до християнської добронравності», у 6-му розділі філософ пише: «Коли б людина могла швидко зрозуміти неоціненну ціну великої тієї Божої ради, могла б відразу ж її прийняти і любити. Але оскільки тілесний грубий розмисел тут кладе перепону, для того потрібна людині віра. (...) При ній необхідно має бути надія. (...) Ці добродійності приводять нарешті людське серце, начебто надійний вітер корабля, у гавань любові, і їй доручає» [8, с. 220]. Знаменно, що в цьому ж фрагменті Сковорода послуговується традиційним ранньохристиянським символом жінки, яка тримає якір, що позначає віру.

Повертаючись до теми нашої розвідки, звернемось до евристичної концепції С. Тулміна («Космополіс», 1989) щодо генези європейської новочасової картини світу та її витоків – філософ стверджує, що, крім раціоналістичної складової Нового часу, була ще й гуманістична (зокрема, репрезентована гуманістичним скептицизмом «Проб» Монтеня). Пропонуючи повернення до гуманістичних витоків раціоналізму, Тулмін має на увазі насамперед подолання крайнощів сцієнтизму, дегуманізації науки й атомізації людської картини світу, етичних підвалин культури й цивілізації, системи ціннісних орієнтацій тощо. С. Крічлі, розмірковуючи над дистинкцією континентальної й англо-американської (умовно – аналітичної) філософії в сучасному світі («Вступ до континентальної філософії», 2001 [4, с. 67]), услід за Тулміном, актуалізує релевантність нагального повернення до практичної філософії, до людини, до її повсякчасних виборів себе, до етики й філософської антропології в їх комунікативному (сказати б, постдіалогічному, в контексті корпусу ідей Е. Левінаса) аспекті [2]. Видається, що постать Г. Сковороди під кутом зору маніфестованої проблематики для національної філософії є визначальною. Якраз позірний еkleктизм творчості мандрованого філософа (який обумовив таку безліч її інтерпретацій) свідчить про внутрішню цілісність, про те, що осмислення і переживання феномену Сковороди позначає ситуацію вододілу між раціональною й ірраціональною складовою картини світу, маркером фіксації актуальних для сучасної європейської та вітчизняної філософії опозицій «раціоналізм – ірраціональний гуманізм», «суспільний прогресизм – індивідуальний містицизм», «зовнішній соціальний та технічний прогрес – самопізнання й самозаглиблення», навіть «загальне – одиничне». Можливо, філософський модус подолання через «мислення Сковородою» (Згадуючи спробу М. Мамардашвілі «мислити Прустом» в «Топології шляху...» 1984 р.) згаданих опозицій можна позначити фукіанським терміном *absenteeism* (повна відсутність, невихід), який позначає самоусунення людини щодо *theatrum mundi* заради участі в *theatrum philosophorum*, причому це в жодному разі не є втеча або ескапізм в будь-якому вимірі – від соматичного до екзистенційного. Лімінальний статус мандрованого філософа, окремішність суб'єктивності Сковороди щодо зовнішнього, примарного світу тілесності за підкресленої уваги до тіла як до репрезентації дива творіння,

до *signatura rerum* як видава горішнього світу якраз підкреслюють присутність людини в обох світах – примарної тілесності та символічному, а також причетність до раціоналізму і містицизму одночасно. Можливо, саме такою є амбівалентна, антиномічна природа гуманізму. Проблематика теоандрії у Сковороди [11, с. 91], неоднозначність її вирішення і складна проблематика боговтілення в писаннях філософа свідчить про те, що Першорозуму, можливо, так, як Платонові, стало мудрості зупинитися за крок до окресленості, фіксації форми мисленого, «таємниці буття», до «ніщо», меж простору і часу в описі та мисленні світу, меж трансцендентного (В контексті антропологічного розмислу показово, що в термінології пізнього Гайдеггера – людина як «ось-буття» є його (буття) «просвітом», через який (тобто через людину і людиною) буття лише і надається до розуміння та осмислення, тобто долається і знов набувається людиною її темпоральність, через її ж таки «екзистування» («Лист про гуманізм», 1947). Філософ надзвичайно прозорий у своїй стилістиці, у використанні символіки (інколи аж до алегоричності байки), але це прозорість діаманту, що може вибухнути міриадами різнокольорових спалахів у промені світла – опора на символи-філософемі принципово усуває межі інтерпретації тексту, який (включно зі своїми складовими та структурними рівнями) починає функціонувати як символічна конструкція, ініціюючи мислення та переживання, когнітивні й ментальні аспекти свідомості реципієнта. *Безодня нехитрого слова, або просто, мов біблія.* У цьому сенсі можна сказати, що філософування Сковороди систематично заперечує системність, а його раціоналізм є лише вступом, дверима до практичної філософії як до «християнського добронравія».

Повертаючись до сучасної філософської антропології, до пошуків нових підходів до синтезу суперечливого змісту концепції гуманізму в сучасних умовах стрімких змін семіотичних кодів культури, самого її тіла, культурного простору в контексті вищезазначеного, проблематизуємо питання про те, чи виключає раціоналізм Просвітництва, що унаочнив філософську специфіку картини світу Нового часу, гуманістичні мотиви, пов'язані із символікою соматичного, життєвим світом людини (в гуссерліанському розумінні), містичними осяннями, що наповнюють життя людини смыслом (К. Г. Юнг «Символическая жизнь», 1939). Наприклад, чи бентамівський утилітаризм з його найхарактернішою ілюстрацією – паноптикумом, свідчить про обмеження предикацій розуму виключно як холодного, гострого, владного, сильного (як не згадати беконівське *knowledge is power*), емоційно нейтрального? Традиційна антитеза життя, *affectus* і *ratio*, тілесного й духовного, теоретичного і практичного, укорінена в культурі та свідомості чи не знімається в потоці перманентного самоукорінення, автоонтологізації, фундування особистісної практичної філософії? Чи не прикладом цього є життєве служіння Сковороди? Якщо, за М. Фуко, знання чи не завжди виступає як форма реалізації дискурсу владарювання (насамперед над сферою соматичного, більш загально – над сферою духу («Наглядати і карати», 1975)), і створює збиткову онтологію людини, то чи не є модус існування і самоактуалізації західного (та й східна традиція теж дотична до цього ідеалу) мудреця-філософа єдиним наразі способом збереження гуманістичного начала в раціоналістичній західній філософії та культурі, укоріненій в корпусі ідей Просвітництва і Нового часу? Принагідно слід згадати Б. Паскаля, який у вищезазначеному філософсько-антропологічному контексті цілком коректно може бути співставлений з Г. С. Сковородою. Без паскалівського скептицизму й іронії, але з паскалівською послідовністю український Першорозум створює те, що можна б позначити постмодерністським терміном «ейдестетика» (Ж.-Л. Нансі, Ф. Лаку-Лабарт) [7], як поєднання раціональної філософії та мистецького творення власного життя за допомогою символізації й у межах філософського символізму та естетичного містицизму. Знаменно, що принагідно до творчості Сковороди, і саме до його літературної творчості (термін «ейдестетика» у Нансі та Лаку означає складний спосіб зближення філософії і літератури, що генерує нові смисли), знаний дослідник творчості філософа Л. В. Ушкалов застосовує термін «ейдологія» [11]. У контексті сучасних пошуків філософської антропології [3, с. 127] ця інтенція символічної філософії Сковороди актуалізує

проблематику ідентичності сучасної людини. Як зазначає Ч. Тейлор, посилаючись на Беньяміна і Колриджа, символ внутрішньо властивий духу бароко саме тому, що «символ є засобом вищого мистецтва, бо він представляє те, що недосяжне будь-яким іншим чином; а отже й символ інакше недосяжний, бо він нероздільно пов'язаний із тим, що розкриває... він завжди має домішку Дійсності, яку він робить доступною для розуму, і проголошуючи ціле, вона сама є живою частиною Єдності, яку відбиває» («Джерела себе», 1991 [9, с. 610]). Співсутність символу і смислу, кореляція між означуваним, означаючим і людським смислом, що актуалізується в розумінні чи осяянні, яка в символі передбачає не тільки те, чим він не є [1], а й створює цілісну символічну реальність, що об'єднує тілесне, духовне і мислене. Символ, отже, з необхідністю, крім функціоналу вказування, задавання ряду інтерпретацій, має ще й власний варіативний зміст, тобто виступає не просто проміжною ланкою між реципієнтом і сприйманим, осмислюваним, а являє собою повноцінну реальність, таку, що не може бути зведена до реальності тіней печери Платона, монореальності соліпсизму, примарної реальності символізму початку 20-го століття в літературі або квазіреальності «символічних форм» мови чи культури (Е. Касіпер). Символ не виступає в ролі залу очікування або перону для смислу (якщо дозволено буде використовувати тут такі символічні конструкції). Символ тут – онтологізуючий маркер реальності свідомості, в якій можна жити і вмирати, взаємодіяти, можна, нарешті, сміятися, замислюватися чи сумувати. Йдеться про реальність екзистенціалів (у традиції ранньої творчості М. Гайдеггера – («Sein und Zeit»)), інтенціонально-ментальних станів свідомості, які породжують метафорику і символіку, а отже – «вибух» смислу (одномоментне виникнення, генерацію ряду смислів, що розривають фрактальну структуру смислу і – знову її об'єднують – в ускладненому, перетвореному вигляді. Можливо, тут можна говорити про топологію генерації сенсу, яка має символічний характер. Внутрішня смислова динаміка та діалектична відкритість пізнавального (смысложиттєвого) відношення людини до світу, зафіксованого в корпусі текстів Г. С. Сковороди, досягається за рахунок антитетичної та синестетичної природи і структури символу.

Висновки. Підсумовуючи, зазначимо, що постать Г. С. Сковороди для вітчизняної культури і філософської традиції, особливо в сучасних умовах, коли наповнюється справжнім змістом філософська теза про сутнісну тотожність духу українства та європейськості й світоглядна концепція євроінтеграції, не просто важлива чи знакова, а надзвичайно актуальна і необхідна для створення нової культурної міфології – як етнічної, так і філософсько-антропологічної, що стала б підґрунтям для формування нового розуміння та суспільної трансляції культурної і світоглядної ідентичності українства, поза збитковими й віджилими концептами меншовартості, «духовного позадництва» (М. Хвильовий), «шароварництва», культурної та філософської неавтентичності. Сковорода певним парадоксальним чином утримує в собі цілісність, що сучасною європейською філософією фіксується як втрачена – синтез раціоналізму й гуманізму, самопізнання та соціального прогресу (як поліпшення суспільства через пошуки «внутрішньої людини» в собі), позначає антропологічно акцентований підхід до раціональності, що гіпотетично знімає антитетичність окремого й загального, Божого та людського, духу і тіла. Можна навіть говорити, що межа між раціоналізмом філософії (І. Кант), що продукує антиномії, та ірраціоналізмом містики і поезії (Б. Паскаль («Молитва Паскаля»), Я. Бьоме) долається в гуманістичному філософуванні Г. С. Сковороди, яке при цьому чуже будь-якому гіперболізованому антропоцентризму (наприклад, ренесансному). Цікаво, що Л. В. Ушкалов зауважує, що виник «модерний рефлекс задоволеної звички розглядати Україну та її культуру як питоме порубіжжя, оте сакраментальне «між», по якому, немовби вітри по скитському степу, гуляють як не східні, так уже західні впливи» [12, с. 128]. Можливо, знелюднений раціоналізм, який призводить до сцієнтизму, а отже і до світоглядного, етичного насамперед, вакууму, сучасною техногенною цивілізацією може бути подоланий саме через повернення до витоків гуманістичної традиції, що живила і філософію Нового часу та дух Просвітництва, та лежить в основі семіотично-ментального «коду Сковороди».

Список використаної літератури

1. Бибихин В. В. Язык философии / В. В. Бибихин. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – 416 с.
2. Витгенштейн Л. Культура и ценность. О достоверности / Л. Витгенштейн. – М.: АСТ: Астрель, 2010. – 250 с.
3. Колізії антропологічного розмислу / В. Табачковський, Г. Шалашенко, А. Дондюк та ін. – К.: ПАРАПАН, 2002. – 156 с.
4. Крічлі С. Вступ до континентальної філософії / С. Крічлі; пер. з англ. В. Менжулін. – К.: ТОВ «Стилос», 2008. – 152 с.
5. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика / А. Ф. Лосев. – М.: Искусство, 1975. – 776 с.
6. Малкович І. Все поруч. Вибрані вірші, переклади, есеї, інтерв'ю / Іван Малкович. – К.: А-БА-БА-ГА-ЛА-МА-ГА, 2010. – 235 с.
7. Нанси Ж.-Л. Непроизводимое сообщество: Новое издание, пересмотренное и дополненное / Ж.-Л. Нанси; пер. с франц. Ж. Горбылевой и Е. Троицкого. – М.: Водолей, 2009. – 208 с.; Страйзик М., Нансі Ж.-Л. // Енциклопедія постмодернізму / За ред. Ч. Е. Вінквіста та В. Е. Тейлора. – К.: Основи, 2003. – С. 281.
8. Сковорода Григорій. Повна академічна збірка творів / За редакцією проф. Леоніда Ушкалова. – Х.: Майдан, 2010. – 1400 с.
9. Тейлор Ч. Джерела себе. Творення новочасної ідентичності / Ч. Тейлор. – К.: Дух і літера, 2005. – 691 с.
10. Ушкалов Л. В. Григорій Сковорода: семінарії / Л. В. Ушкалов. – Х.: Майдан, 2004. – 876 с.
11. Ушкалов Л. В., Марченко О. В. Нариси з філософії Григорія Сковороди / Л. В. Ушкалов, О. В. Марченко. – Х.: Основа, 1993. – 151 с.
12. Ушкалов Л. Сковорода та інші: причинки до історії української літератури / Л. Ушкалов. – К.: Факт, 2007. – 552 с.

Одержано редакцією 23.10.2014

Прийнято до публікації 14.12.2014

Аннотация. *Кретов П. В. Философско-антропологический контекст творчества Г. С. Сковороды: символ, интерпретация, понимание. Рассмотрена возможность рецепции личности и творчества Г. С. Сковороды с точки зрения поисков современной философской антропологии и практической философии. Выяснена существенная близость корпуса идей философа и поисков современной европейской и отечественной философии в области проблематики мировоззренческого знания, человеческой идентичности, корреляции между концептами рационализма и гуманизма в контексте их генезиса, возникновения оснований западной цивилизации в эпоху Просвещения. Особое внимание уделено специфике философского мистицизма Г. С. Сковороды, его рецепции в современной отечественной философии и значению для поисков философской и национальной идентичности и новейшего украинского мифа. Определены символический характер мистицизма украинского философа и значение символа и символики для интерпретации его текстов, их понимания и осмысления в философско-антропологической традиции 20 в. Утверждается, что внутренняя смысловая динамика и диалектическая открытость познавательного (смысложизненного) отношения человека к миру, зафиксированного в корпусе текстов Г. С. Сковороды, достигается за счет антитетической и синестетической природы и структуры символа.*

Ключевые слова: гуманизм, рациональность, мистицизм, символ, философская антропология.

Summary. *Kretov P. V. Philosophical and anthropological context of G. S. Skovoroda's work: symbol, interpretation, understanding. The article discusses the possibility of reception of the figure and work of G. S. Skovoroda in the context of modern philosophical anthropology and practical philosophy searches. It is shown the essential closeness of G. S. Skovoroda's ideas and searches of modern European and national philosophy in the area of philosophical problems of knowledge, human identity, the correlation between the concepts of rationalism and humanism in the context of their genesis and formation the basics of Western civilization in the Enlightenment. Particular attention is paid to the specifics of G. S. Skovoroda's philosophical mysticism, its reception in modern national philosophy and value to search for philosophical and national identity and modern Ukrainian myth. The author defines symbolic nature of Ukrainian philosopher mysticism and meaning of symbols and symbolism for interpretation the texts of the philosopher, their understanding and comprehension in philosophical and anthropological tradition of 20th century. It is argued that the internal semantic dynamics and dialectical openness of cognitive man's relationship to the world, recorded in the texts of G. S. Skovoroda, is achieved through antithetical and synaesthetic nature and structure of the symbol.*

Key words: humanism, rationality, mysticism, symbol, philosophical anthropology.

«ФІЛОСОФИ СПІЛКУВАННЯ» ТА ІДЕЯ ОСОБИСТОСТІ

У статті зазначається, що для сучасного філософського дискурсу проблема персональності є вельми нагальною, свідченням чого є, зокрема, семантичне різноманіття термінів, що тематизують проблему особистості. Зазначається, що на зламі 19-20 ст. формується нове, відмінне від попереднього, бачення людської самості – воно вибудовується не на основі самовизначення, а передбачає рефлексивне самовідношення, яке опосередковується присутністю «значущого іншого». Водночас акцентується увага на спільності моменту рефлексивності для мислення обидвох епох. Варто додати, що зазначена значущість не може міститися лише в межах мого смислового горизонту, а має виходити за його межі. А це означає, що здійснюється перехід від принципу суб'єктивності до принципу інтерсуб'єктивності. Значущості набуває не моя суб'єктивність, а її зустріч з іншою суб'єктивністю. Основою визнання значущості іншого стає ситуація «злиття горизонтів», принципова можливість досягнення взаєморозуміння. У цьому сенсі людська суб'єктивність бачиться не чимось таким, що має бути досягнута самостійно, вона постає принципово діалогічним феноменом.

Ключові слова: особистість, персональність, рефлексивність, самовідношення, «філософи спілкування», діалог, інтерсуб'єктивність.

Постановка проблеми. Для сучасного філософського дискурсу, як західного так і вітчизняного, поняття особистості є значущим. Доказом цьому слугує різноманіття значень, які містить в собі зазначений термін. Варто, навіть, говорити про систему понять особистості, адже під останнім розуміється і ідентичність, і єдність свідомості, і суб'єкт, і відповідальність, і свобода тощо. В цьому контексті постає питання визначення змісту модерних та постмодерних тлумачень поняття особистості. Подібне розрізнення, у свою чергу, слугуватиме методологічним підґрунтям як для більш глибокого розуміння, зокрема, політичних дискусій про значення прав людини та принципу людської гідності, так і для кращого засвоєння матеріалу відповідної соціально-гуманітарної тематики в навчальному процесі.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Очевидно, що література, присвячена дослідженню проблеми особистості є дуже об'ємною та різноманітною в залежності від тематизації того чи іншого аспекту дослідження. Нам би хотілося виділити спільний доробок статей німецьких та російських науковців за редакцією М. Плотнікова та А. Хаардта [6], де, окрім всього, з'ясовуються історичні й теоретичні витоки поняття особистості, розглядаються основні моделі персональності. Серед вітчизняних дослідників заслуговує на увагу тематика бачення персональності крізь призму її ідентичності, представлена Є. Бистрицьким [2], а також збірник праць українських науковців, присвячений проблемі людини в сучасному цивілізаційному процесі [4].

Мета статті. Нашою метою є спроба порівняльного аналізу підходів бачення феномену особистості представниками модерного періоду в розвитку західної філософії та тією філософською традицією початку 20 сторіччя, що представлена «філософами спілкування», уособленням якої постають імена Мартіна Бубера, Ойгена Розеншток-Хюсі, Михайла Бахтіна.

Виклад основного матеріалу. Звернення до творчого, діяльного начала людської самості, що є відображенням розвитку сучасного стану цивілізованості, знайшло свій вираз і набуло універсального значення не лише у суспільному житті, де бути людиною все частіше означає бути особистістю, бути спроможним до неповторного особистісного вчинку, а і в науках – психології, соціології, гуманітаристиці. Окреслене тлумачення особистості має свої історичні та теоретичні джерела, висхідним підґрунтям якого є особлива, модерна версія людини, яку зазвичай визначають як автономію індивіда, самість. Першим втіленням модерної особистості стала автономія віруючого, що була досягнута і обґрунтована протестантизмом. Поєднавши власну віру у бога безпосередньо, через слово священного

Писання, а не опосередковано через здійснення церковних обрядів, індивід здобув міцне підґрунтя своєї автономії. Ідея модерної особистості постає як проблема свободи моральних почуттів, виходить з того, що внутрішній голос є більш вагомим суддею у виборі того, як потрібно чинити. Окрім зазначеного, ця ідея денонсує будь-які ієрархічно-станові розмежування, і очевидно, що і суспільство постає реальністю, яка повністю самовизначається індивідом. Останній з його невід'ємними правами, які вочевидь є правами людської природи, стає основою соціальної реальності. Ідея, що передбачає взаємне визнання людиною людини, є водночас класичною ліберальною ідеєю. Описана ситуація є характерною для класичного періоду модерну. Але у другій половині 19 ст. бачення природи людської суб'єктивності зазнає сутнісних змін: особистість є не чимось таким, що має бути досягнута самостійно, вона постає принципово діалогічним феноменом.

Однією із філософських течій на зламі 19-20 ст., чия програма була спрямована на тематизацію спілкування, на розуміння людської природи передусім як комунікативного явища, був «діалогізм». Зазначений філософський напрямок – це певна традиція так званих «Philosophen des Miteinander» («філософів спілкування») 20-х років і пізніше, передусім, в Німеччині, але не лише в ній. Йдеться про спільний для певного кола мислителів напрям думки, яку М. Бубер назвав «діалогічним принципом», Ф. Розенцвейг – «Новим мисленням», а Бахтін – «діалогом». Важливою особливістю діалогізму є те, що останній виникає не в академічному світі, а поза ним, окрім цього, «діалогічне мислення» мало не вузькоспеціальний, а етико-філософський інтерес. Всі «діалогісти» шукають загальносвітоглядні засади по той бік того, що Бахтін називав «теоретизмом», цікавлячись різними формами людського досвіду – естетичного, пізнавального, етичного, релігійного.

Основна тема всіх діалогістів – мовлення як реальність «духу», що виникає у спілкуванні. У цьому сенсі, зокрема, Розеншток-Хюсі говорить про «соціологію» мовного спілкування («Справжнє листування не належить ані до літератури, ані до психології, ані до біографії. Воно є соціологічним документом» [7, с. 44]). Мова існує не тому, що існує суспільство, скоріше навпаки: будь-яка людська спільнота існує тому, що мова встановлює певні відносини, які, у свою чергу, уможливають висловлювання і будь-яку «різність». Мова для діалогістів – це влада, але не насильницька, а любовна, дарча, звернена до мене особисто. Я сам – це не абстрактний суб'єкт філософії, а завжди нова реальність, що виникає у відповідь на звернене до мене мовлення – матері, батька, вчителів, друзів, бога.

З огляду на певні обставини (зокрема, західна традиція діалогізму тісно переплетена з богословськими тлумаченнями суті спілкування), саме постать Михайла Бахтіна сьогодні ототожнюється з вищезазваною філософською течією.

Попри все зазначене, для кращого розуміння витоків і суті бахтінської філософської позиції слід реконструювати той культурно-історичний контекст, у якому жив і працював мислитель. На межі 19-20 ст. російська культура, як і західноєвропейська, переживала період кризи, пов'язаний з втратою людиною певних ціннісних орієнтирів, песимістичними настроями, відсутністю ідеалів. Причини такої ситуації були зумовлені як проблемами внутрішньокультурними (зміна парадигм в природознавстві, гуманітарних науках), так і соціальними (індустріальний етап в розвитку суспільств з усіма його позитивами та негативами).

Для Бахтіна, який поряд з російськими неокантіанцями виступає саме проблематизатором західної філософії, Європа і її криза – передчуття певних змін на краще, відчуття певного ренесансу, що неодмінно наступить. Переживання ситуації кризи західної свідомості розуміється російським мислителем як нагальна потреба співучасті у цьому процесі, необхідність зробити свій внесок у спільну справу. «Філософія вчинку», написана в 20-і роки 20 ст., зокрема, була своєрідною формою участі у тому, над чим розмірковувала у той час західна думка.

Бахтін, для якого загальним показником кризи культури був розрив між її об'єктивованими формами, що розвиваються згідно зі своїм іманентним законам, і реально

існуючою людиною, між «смыслами» та мотивами творчих вчинків, вбачав причини кризи в тому типові мислення, який він називав у ранніх публікаціях «теоретизмом», а пізніше «монологізмом» і «догматизмом». З точки зору Бахтіна, витоки такого типу мислення слід шукати в культурі Нового часу, всі філософські системи якої, незважаючи на відмінності, ґрунтуються на певному припущенні, згідно з яким «єдність свідомості, що підмінює єдність буття, неминуче перетворюється в одну свідомість; при цьому байдуже, якої метафізичної форми набуває «свідомість взагалі», «абсолютного я», «абсолютного духу», «нормативної свідомості» тощо» [1, с. 60].

Загальним контекстом, стратегією думки в останній третині 19 ст. і на початку 20 ст. була зміна гуманітарної парадигми. Йдеться не про те, що парадигма монологізму змінюється парадигмою діалогізму. Під гуманітарною парадигмою, що є предметом роздумів для філософії останні півтора сторіччя, починаючи з Шеллінга, розуміється перспектива історичного виміру буття, але не «історизм», тобто не такий спосіб осмислення історії, за якого діючий індивід знаходиться в стані безвідповідальності, а остання покладається на саму логіку історичного процесу. Для історизму характерне історіофілософське та соціально філософське бачення буття, тому певною мірою зазначена стратегія виглядає формою секуляризованого провіденціалізму. Для Бахтіна проблематика гуманітарної парадигми постає в більш звуженому варіанті – російський дослідник не зачіпає проблем того, як йому облаштувати суспільство загалом, якими є цілі історичного процесу. Існування зазначених проблем Бахтін не заперечує, він акцентує увагу на іншому – на вирішенні проблем взаєморозуміння, міжособистісної комунікації, які для нього еквівалентні літературній комунікації.

На наш погляд, однією із сфер застосування діалогізму як філософської концепції є галузь освіти, що безпосередньо торкається, зокрема, проблематики становлення особистості.

Будь-яке справжнє соціальне утворення, зазначає Ойген Розеншток-Хюсі, «виникає у боротьбі за спасіння конкретної людини» [7, с. 45]. Педагогіка і є такою боротьбою, зокрема. З огляду на сутнісне розмаїття людини за віковою ознакою (юнак, дорослий чоловік та людина похилого віку є «різносучасниками», хоча зовні і перебувають у спільному для всіх «природному часові астрономів» [7, с. 47]), можливість метаноміки – «граматики суспільної згоди», висхідним положенням якої є навчальне відношення між вчителем та учнем, ґрунтується на нашій здібності створювати послідовність часових форм за допомогою певного переносу знань. Якби цієї сутнісної часової відмінності не існувало, втратила б сенс сама вимога чомусь навчати, не існувало б спадкоємності. Навчання через бесіду і є формою проникнення молодшого у час старшого. Історично таке уявлення про час виникає разом з християнством, на відміну від якого антична думка не помічає часового моменту у процесі навчання, вона живе уявленням про відсутність для мислення будь-якого часового виміру. Тому для неї ідеальною думкою є та, що вимагає щонайменшого часового відрізка. За цієї схеми вважається прийнятним, що учень і вчитель можуть володіти однаковими думками. Протилежний погляд ґрунтується на презумпції нерозуміння. І тому «благо навчання вимірюється кількістю непорозумінь, які вдалося усунути» [7, с. 50]. Тому навчання завжди є результатом зусиль як вчителя, так і учня, вони мають спільний досвід, але рухаються в протилежних напрямках. Один вчить, інший навчається. «Виховання і навчання завжди були поверненням, рухом у зворотному напрямку» [7, с. 52]. Ми намагаємося проникнути в час, що передував нашому народженню, але так само – у час, що слідує за смертю. Йдеться, зазначає мислитель, про творення часу, «тіла часу», що тягнеться від періоду, що передував народженню, до того, що станеться після смерті. Навчання розглядається німецьким мислителем як духовний процес, духовна сила, що об'єднує в живому спілкуванні вчителя і учня (батька і сина), наше минуле та майбутнє.

Відомий американський теоретик освіти Діана Равич [Див.: 3], критично оцінюючи стан шкільної освіти у США, у якості однієї із причин цього вбачає орієнтацію останньої на універсальне тестування, що, у свою чергу, тісно пов'язується з тотальною підзвітністю

педагогів та їх праці результатам єдиних іспитів, а також закриттю шкіл та звільненню вчителів, чиї учні показали не найкращі результати під час тестування. Порівнюючи дві системи шкільної освіти, американську та фінську, дослідниця зазначає, що у США люди, які відповідають за прийняття рішень в освітній галузі, орієнтуються на ринкові механізми жорсткого змагання, інформаційних технологій. Адже освітою переймається нове покоління, основу якого складають інвестиційні менеджери з Уолл-Стріт, чиновники різноманітних фондів, співробітники різноманітних корпорацій, підприємці, політики. Серед них дуже мало тих, хто дійсно має реальний педагогічний досвід. На противагу цьому, Фінляндія вже понад сорок років розвиває іншу систему освіти, що базується на підвищенні кваліфікації вчителів (запозичену скоріше за все із відповідної практики вже неіснуючої країни – СРСР) та зведенні тестової системи до необхідного мінімуму. Наріжним каменем цієї системи є не підзвітність, а довіра та відповідальність, і де школами та департаментами освіти керують професіонали-педагоги, а не чиновники.

Розуміння інших передбачає усвідомлення складності людської самості. У цьому контексті, як видається, нагальною є ідея М. Бахтіна щодо витлумачення міжлюдського спілкування за аналогією з тим, як це відбувається в царині художньої літератури. Для Бахтіна проблеми взаєморозуміння еквівалентні літературній комунікації. Адже насправді рух від однієї людини до іншої здійснюється через літературу та літературного героя, що для Бахтіна є очевидним.

З огляду на подібне «літературне» заломлення міжособистісної комунікації, варто було б запозичити із мистецтва (передусім, літератури, кіно) розуміння того, що неможливо зводити людську самість до якогось одного її прояву чи до певного найгіршого фрагменту її минулого життя. У той час як в реальному житті ми намагаємося однозначно жорстко підвести під поняття, припустімо, вбивці постать того, хто здійснив злочин, водночас зводячи решту його рис особистості до одного цього визначення, у романі чи кіно ми дізнаємося про різноманітні прояви рис характеру художніх героїв, вочевидь захоплюючись ними. Читаючи романи, ми розуміємо, що злочинець може змінитися і спокутувати власну провину, як це було, наприклад, з Родіоном Раскольніковим. Із цього ми можемо мати певний досвід – навчитися співчувати стражданням усіх знедолених і по-справжньому розуміти їх.

У повсякденному житті більшість із нас є відкритими до вузького кола наближених, але лишаємося, найчастіше, закритими для більш ширшого оточення людей. Література, кіно сприяє тому, щоб ми повністю використовували наш суб'єктивний світ, представляючи себе у різних ситуаціях, ототожнюючи себе з іншими людьми. Цим самим мистецтво вчить нас симпатизувати і розуміти тих, котрі були нам чужими, більше того викликали антипатію у повсякденних ситуаціях реального життя. Той, хто відчуває неприязнь до волоцюги, зустрівши його на вулиці, симпатизує всім серцем йому у кіно.

Для Мартіна Бубера – ще одного представника «філософії спілкування» – освіта та виховання визначаються як діалогічне відношення двох особистостей, стосунки між якими конститууються поняттям охоплення. Охоплення розуміється Бубером як одночасний досвід досягнення і власної дії, і дії партнера, завдяки чому актуалізується сутність кожного із учасників діалогу. Для німецького філософа мета освіти досягається не шляхом цілеспрямованих дій, а скоріше засобом «недіяння», прообразом якого виступає середньовічний майстер, що «вчить» своїх учнів власним прикладом. Бубер не сприймає автономного існування освітянських інституцій; для нього виховання і освіта постає як складний результат впливів різних чинників – природного середовища, суспільного оточення, мови, моралі, гри. Вчитель – лише медіум тих сил, що існують у світі людини і оточують її, медіум, що дозволяє розкритися цим силам у процесі навчання. Бубер не сприймає основної засади педагогічних теорій 19 сторіччя – впливу волі вчителя на учня. Для нього більш прийнятним є «не педагогічний намір, а педагогічна зустріч» [5, с. 315].

Висновки. Резюмуючи, варто зазначити наступне: якщо для періоду модерну характерне розуміння особистості через поняття її автономії, то на зламі 19-20 ст. формується дещо

відмінне від попереднього бачення людської самості – воно вибудовується не на основі самовизначення, а передбачає рефлексивне самовідношення, яке опосередковується присутністю «значущого іншого» [8, с. 35]. Варто додати, що зазначена значущість не може міститися лише в межах мого смислового горизонту, а має виходити за його межі. А це означає, що здійснюється перехід від принципу суб'єктивності до принципу інтерсуб'єктивності. Значущості набуває не моя суб'єктивність, а її зустріч з іншою суб'єктивністю. Основою визнання значущості іншого стає ситуація «злиття горизонтів», принципова можливість досягнення взаєморозуміння. У цьому сенсі людська суб'єктивність бачиться не чимось таким, що має бути досягнута самостійно, вона постає принципово діалогічним феноменом. Більше того, зазначає сучасний дослідник, значення діалогу для становлення особистості не обмежується фактом «лише генези мови, який ... надалі можна ігнорувати. Справа не в тому, що ми нібито вивчаємо собі мови в діалозі, а потім продовжуємо їх вживати задля своїх власних цілей» [8, с. 35]. Все відбувається інакше. Ми визначаємо свою ідентичність у діалозі навіть за умови, коли переростаємо декого із наших співрозмовників – батьків, зокрема, – розмова з ними продовжується навіть після їх зникнення.

Список використаної літератури

1. Бахтин М. М. Проблемы творчества Достоевского // Бахтин М. М. Собрание сочинений в семи томах. – Т. 2. – М.: Издательство «Русские словари», 2000. – С. 5-175.
2. Бистрицький Є. Ідентичність, спільнота і політичне судження / Євген Бистрицький // Філософська думка. – 2013. – № 4. – С. 41-61.
3. Диана Равич Школы, которым можно позавидовать / Диана Равич // Журнальный клуб Интелрос, «Отечественные записки». – 2012. – №4 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.intelros.ru/readroom/otechestvennyye-zapiski/04-2012/17241-shkoly-kotorym-mozhno-pozavidovat.htm>
4. Людина в сучасному цивілізаційному процесі: філософсько-культурологічні та етико-естетичні виміри. Монографія / М. М. Бровко, Л. Д. Бабушка, Є. В. Більченко та ін. – Ніжин: ТОВ «Видавництво «Аспект-Поліграф», 2014. – 544 с.
5. Огурцов А. П., Платонов В. В. Образы образования. Западная философия образования XX века / А. П. Огурцов, В. В. Платонов. – СПб.: РХГИ, 2004. – 520 с.
6. Персональность. Язык философии в русско-немецком диалоге / Под ред. Н. С. Плотникова и А. Хаардта. – М.: Модест Колеров, 2007. – 480 с.
7. Розеншток-Хюсси Ойген. Избранное: Язык рода человеческого. Пер. с нем. и англ. / Ойген Розеншток-Хюсси. – М.; СПб: Университетская книга, 2000. – 608 с.
8. Чарльз Тейлор. Мультикультуралізм і «Політика визнання» / Чарльз Тейлор. – К.: Альтерпрес, 2004. – 172 с.

Одержано редакцією 21.10.2014

Прийнято до публікації 14.12.2014

Аннотация. Федоренко Н. А. «Философы общения» и идея личности. В статье отмечается, что для современного философского дискурса проблема персональности является весьма насущной, свидетельством чего является, в частности, семантическое многообразие терминов, тематизирующих проблему личности. Отмечается, что на рубеже 19-20 вв. формируется новое, отличное от предыдущего, видение человеческой самости – оно выстраивается не на основе самоопределения, а предполагает рефлексивное самоотношение, которое опосредуется присутствием «значимого другого». В то же время акцентируется внимание на общности момента рефлексивности для мышления обоих эпох. Стоит отметить, что указанная значимость не может содержаться только в пределах моего смыслового горизонта, а должна выходить за его границы. А это значит, что осуществляется переход от принципа субъективности к принципу интерсубъективности. Значимость приобретает не моя субъективность, а ее встреча с другой субъективностью. Основанием для признания значимости другого, становится ситуация «слияния горизонтов», принципиальная возможность достижения взаимопонимания. В этом смысле человеческая субъективность видится не чем-то таким, что должно быть достигнуто самостоятельно, она предстает принципиально диалогическим феноменом.

Ключевые слова: личность, персональность, рефлексивность, самоотношения, «философы общения», диалог, интерсубъективность.

Summary. Fedorenko M. O. «Philosophers of communication» and the idea of personality. The article argues that in contemporary philosophical discourse the problem of personality is very urgent, by a certificate what is, in particular, the semantic diversity of terms which thematise the problem. It is noted that at the turn of 19-20 centuries a new, different from the previous view of human self was formed – it built not on the basis of self-determination, but it supposes reflexiion self-relation, which is mediated by the presence of «significant other». At the same time the author focuses on community reflexivity moment for thinking of both epochs. It should be added that the above significance cann't only be contained within my semantic horizon, but it must go beyond its borders. It means that the transition from the principle of subjectivity to the principle of intersubjectivity is realising. Significance is acquired by not my subjectivity, but her meeting with another subjectivity. The situation «fusion of horizons» and the principle possibility of achieving understanding becomes the basis for the recognition of the importance of the other. In this sense, human subjectivity is seen not something that should be achieved independently, it appears as fundamentally dialogic phenomenon.

Key words: personality, individuality, reflexivity, oneself, «philosophers of communication», dialogue, intersubjectivity.

УДК 124:130.1

С. В. Киселиця

КАТЕГОРИЧНИЙ ІМПЕРАТИВ У ВИМІРАХ ЖИТТЄВОЇ МУДРОСТІ

Статтю присвячено встановленню можливостей внутрішньої (психологічної) настанови та волі до гуманності впливати на олюднення (одухотворення) зовнішнього світу через розуміння ефективних форм взаємодії особистості та соціуму, а також, пошукові надійних способів гармонізації суперечливих людських світів: всезагального та власного. Аналізуються аксіологічні, онтологічні та гносеологічні прояви віри, яка тлумачиться як особлива ідеалізуюча діяльність, її категоріальний зв'язок із поміркованістю та волею, що є фундаментальними характеристиками людського буття. Автор прагне окреслити природу мудрого співіснування людей, розмежувати поняття віри та надії у контексті світоглядного знання, визнає духовною цінністю будь-яку форму морального імперативу, оскільки останній виступає як єдність особистісного світовідношення та суспільного очікування із наступним поміркованим волевиявленням у спільному культурно-антропологічному просторі. Здійснюється спроба через взаємопроникнення трансцендентного та екзистенціального світів з'ясувати способи впливу імперативного мислення на формування ціннісного підґрунтя людського буття, коли воно виявляється мудрим і надійним засобом продуктивного виходу із проблемних життєвих ситуацій.

Ключові слова: категоричний імператив, мудрість, духовна цінність, віра, надія, поміркованість, волевиявлення.

Постановка проблеми. Природа людини ґрунтується на можливості світоглядного знання інтеріоризуватися у людському світі через самосвідомість та доцільну діяльність. Життєва мудрість в осягненні дійсності виявляється і містифікованим, і, водночас, раціональним процесом гармонізації імперативного та креативного в людському бутті. Потреба в Абсолюті (за умови ототожнення цього образу-Поняття з Уявністю-Наявністю) цілком актуальною виглядає як з точки зору класичної науки, що керується логічно-вивідною системою суджень, так і філософії, що спирається на споглядально-особистісні знання про Життя-Буття. Істинність чи хибність сентенцій прямолінійно й однозначно не виявляється ні в межах існуючого конкретно-сущого, ні в межах здорового глузду. Теорією Абсолюту може бути тільки гіпотетична «запитальна екзистенція», а не теорія пізнання, позаяк, екзистенціали у філософії – це не особливі концепти картини світу, а світоглядно-вивірені (вистраждані) реалії, що торують життєвий шлях особистості та спільноти.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. В історії європейської філософії спостерігаємо різноманітні підходи до вирішення проблеми поєднання волі та розуму, що оптимізують способи досягнення людиною етапних цілей та мети всього її життя. Зокрема,

класичний раціоналістичний універсалізм поступається місцем емоції, уподобанню, смаку, пристрасті, які витворюють внутрішню структуру душі. Таке осягнення мудрого волевиявлення зумовлює прихильність до так званої аксіологічної традиції Епікура, Лукреція, Т. Гоббса, Дж. Локка, П. Гассенді, П. Гольбаха, Д. Г'юма, Л. Фейєрбаха, Б. Рассела, М. Шелера, яким протистоїть деонтологічна традиція, до якої дотичні стоїки, кініки, М. Лютер, І. Кант, О. Введенський та інші.

Відповідно до екзистенціально-персоналістичного тлумачення життєвої мудрості, вона виступає результатом творчої діяльності людини, що обумовлює толерантність стосовно носіїв інших (інколи – протилежних власним) світоглядних проєктів, поєднує раціоналізм та ірраціоналізм, долаючи суперечність між ними, гуманізує їх. Цей підхід розвивається екзистенціалізмом (Н. Аббаньяно, М. Гайдеггер, Ф. Достоєвський, А. Камю, С. К'єркегор, Г. Марсель, Ж.-П. Сартр, Л. Толстой, Л. Шестов, К. Ясперс) і персоналізмом (М. Бердяєв, О. Кульчицький, Е. Муньє, П. Тейяр де Шарден). Цікаво, що в річищі екзистенціально-персоналістичного підходу, ще за століття до висловлювань західноєвропейських і російських авторів, концепти поміркованості, моральності, сумління, волі в їх взаємодії через духовний імператив зустрічаємо в українській «філософії серця» (Г. Сковорода, П. Юркевич та інші).

Сучасні гуманітарії приділяють неабияку увагу проблемам одухотворення культурно-антропологічного простору. Пошук розумного (мудрого) компромісу між індивідуальними, груповими та загальнолюдьськими інтересами через систему визнаних приписів зустрічаємо у роботах етнологів, соціологів, культурологів, логіків, психологів, етиків, антропологів, як у світовій, так і у вітчизняній філософії. Яскравим свідченням є теоретико-світоглядні доробки Є. Андроса, І. Бондарчук, Г. Горак, А. Гусейнова, А. Єрмоленка, Е. Ільєнкова, Д. Карнегі, В. Малахова, М. Мамардашвілі, А. Осипова, М. Полані, М. Поповича, Е. Соловйова, В. Табачковського, Ч. Тейлора, Н. Хамітова, С. Хоружого, В. Шинкарука, Д. Шуровьєскі, О. Яценка та ін.

Перевішивши проблему життєвої мудрості із царини спекулятивної до етичної через пошук внутрішнього джерела духовності, надамо їй статус не науково-теоретичної, а особистісної.

Метою статті є окреслення життєвої мудрості через категоричний імператив. Її досягнення передбачає дослідження віри та надії у структурі духовності людини, визначення їх вольового потенціалу. Будемо намагатися віднайти способи ефективного впливу імперативного мислення на формування ціннісного підґрунтя людського буття, логічно вивести чи встановити закони істинного людського буття, шукати безцінні мотиви гуманності, що з необхідністю стимулюють до творчості, наснаги, духовності через мудре волевиявлення.

Виклад основного матеріалу. Проблема джерела та критерію істинності інтелектуального та морального діяння людини гостро постала у добу Просвітництва. Саме тоді осягнення сумління перетворюється у філософську рефлексію над вчинком, тобто виникає питання: як зробити, щоб світоглядне знання, в ідеалі, стало розумною, соціально спрямованою дією. Концепція моральної віри у трансцендентальній філософії Іммануїла Канта прислугується нашій теоретичній розвідці засадами віри та надії у контексті його категоричного імперативу (від латинського слова *imperativus* – владний): дій так, щоб максима твоєї волі могла стати моральним законом для всіх. Імператив постає як результат абстрактно-логічного мислення із теоретичними висновками, так і регуляція конкретно-практичної діяльності із принципами спілкування: поставивши Себе на місце Іншого, тим самим, визначиш ступінь духовності власної інтелектуальної та вольової дії.

Вочевидь, щирий християнин Іммануїл Кант констатує, що релігійна свідомість не здатна відповідати вимогам віри у бога, який би не обмежував свободу людини та її гідність. Звідси – протиставлення власної морально-теоретичної позиції фідеїстичній, конфлікт із сучасною і майбутньою теологією, а також із нерелігійними формами сліпої віри. Він звертає увагу на факт переважання віри у формах марновірства, «віросподівальних» громадських рухів, сліпої покори провідникам та проповідникам (як політичним, так і релігійним),

виступаючи під виглядом ірраціонального варіанту поміркованості. Віра фанатиків, блазнів, нігілістів, авторитаристів виключається як «Критикою чистого розуму», так і «Критикою практичного розуму», позаяк вони демонструють «надрозумність» обраних представників людського роду, а також забезпечують людині можливість утечі від морального рішення.

Критична філософія вперше надає вірі статусу достовірного знання. Це – не випадковість, а, радше, результат аналізу споглядальної свідомості, який І. Кант здійснює відповідно до принципів критицизму та трансцендентальності [4]. Віра виявляється ствердженням (виходячи із вимог моралі) метафізичних сутностей і є очевиднішою за будь-яке досвідне, експериментальне знання, позаяк «оприлюднює» цілісність та сенс цього феномену. Таким чином, вона визначається як одна із фундаментальних пізнавальних здібностей, що має свою специфіку та критерії світоглядного знання у формі надчуттєвості.

І. Кант зберігає категорію віри у своєму вченні і намагається встановити її нове філософське поцінування, відмінне від теологічного та психологічного. Він зазначав, що в основі його основних творів лежать три корінних питання: «Що я можу знати?» («Критика чистого розуму»), «Що я повинен робити?» («Критика практичного розуму») і «На що я можу сподіватися?» («Релігія в межах тільки розуму»). Третє із цих питань точно окреслює проблему віри, якою вона була усередині кантівської філософії. Автор концепції вчинив би послідовно, якби узагалі виключив поняття віри із свого вчення, а натомість ввів поняття надії. Остання відрізняється від першої тим, що вона не є внутрішнім одухотворенням, що передує дії і визначає вибір. Там, де надія стає джерелом практичних рішень, вона є сподіванням або сліпою впевненістю, незаконною підміною вірогідного знання. Надію можна виправдати, коли йдеться про розраду, але як спонукальна сила вчинку вона потребує обережного та критичного ставлення до себе.

Віра як умова індивідуального вибору псує чистоту морального мотиву. Якщо вона і має право на існування, то лише в якості втішливого умонастрою людини, яка вже прийняла рішення на свій страх і ризик. Потреба в справжній вірі виникає не в момент вибору, а після нього, коли постає питання, чи має шанси на успіх та максима поведінки, якою керувалися безумовно, тобто не думаючи про успіх. Кант відхиляє первинність віри стосовно морального рішення. Філософія Канта виявляє надзвичайний факт: обережний індивід і той, що сповідує релігійну віру, це, власне, – єдиний суб'єкт. Поміркованість перетворюється на марновірство усюди, де вона відчуває брак знання, звідси – нездатність ощадливо-обачної людини витримати власну свободу, малодушність і саморуйнацію, що здавна утворювали природне підґрунтя усілякої «богослужбової релігії».

Саме тут Кантові знадобилася категорія моральної віри – такий спосіб «самозабезпечення», переконаності, ствердження, освоєння тощо, який заздальгідь обумовлений практичним інтересом і не вступає у безнадійні та пусті спроби змагатися з теоретичним знанням [3, с. 317]. Проте важливим є те, що практична зацікавленість ніяк не має на меті вищезазначені бажання та схильності, устремління (нехай, найідеальніші) чи міркування користі. Все виглядає строго: практична обумовленість – незацікавлене моральне відношення у відповідності з уявленнями про свободу, отже – обов'язку та відповідальності. Кант називає цей тип цілепокладання вірою, якій не забороняється стверджувати розумово збагненні сутності, не претендуючи на теоретичну вірогідність, а виходячи із практичної необхідності.

Теоретично, це – лише віра, тобто з об'єктивної точки зору обмежене знання. Скажімо, переконаність в існуванні бога є не логічною, а моральною вірогідністю, позаяк спирається на суб'єктивні засади моральних переконань; людина навіть не може стверджувати: морально вірогідно, а лише: я переконана, щиро вірю, впевнена... Хоча за ступенем істинності віра знаходиться вище думки та вимислу, бо у трансцендентальному вимірі наявність розуму – то є занадто мало, а знання – забагато. Водночас, моральність вказує на високий рівень вірогідності у практичному вимірі та достовірності у логічному; віра у бога та потойбічний світ так переплелися з моральними переконаннями, що особистість не

переймається небезпекою втратити їх, не боїться залишитися без віри. Тож, щоб пояснити не випадковий характер моральної віри, Кант порівнює її з іншими різновидами.

Прагматична віра досить випадкова. Вона потрібна, щоб діяти певним чином у ситуаціях, коли існує обмаль знань, але реагувати, приймати рішення чи діяти інтуїтивно необхідно. Вона характеризується недостатністю об'єктивних доказів, але і в суб'єктивній царині вона безсила: повністю залежить від зовнішніх обставин. Доктринальна віра характеризується більш високим рівнем вірогідності. Її породжує прагнення збагнути сенс та мету Всесвіту. Слово «віра» у таких випадках є водночас виразом сором'язливості в об'єктивному значенні та твердої впевненості в суб'єктивному. Відрізняючись мірою ймовірності її вищезазначені види виступають особистим надбанням – особистою впевненістю. Це – не спекулятивне знання, володіння ним вимагає участі власних уявлень та переконань: у першому випадку суб'єктивні засади занадто ефемерні та руйнуються під впливом нового знання, в іншому – суб'єктивний вплив суттєвіший: чим сильніший він, тим слабший вплив об'єктивних чи-то фатальних причин. Проте навіть доктринальна віра містить щось хитке, нестабільне; інколи спекулятивні труднощі віддаляють нас від неї, змушуючи повернутися через нереалізованість матеріальних чи духовних потреб.

Призначення обох типів віри ідентичне: цей перехід абстрактного знання визначається певною або глобальною недостатністю в інструментально-практичну царину. При цьому недостатність знання поступається готовій суб'єктивній системі принципів, що, начебто, доповнює та утворює потрібні знання. Але ствердження доктринальної віри можуть бути зруйновані (хоча й не так легко як у випадку прагматичної віри). Принципово інший ступінь вірогідності має моральна віра. Кант демонструє як прості спекуляції, байдужі доказовому знанню, які перетворюються законодавчою силою практичного розуму із засад свободи у безумовні цілепокладання моральної віри, що відповідно до назви не можуть містити ніяких індивідуальних бажань та принципів. Здоровий глузд ототожнюється із моральною свідомістю.

Моральна віра не є знанням досвідним чи теоретичною спекуляцією, тобто не намагається нічого екзистенційно довести, нав'язати об'єктивність власного дослідження; водночас предмет, представлений нею, видається за безумовний, безсумнівний. Він не містить ніяких суб'єктивних чинників, а тільки чисту моральну свідомість, породжену міркуваннями свободи та обов'язку. Тому Кант називає моральну віру вільною (але не довільною чи свавільною!) Моральна віра апелює до людини як вільної істоти, здатної використати свою свободу в інтересах людини як особистості. У царині моральної віри людина «випадає» із природного простору і потрапляє у царство необхідного – свободи. Моральна максима вимагає від неї обмеження для того, щоб знову й знову стверджувати себе як вільну розумну істоту – вона вимагає не зовнішнього примусу, а самовимушення, переконаності.

Тож, моральна віра, безумовно, посилається на абсолютні речі, які існують тому, що існує моральна свідомість: свобода, душа, бог як абсолютно досконала свята істота, як недосяжний ідеал прагнень та моральних зусиль людини. Вона має такий рівень вірогідності, що не може містити ніяких передумов істинності та надії, визначається саме моральною свідомістю, практичним розумом, тому заслужено може називатися розумною вірою. Але це – інтимно-особистісні знання, власна переконаність, досягнуті індивідуальними зусиллями та завершеною дією, що логічно та історично витікає із цієї переконаності. За Кантом, один лише добрий намір не є моральним, навіть є аморальним, якщо із нього не народиться вчинок [3].

Таким чином доводиться можливість віри бути не позадосвідною сутністю, а самоаналізом на межі досвідного пізнання. Це – гранична норма позитивності знання. Висновки обумовлені вже не методологією, а специфікою гуманітарного знання та націленості філософської рефлексії, яка переймається проблемою віри та розуму стосовно природного і культурно-антропологічного простору. Онтологічною засадою виступає моральна віра. Вона – єдина гарантія того, що не може гарантуватися а ргіогі, перетворює теоретичну недосконалість у морально-етичну вірогідність, у якій знання стає розумінням.

Просвітницький пафос відмежування релігії від марновірства закладає підґрунтя для знищення релігії як форми суспільної свідомості: причина і наслідок не мають логічного зв'язку, каузальність має місце лише у досвіді, будь-що може бути причиною всього: суміжність у часі та просторі, первинність у часі тощо. Детермінізм вимагає вивчення природи віри та нового тлумачення її присутності у науковому пізнанні.

Подібним ставленням до віри як моральної чесноти закладаються підвалини утилітаризму. Теорія соціального схвалення вчинків особистості не зовсім адекватно була сприйнята симпатиками: застереження залишилися непоміченими у споживацькому прагненні віднайти один для всіх «рецепт успіху». Водночас, мало місце сподівання, що духовні почуття у контексті асоціативності будуть сприйняті виключно як наснажлива віротворча діяльність суб'єктивного духу по перетворенню загальнолюдських цінностей у власні переконання.

Аналіз успіхів природознавства та критика догматичної метафізики визнаному фахівцеві з питань духовності німецькому філософу Іммануїлові Канту дозволяють стверджувати: емпіризм та раціоналізм не можуть слугувати міцними методологічними засадами для досвідної науки. Необхідно встановити можливості отримання істинного життєвого знання, знайти всезагальні й необхідні його засади. Але також гостро постало питання про знання позадосвідне – трансцендентальне – як бути із критерієм істини у царині тотальної неочевидності? Чи можливе таке знання з точки зору наукової методології? Адже йдеться про значущість людського існування – про сенс життя, душу, божественне буття, благо, натхнення. Кант вирішує ці фундаментальні проблеми не у межах старої методології – догматично і скептично, а з принципово нових позицій. Новий метод він називає критичним, позаяк його сутність полягає в оберненості рефлектуючого розуму не тільки на предмет поза його межами, але й на самого себе, на власні закономірності, стосовно методології досвіду чи-то питань метафізики.

Необхідно з'ясувати, як Кант розуміє трансцендентну видимість, яка неминуче постає перед розумом у момент його виходу за межі досвіду. Саме останній обумовлює звертання до феномену віри. Вона як моральне (тобто те, що має інтелектуально-вольову природу) начало, підкоряє трансцендентальну видимість, підносячи проблему із теоретично-незацікавленого аспекту в сенсозначущий, практичний. Тим самим виникає принципово нове розуміння очевидності, істинності, де людина мусить співвідносити свої суб'єктивні інтереси, орієнтири із соціальним контекстом потреб, цінностей. На відміну від форм почуттєвості та здорового глузду, що панують у межах досвіду, розум – принципово інший аспект діяльності усвідомлення. Це – здатність мислити універсальні загальнолюдські поняття, що не мають аналогів у досвіді. Це – поняття вищих стосунків, цілей, світобудови, сутності людського існування, сенсу життя, природи конечності та нескінченності. Розум націлений на пошук безумовного, тобто принципів.

Тож, щоб виокремити знання у струнку систему, відповідно до принципів вимог цієї форми суспільної діяльності, рефлектуюча свідомість звертається до позадосвідної метафізичної реальності. З точки зору методології наукового знання остання не має позитивного змісту. Проте розум повсякчас прагне зробити метафізику цариною досвіду. На такому шляху розум не може радикальним чином досягнути істини та перебуває у «ланцюгах» зовнішніх феноменів. У цьому полягає його трагедія: намагаючись усвідомити та зрозуміти, яке саме знання треба вмістити у певну структуру буття, картину світу, він наштовхується на порожні поняття, химери, з точки зору завдань науки та наукової методології.

З теоретичних позицій примиритися з цим неможливо, але Кант наполягає на можливості уникнути, здавалося б, непереборного стану через формування принципово іншої настанови рефлексії: чесно відмовитися від надзусиль розуму. Натомість збагнути метафізичні предмети як предмети досвіду, відхилити претензії раціоналістичної манери пізнання об'єктів, іншими словами, мужньо визнати теоретичну нездатність розуму в цих

питаннях. Відтак, філософська рефлексія повстане над ситуацією, роблячи її цариною драматичних особистих колізій. Подібна настанова уможливується у разі особливого ставлення до процесу пізнання: якщо такі стосунки ініційовані прагненням до боротьби з очевидністю та знанням «за будь-яку ціну», – розмежування неможливе, а помилки неминучі. Якщо ж сенс пізнання полягає у копійкій дослідницькій роботі, передовсім, внутрішніх умов пізнання, ця метаморфоза теоретичного розуму може розглядатися із деякою мірою самоіронії. Нам видається, що критичний метод створює у такому контексті величезні можливості – завдяки йому вдалося зробити ризиковані висновки про суперечливу природу життєвої мудрості у вимірах раціонально-детерміністичного змісту та ірраціонально-екзистенціальної форми: трансцендентальна очевидність її незнищенна і закономірна з точки зору націленості людського пізнання, призначення.

Кант демонструє у своєму вченні про антиномії чистого розуму випадковість теоретичних висновків розуму про абсолютні сутності. Це відбувається тому, що за мету обирається об'єктивна категорична сентенція, у той час як однозначність можлива лише за обставини вмотивованості (суб'єктивності) питання. Але залежність істини від чогось обумовленого ніяк не відповідає чисто теоретичній програмі очевидності та однозначності. Антиномії показують, що у царині межових значень питання про існування та сенс буття людини повинні бути вмотивовані. Ілюзія незацікавленості обертається випадковістю відповіді. Обидві настанови (як теза, що утворює основи моралі та релігії, так і антитеза) однаково переконливі й теоретично обґрунтовані. У той час, як за кожною настановою – конкретна практична зацікавленість (на що існує безліч причин, бажань, благородних цілей на кшталт ідеї всезагального блага чи досягнення всезагального щастя), суперечність в тому, що обидві, не дивлячись на видиму сутнісну протилежність абсолютно подібні у націленості на об'єктивність знання.

Опікуватися проблемою «Що я повинен робити?» правомірно лише за умов переконливої відповіді на питання «Що я можу знати?», позаяк без розуміння меж вірогідного знання неможливо оцінити значення безумовності морального вибору. Ще серйозніша помилка – перетворення відповіді на питання «На що я можу сподіватися?» в умову для вирішення проблеми «Що я повинен робити?», тобто спроба передумовити віру обов'язкові. На нашу думку, це – вирішальний пункт кантівського розуміння мудрості: об'єкт віри не може бути за визначенням об'єктом розрахунку. У практичній дії людина зобов'язана цілком поклатися на самосвідомість, відчуття і розуміння морального закону в собі, сумління.

У подальшій долі віротворчих сподівань у бік пошуку життєвої мудрості помітну роль відіграла концепція онтологічного гносеологізму російського неокантіанця Олександра Введенського. Його вчення про моральну віру та інтерпретацію ним кантівського віровчення ґрунтується на відтворенні засад критицизму стосовно метафізичної проблематики, розвитку і доповненні їх власними теоретико-світоглядними розвідками («логіцизм»): самобутнє осмислення природи метафізичного осягнення – моральної віри, критика догматичної метафізики в її різноманітних формах, дослідження конкретних проблем метафізичного змісту. Для того, щоб позначити царину доказового наукового знання і розмежувати її із тією, що не підлягає відображенню в абсолютно-об'єктивних термінах, він доповнює кантівський критичний принцип логіцизмом, звертаючись до закону суперечності всього сущого.

У царині знань суперечності неможливі. Але мислення репрезентує й неочевидні конфлікти душі і розуму, які неможливо уявити, але з легкістю можна помислити. Їх відносять до царини знань тільки за наявності доказів несуперечності, що нереально, оскільки доказ складається із узагальнень, спричинених взаємодією протилежностей. Тож, докази доречні лише у співставленні з нашими уявленнями про буття, а не відносно істинного буття у собі. Метафізичне (непідвладне логіці, суперечливе справжнє буття) не може розглядатися як знання, містити науково доведені положення, а тільки як віра в істинність наших припущень.

Олександр Введенський, подібно Кантові, відносить до віри взагалі весь «залишок» уявного, підвладного логіці: «Логіці доводиться акцентувати на фактові переживання нами суджень та умовисновків; але це – лише те ж саме, що й фізиці доводиться вказувати на переживання нами світлових, звукових і теплових відчуттів. Ні в тому, ні в іншому випадку немає необхідності в психології, щоб переконатися в існуванні цих фактів, і не виникає найменшої залежності від неї. Точно так же логіці доводиться посилатися на те, що ми спроможні мислити (тобто, переживати різноманітні судження та умовисновки) про те, чого не уявляємо собі та й не в змозі уявити...» [1]. Це необхідно для строгого розмежування наукового і позанукового знання та убезпечення від маніпуляції метафізичними невивідними «істинами» у будь-яких інтересах. Все, що міститься у «залишкові» з точки зору науки принципово невірогідне, бо метафізичні гіпотези ні за яких обставин не можуть перейти у знання. Адже досвід, яким вони послуговуються, використовується лише у царині уявного – іманентного буття, тобто ґрунтується на логічних законах. Між тим усередині «метафізичного залишку» можна визначити різні щаблі істинності, хоча й отримані іншими засобами.

Примітно, що раціоналістично налаштований неокантіанець Введенський зазначає, що на шляху збільшення знань та усвідомлення його меж не може бути місця ніяким ворожим сутичкам між знанням та вірою. Протистояння виникає тоді, коли знання претендує на захоплення позицій, належних вірі, тобто, коли царина віри вважається тимчасово існуючою, а віра – невіглаством, неповноцінним знанням чи просто абсурдом. Критицизм вперше показав, що віра та знання можуть не вступати у суперечність тоді, як тотальна віра принципово не зводиться до логіко-теоретичних знань. Цим і відрізняється догматична позиція від критичної. Догматизм розповсюджує свій вплив на досвід (коли недостатність знань підміняється на певний час вірою) та на позадосвідну царину; критицизм вказує на принципову проблематичність вірогідного теоретичного знання, коли йдеться про царину трансцендентного.

Таким чином, вперше до віри звертається власне сумлінне знання, ставши цивілізованим, усвідомивши свої межі, воно залишає місце непізнаванному. Але критична філософія, строго обмеживши простір знання від простору віри, ніяк не принижує значення цього метафізичного залишку для знання загалом. Життєва мудрість також утворює особливе світоглядне знання, яке повноцінно входить у склад особистісних та соціальних принципів: неможливо обійтися без певних гіпотез стосовно питань свободи волі, буття Бога, безсмертя душі тощо.

Олександр Введенський, акцентуючи на різниці знання та віри, по суті, логічної та метафізичної істини, говорить про розмаїття вмотивованості останньої. Якщо знання керується тільки правилами логіки і надбанням досвіду, то мотиви віри завжди різноманітні й індивідуальні. Вони можуть набути релігійного, морального, естетичного, соціального, індивідуально-психологічного гатунку: філософія повинна вивчати не те, чи існує Бог, абсолютна свобода, філософський камінь, вічний двигун і людське безсмертя, а поєднання у нашій свідомості різновекторних постулатів (як на наш погляд) стосовно цих речей та чим вони обумовлені; вона не повинна плутати мотиви віри та мотиви розуму. Метафізика, що претендує на статус знання, не має жодного шансу правильно зрозуміти власні мотиви: міцність і непохитність своєї впевненості в істинності провідних думок вона вважає не тільки психологічною властивістю, але й помилково сприймає її як властивість знання. Неокантіанець небезпідставно (з огляду на розповсюдженість недолугої життєвої позиції опертя людиною лише на власний досвід) наголошує, що ми не маємо права свавільно входити в царину віри, забувши про всезагальні закономірності пізнання, задекларувавши її принципи як теоретичні, а умоспоглядальні та умовивідні істини як доведене знання.

Висновки. Людські стосунки наповнені неусвідомленими бажаннями, неочевидними образами чи хиткими переконаннями. Ірраціональне відношення, відчуття впевненості чи непевності, є підґрунтям людського спілкування. Суперечливість сутнісного та суцього в Собі змушує людину шукати порятунку у безумовній цінності Іншого, прагнучи до цілокупності. Очевидно, владні та власні приписи можуть визрівати лише через єдність

запитально-екзистенціальних ситуацій ідеологем та особистісного вибору, не обмежуючись рефlekсами співжиття і рефlekсією співіснування. Позаяк, імперативи – це не особливі життєві аксіоми, а вистраждані реалії, що ідентифікують задуми та наміри на предмет їх морально-етичної цінності й пізнавально-логічної досконалості.

Віра у справжність Моїх почуттів, істинність знань і дій, заснованих на них і наповнюють індивідуальний життєвий шлях сенсом. Життя – унікальне і безцінне за формою, тому й прагнемо зробити його ідеальним за змістом. Духовність стає основним мотивом мислячої та відповідальної істоти для мудрого співіснування з усіма можливими світами. Спроби людини засвідчити вірність гуманному способу світовідношення і можливість це довести власним прикладом в історії цивілізації виявляються у бажанні сформулювати такий надійний світоглядний постулат, що створить логічні умови невичерпності життєвих сил, стане дієвим моральним принципом насаги. Адже особистісна реальність втаємниченого, божественного, сакрального, одухотвореного, містичного, ірраціонального дійства під назвою «життя» повсякчас «вислизає» від будь-якої технологічності, фіксованості, прогнозованості й об'єктивації, тобто від будь-яких спроб безособового реестру світу. Формальне пізнання ігнорує найсуттєвіше – воно залишає носія знань поза вартісною (сенсозначущою) межею. Тому тільки життєва мудрість у вимірах внутрішньо здобутих принципів поміркованості, стриманості, толерантності здатна уникнути схематичного, позбавленого таїнства, засилля зовнішніх приписів у вимірах канонів, заповідей, гномів, догм тощо.

Дійсно, якщо граничні засади нашого світу ототожнюються із межею втілення прожектів чи авантюр, заснованих на фізичному ствердженні власного існування у світі, то на нас чекає лише логічна безвихідь та онтологічна самота. Сенс буття не стільки конструюється, як спирається на віру й надію щодо уможливлення ідеалів Добра, Істини і Краси. Відтак, він має єдину нагоду бути матеріалізованим через вірність Вірі, Надії та Любові та їх Матері – Софії. Насправді, людина потребує не тих істин, що прислужуються їй, а тих, яким би вона могла завдячувати як істинній опорі у цьому поруху душі до себе і, насамкінець, до світу. Тож, світоглядна культура як особистості, так і спільноти формується випробуванням сили людського духу через міру відповідальності за встановлення межі індивідуального та колективного інтересу, що виявляється надійним принципом гармонізації особистих, групових та загальнолюдських цінностей у вигляді мудрої інтеграції – людського буття.

Список використаної літератури

1. Введенский Александр. Логика как часть теории познания / Александр Введенский // Логика как часть теории познания. Третье издание. – Петроград, 1917 / [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://minervium.com/logic/Vvedenskij-Logika-kak-chast-teorii-poznaniya.html>
2. Гусейнов А. А. , Иррлиц Г. Г. Краткая история этики / А. А. Гусейнов, Г. Г. Иррлиц. – М.: Мысль, 1987. – 589 с.
3. Кант Иммануил. Критика практического разума / Иммануил Кант // Сочинения. – Т.4. Ч.1. – М.: Мысль, 1965. – 423 с.
4. Кант Иммануил. Критика чистого разума / Иммануил Кант. – Симферополь: Реноме, 1998. – 461 с.
5. Хоружий С. С. О старом и новом / Хоружий С. С. – СПб: Алетейя, 2000. – 477 с.

Одержано редакцією 23.09.2014
Прийнято до публікації 14.12.2014

Аннотація. *Киселица С. В. Категорический императив в измерениях жизненной мудрости.* Стаття присвячена встановленню можливостей внутрішньої (психологічної) установки і волі к гуманності очеловечить (одухотворить) зовнішній світ через розуміння ефективних форм взаємодії особистості і соціума, а також пошуку надійних способів гармонізації людського світу і світу людини. Аналізуються онтологічні і гносеологічні прояви віри, яка трактується як особлива ідеалізуюча діяльність, і її категоріальна зв'язь з благорозум'ям і волею, які є фундаментальними характеристиками людського буття. Автор прагне окреслити природу мудрого існування людей, розмежувати поняття віри і надії в контексті

мировоззренческого знания, признаёт духовной ценностью любую форму морального императива, поскольку последний выступает как единство личностно значимого мироотношения и общественного ожидания с последующим благоразумным волеизъявлением в общем культурно-антропологическом пространстве. Осуществляется попытка путем исследования взаимопроникновения трансцендентного и экзистенциального миров определить способы влияния императивного мышления на формирование ценностного фундамента человеческого бытия, когда оно оказывается мудрым и надёжным средством выхода из проблемных жизненных ситуаций.

Ключевые слова: категорический императив, мудрость, духовная ценность, вера, надежда, благоразумие, волеизъявление.

Summary. *Kyselytsia S. V. Categorical imperative in measuring of vital wisdom.* The article is dedicated to establishment of possibilities of internal (psychological) indoor and the will to humanity humanize (spiritualize) the outside world through the understanding of effective forms of interaction between the individual and the society, and the search for reliable ways to harmonize the human world and the world of human. The author analyzes the ontological and epistemological manifestations of belief which is interpreted as a special idealizing activity, and its categorical relationship with prudence and will, which are the fundamental characteristics of human existence. The author aspires to clarify the nature of wise coexistence of people, to separate the notion of belief and hope, regards as spiritual any form of moral imperative, because the last comes forward as unity of personally meaningful outlook and public expectations with subsequent prudent will in the cultural and anthropological space. The article is an attempt to designate semantic status of belief and hope in Kantianism and neo-Kantianism. The study of transcendent and existential worlds allows us to identify the ways of imperative thinking influence on the formation of human existence value foundation when it appears wise and reliable mean of productive exit from the problematic situations in life.

Key words: categorical imperative, wisdom, spirituality, belief, hope, prudence, expression.

УДК 141.3

С. Р. Гасвська

ЛЮДИНА В ПАРАДИГМІ «СИМВОЛІЧНИХ ФОРМ» Е. КАСІРЕРА

Стаття присвячена проблемі тлумачення людини крізь призму філософії символічних форм Е. Касірера та розкриттю евристичності такого підходу в контексті сучасних цивілізаційних процесів, що ведуть до втрати значущості базових людських характеристик – цілісності, духовності. Філософія символічних форм Е. Касірера тлумачиться як своєрідна «морфологія» духу. Е. Касіреер розглядає свій спосіб дослідження як феноменологічний (в гегелівському тлумаченні), намагаючись досягнути розвиток форм культури і взагалі духовного не «ззовні», а «зсередини», виходячи із символізації як фундаментальної потреби людини, тому будь-яка людська діяльність має символічний характер, а будь-який свідомий досвід є досвід, що досягається символічно. З точки зору мислителя, зрозуміти культуру означає зрозуміти сутність людини, а філософія символічних форм стає філософією людини. Філософія символічних форм як філософська антропологія прагне виявити ідею людини і подолати розпорошеність наук про людину, і як теорія творення культурних світів, за допомогою символічних конструктів вирішує визначальну проблему в дусі кантівської візії – як можлива культура взагалі. І, що важливо в сучасних цивілізаційних процесах з їх «натуралізацією» та «знеособленням» людини, висуває на перше місце проблему збереження людської особистості (людяності).

Ключові слова: суб'єкт культури, символ, цілісність, символічна природа людини, смислотворчість, символічне мислення

Постановка проблеми. Людину як духовну істоту традиційно розглядають як творця особливої, ціннісно-сислової реальності, і дослідження цієї реальності пов'язують з поняттям символу. Символотворчість як сутнісна риса людини протистоїть її «натуралізації», редукціонізму та знеособленню людини в сучасному світі.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Е. Касірера називають «піонером філософії символізму» і останнім з німецьких гуманістів (С. Лангер). Найфундаментальнішим

дослідженням філософії Е. Касірера є праці К. Свасьяна, де розкриваються джерела, творча генеза та самотність системи мислителя в контексті західноєвропейської традиції. А також слід назвати праці О. Ф. Лосева, Ю. М. Лотмана, А. С. Богомолова, В. С. Біблера, в яких розглядаються проблеми, дотичні до позиції філософа. Зокрема, природа і особливості символічного мислення в просторі буття культури та універсальність символічної свідомості. Е. Касірер вважає символ ключем до розуміння природи людини, що допомагає досягнути її трансцендентність та відкритість до світу, долаючи новий «натуралізм» в антропології й окреслити людину як цілісну істоту. Саме ці проблеми досліджуються такими сучасними вченими як Г. С. Вдовіна, В. В. Бичков, Ф. І. Гіренко, А. А. Гусейнов, К. М. Долгов, С. С. Хоружий, Е. Ю. Соловйов.

Метою дослідження є виявлення евристичного потенціалу методології «символічних форм» Е. Касірера в осмисленні людини як трансцендуючої, творчої істоти, відкритої до нового і співпричетної до всього поля культурного буття людства.

Виклад основного матеріалу. Філософія Ернеста Касірера не тільки складна, відкрита усьому масиву історико-філософської спадщини, принизана її мислинневими пошуками, але й мало розроблена в нашій літературі. Актуальність звернення до цієї системи розкривається, коли ми фіксуємо її появу в епоху поширення ірраціоналізму, і саме тоді мислитель свідомо протистоїть знеціненню «великої філософії філософів», ставлячи сакраментальне кантівське питання: «Як можлива культура?» (культура можлива як система символічних форм – обґрунтовує вчений). Філософ пройшов шлях від методології пізнання в кантіанському дусі («Пізнання і дійсність», 1919) до феноменології культури («Мова і міф», 1925), яка в першу чергу тісно пов'язана з неоплатонізмом, де символи – це образи, ейдоси, які є способами опанування світом чуттєвого досвіду, і пізнання здійснюється не тільки через науку, а й через мову, міф, мистецтво і релігію. О. Ф. Лосев називає Е. Касірера першим дослідником, що розвинув теорію платонівських ідей в сучасних умовах, що особливо вплинуло на його аналіз мови і міфу, й визначило його концепцію символу [7, с. 342]. Важлива і роль філософії німецького романтизму (Ф. Шлегель, Ф. Новаліс) з її панестетизмом, домінуванням художнього світобачення, єдності людини і космосу, ідей органічності та індивідуалізму, а також її поняттям «внутрішньої форми», що надає єдність, цілісність багатоманітності відчуттів. Тому художник – це той, хто відкриває цю форму (міру), яка існує і є дією щодо будь-яких частин, і складає своєрідну універсальну граматику (тотожну для всіх мов, як у Гумбольдта). Таким чином кантівський критицизм був трансформований у критику культури, де на відміну від німецького філософа, мова, міф, релігія, мистецтво, визначають культуру не меншою мірою, ніж наука, а філософія зі «служниці науки» має стати «служницею культури». Е. Касірер цитує думку А. Швейцера в роботі «Есе про людину»: «Філософія є путівником і стражем розуму, вона повинна готувати нас до боротьби за ідеали, що лежать в основі культури» [3, с. 42]. А нести вахту означає шукати людину, яка є основою культури. Філософ має опанувати не тільки логікою і правилами мислення, а й ейдетикою, правилами мудрого споглядання.

Йдучи за Ф. Шеллінгом («Система трансцендентального ідеалізму»), для якого ідея організму стала конститутивним принципом пояснення світу, і який є основою людського передчуття власної сутнісної цілісності, Ернест Касірер створює власну концепцію символічного, яка є ключем до розуміння інтелектуального життя людини, адже символ і значення створюють світ людського, а людина як «animal symbolicum», конструє світ у символічних образах. Тому, з точки зору мислителя, зрозуміти культуру означає зрозуміти сутність людини, а філософія символічних форм стає філософією людини. Філософія символічних форм стає філософською антропологією, яка прагне виявити ідею людини і подолати розпорошеність наук про людину, і як теорія творення культурних світів, з допомогою символічних конструктів вирішує визначальну проблему в дусі кантівської візії – як можлива культура – через символічну здатність свідомості. Адже заданість даного в мисленні – це те, що воно має створити як власний предмет, це кантівська традиція. Тому центральною проблемою є ідея суб'єктивності, яка формує світ

культури, що постає як проблема виявлення єдності в розмаїтті, проблема буттяючого, що розглядає світ існуючого як проблему.

Символи чи «символічні форми» – це апіорні структури, завдяки яким певний духовно-смысловий зміст пов'язується з конкретним чуттєвим знаком і внутрішньо приписується цьому знакові [6, с. 87].

Символічні форми втілюють базові властивості духу (згідно з Кантом) – апіоризм, синтезувальність, структурування. Проблема символу як єдності змісту і форми – це і проблема, як він стає дійсністю в процесі культуротворення, де смисл розкривається в структуруванні, упорядкуванні символічних форм. Для Е. Касіра, символічні форми – це різні способи самооб'єктивації духу, вони є не щось приховане (як у Гуссерля), не є відкриттям реальності, а вони і є сама реальність [1, с. 212].

Е. Касірер розглядає свій спосіб дослідження як феноменологічний (в гегелівському тлумаченні), намагаючись досягнути розвиток форм культури і взагалі духовного не «ззовні», а «зсередини», виходячи із символізації як фундаментальної потреби людини, тому будь-яка людська діяльність має символічний характер, а будь-який свідомий досвід є досвід, що досягається символічно. І, як стверджує послідовниця вченого С. Лангер, мова чи мистецтво є так само природні людині, як дихання, як спів у птахів. Символ характеризується як чуттєве втілення смислу, він завжди феноменологічний, а можливість самих символічних форм висновується із загальної трансцендентальної символічної функції свідомості, як базової.

Символ завжди є символом чогось і в кінцевому рахунку виступає суб'єктом, принципом формотворення і створення культурної реальності, тому, над, мовні форми тлумачаться як сама реальність, адже поза мовою немає мислення, мова формує саму думку як реальність, так само можна сказати і про міф, мистецтво чи релігію. Отже, символізм як сутнісна риса людського мислення ідентичний формотворчій здатності, є конструктивною функцією структурування досвіду. Тому поняття розуму, згідно з Е. Касірером, не відповідає багатоманітності форм культурного життя людини (і тому людину розумну заміняє людина символотворча).

Концепцію Е. Касіра вважають однією з найвагоміших в осмисленні феномену культури у філософії ХХ ст., адже вона розкриває граматику культури. Тобто, щоб зрозуміти культуру (культурні форми як автономні, без редукції), необхідно змінити сам підхід. Наприклад, зрозуміти міф означає опанувати основними категоріями граматики міфу, без чого він залишається лише вигадкою, а не культурологічним досвідом, що здійснюється як дешифрування смислів. Міф – це символ, що ожив, він володіє повнотою втілення і вираження, і є завжди особистісним, тотожність символу і міфу є особистість (О. Ф. Лосев). Міф рухомий, він говорить про події, які розвиваються і зникають, тому міф є історія, а історичність завжди особистісна, а особистість існує лише в часі, в історії. Тому міф завжди є особистісною реальністю, її образом, досягнутим через особистісне переживання часовості предметів і явищ. Сама історія як історія є самоусвідомленням фактів, таким чином виражає себе, і тоді історія стає образом (ликом) особистості, тобто міфом. Стає в словах даною особистісною історією [7, с. 226].

Міф як універсальна мова культури є прилученням до загальнолюдських базових цінностей, перший спосіб ідентифікації індивідуального Я з деяким універсальним символічним Я міфічного героя. Моделюючи реальність міфологічна свідомість подає її як справжню істинну реальність, є виявленням сутності подій в соціумі і звертаючись до цієї вищої (справжньої) реальності, життя набуває сенсу. Сама структура символу спрямована на те, щоб занурити кожне окремішне явище в стихію «першопочатків» буття і надати через це явищу цілісний образ світу (С. С. Аверінцев), символізм є спосіб побудови цілісної картини світу, де значення речі не в її безпосередній функції, а в місці загалом.

Е. Касірер вбачає унікальність світобачення первісної людини у глибокому переконанні, яке розрізняє, розпізнає природні речі і явища, в наявності фундаментальної всеєдності життя, яка пов'язує всю багатоманітність одиничних форм. Смыслова картина

дійсності подає не світ сам по собі, а в його значенні для людини, тоді як філософська рефлексія спрямована на виявлення автентичної суб'єктивності та адекватних їй умов людського буття, актів її сутнісного самовизначення, суб'єктивного саморозуміння, світоусвідомлення. І дозволяє через досягнення онтології людського існування осмислити єдність людського буття в розмаїтті його проявів.

Таким чином, міф, мова, релігія, мистецтво осягаються іманентно, в процесі експлікації законів їх структурування [8, с. 226]. А розуміння феномена культури пов'язано з аналізом різноманітних культурних форм в генетичному і структурно-типологічному аспектах. Але аналітичний підхід потребує осягнення єдності культурної реальності в цілісному баченні (ейдосі), а інакше, осягнення зводиться до рубрикації артефактів без їх внутрішнього осмислення, що при бездоганному апараті може привести до втрати предметності, втрати самої культури як реальності. Це, за аналогією, можна розглядати як ствердження стандартів науковості щодо природи, яке привело до дегуманізації світу природи, тому самі стандарти мають бути витлумачені культурологічно (до чого й прямував Е. Гуссерль). Тому визначальним є те, що Е. Касіер виходить з розуміння культури як єдиного організму, який розкриває шлях людського самопізнання і самозвільнення в його злетах і падіннях.

Культура в цілому не просто сукупність частин і форм, але й організація цих елементів, це єдність, що передує частинам і надає їм смисл та виправдання. Без цієї єдності культура приречена на розпад на автономії: науку, мистецтво, релігію, міф, що супроводжується відчуженням, в першу чергу, між ними самими. Тому культура потребує цього інтегруючого початку, яким виступає сама суб'єктивність, людськість, що пронизує всі артефакти. Культура за сутністю – це людина в усьому її потенціалі, є культивуванням людськості, оформленням матеріалу до досягнення художнього втілення, образу (давнє – форма надає буття речам), лику людського, пошук якого є суть культуротворення. Людина творить себе, створюючи культуру – чи створює вона аналітичну геометрію, політичну економію чи періодичну таблицю елементів, створюючи при цьому риси людського образу. Людина не просто пізнає речі, а надає можливість речам виявитися, розкритися, тим самим завершує творення природне, а отже є художником, митцем, не за професією, а по самій своїй суті.

Якщо критика культури (в кантівському дусі) постає проясненням суб'єкта культури, то проблема, що є людина постає як проблема як можлива людина, і є особливо актуальною в наш час прогресу знань і втрати смислів, кризи самопізнання людини. Слід згадати, що Е. Касіер в полеміці з М. Гайдеггером (Давос, 1929) протиставив «закинутості» людського буття в світі людське життя в культурі, культурою і для культури. А символічні форми – «не різні способи, що відкривають духу дещо в собі дійсне, а є шляхи самоодкровення духу; а зрозуміти мистецтво і мову, міф і пізнання в такому сенсі означає виявити в них спільну проблему, яка приводить до загальної філософії гуманітарних наук» [5, с. 28].

Такою проблемою є символізм і природа символічного мислення, і саме з цієї точки зору, міф, мистецтво, мова, наука виступають «карбувальниками» буття, де в людському присутня, виявлена сама суть буття.

Специфіку людського знання Е. Касіер вбачає в розрізненні між знаком і символом, який не зводиться до знаку і належить світу лише людських значень. Якщо знак подає поняття, об'єктивне значення, то символ передає життєве, суб'єктивне значення, володіє суб'єктивною динамікою, яка впливає на самосвідомість індивіда, діючи як реалізатор і трансформатор духовної енергії, підносячи чуттєві враження на рівень духовного [8, с. 232]. Тому, над, кодекс Юстиніана – це не тільки сукупність правил і норм, що регулюють соціальні відносини, а як вияв культури подає певним чином організовану свідомість, зрозуміти яку можливо лише з'ясувавши цілісно-смыслову структуру даної культури, або систему кодів, згідно з якими свідомість виробляє власні значення і смисли. Символізм виступає конституюванням свідомості культури, культурної реальності, а правила і норми, що задаються культурою, утворюють глибинну структуру самоздійснення суб'єкта культури, виступають моделями створення реальності, значущої для нього. Смыслова реконструкція як основа розуміння тієї чи іншої культури, обумовлена семантичним потенціалом людського

мислення, коли світ значень опосередковує людське відношення до предмета і його розуміння. Ціннісно-смилова реальність предмета визначається його включеністю в цілісність певної культури і виступає його об'єктивним смислом.

Семантичні схеми культурного мислення є формами самоорганізації життєдіяльності суб'єкта, тому породжують проблему неперекладності. Символ розглядається не тільки як знак, який позначає дещо інше, ніж є він сам, але виступає як частина цього іншого. Особливо це виявляється в межах міфологічної культури, де знак, символ, слово не просто подають річ чи відношення, а є своєрідною «душею» предмета, що надає владу над ним.

Тому таке семіотичне опанування реальністю визначало іншу суть пізнання: пізнати щось, означає назвати його власним іменем. З цієї точки зору, поетична творчість теж є видом пізнання, бо подає своє бачення реальності, створюючи певні смислові розпізнавачі властивостей предметів, надаючи певне значення речам з т. з. ціннісно-смилової сітки, і таким чином поет робить видимими їх.

Саме з ціннісно-смиловими формами пов'язана цілісність людського існування, де людина живе згідно не тільки з конкретною чуттєвою ситуацією, а в першу чергу зі світом смислів, що закладаються культурою. Тому життя як культурний процес є не просто біологічний процес народження, життєдіяльності і смерті, а життя індивіда постає як відтворення уявлень про життя (чи як ланцюга перероджень, чи життя душі).

Механізм цілісності культури як життєвої системи втілюється в ритуалізації форм поведінки (хоча вона є вже в біосвіті), але в людини це пов'язано зі становленням символізації, і є формою відмежування культури від природи. А опанування символами даної семіотичної моделі дозволяє зрозуміти, чи є дане слово, жест тощо, знаком чи зовсім чимось випадковим.

Відношення між знаком і значенням втілюється у формі їх зв'язку – в коді; завдяки якому знаку надається певне значення, а виявлення умов, при яких повідомлення може бути передано і зрозуміле, складає предмет теорії кодів (наприклад, У. Еко). Так, в міфології структурна будова поселення і соціальні відносини регулюються одним кодовим механізмом, або загальним кодом осмислення реальності, і для багатьох традиційних культур схема «світового дерева» окреслює загальний простір мислення архаїчної людини. Високий рівень культурного мислення приходить до числових кодів осмислення дійсності з його містикою чисел і геометричною символікою, наприклад, співвідношення вимірів і співвідношень сторін піраміди бачиться як модель всесвіту, а міфологізована геометрія і геометрія Піфагора задає мову опису справжньої дійсності. І без такої ціннісно-смилової єдності як картини світу, яка впорядковує всі людські враження, людина була б беззахисна, не могла б діяти цілеспрямовано і не мала б точки опори і відліку.

Така ціннісно-смилова модель світу витлумачується як мова певної культури, як система правил організації і перетворення смислових відношень, як комунікативна єдність, і в свою чергу, може реалізуватися в різних видах людської діяльності (соціальних інституціях, текстах...).

З допомогою ціннісно-смилових моделей реальності людина семантизує світ, надаючи йому осмисленість, що дозволяє їй не просто реагувати на конкретну ситуацію, а діяти цілеспрямовано. Людина в культурі знаходиться в світі знаків, які необхідно розшифрувати, витлумачити, зрозуміти.

Людину не можна досягнути ні зводячи її до метафізичної сутності, ні розглядаючи її якості і властивості, тому, що суть людини збігається з діяльністю, яка конститує мову, міф, релігію, мистецтво, історію, а смислотворчість є справжньою суттю людини. Особлива роль символу в поєднанні зовнішнього і внутрішнього в процесі актуалізації трансцендентного. Без поняття символу неможливо досягнути цілісності людського існування, модуси людського буття. Символізація, як сутнісна риса, протистоїть «натуралізації» людини і втраті духовності через редуccionізм, протистоїть процесам знеособлення, і сприяє пошуку міри людського у зв'язку з відкритістю до нескінчених

перетворень, сприяє збереженню людської ідентичності. Заперечення символічної природи людини веде до формування типу особистості з розщепленою свідомістю, що нагадує колаж ієрархічно-неупорядкованих фрагментів, і скоро на місце символу приходять симулякр (ніби існуюче). Тобто веде до «збіднення концепції людини і людської практики. ...Замість усебічно розвинутої людини просвітників, людини, що просякнута тягою до самовдосконалення і освіти, ми отримуємо тотальне падіння статусу знання і повну байдужість до культурних здобутків людства. Замість величної і пафосної постаті «надлюдини» ми отримуємо потужну індустрію елементарних (тваринних) розваг і тіннейджерів, котрі підпалюють автомобілі і трощать все на навколо себе, керуючись темними і неартикульованими афектами. Світле майбутнє людини обертається монотонною буденністю істоти, котра не розуміє саму себе» [2, с. 497].

Висновок. Евристичний потенціал парадигми «символічної людини» спрямований на виявлення ідеї людини як подолання розпорошеності наук про людину, що об'єднує її з усією класичною традицією осмислення людини. І стверджує при цьому, що суть людини збігається з діяльністю, яка конститує мову, міф, релігію, мистецтво, науку, де смислотворчість є справжньою сутністю людини, а філософське їх осмислення і є справжньою філософією людини. Тобто філософія Е. Кассирера є не просто продовженням класичної традиції, а її творчою актуалізацією в контексті нових соціокультурних запитів.

Список використаної літератури

1. Гатальська С. Н. Філософія культури. Підручник / С. Н. Гатальська. – К.: Либідь, 2005. – 328 с.
2. Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Т. 1. – К.: Дух і літера, 2009. – 576 с.
3. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке / Э. Кассирер. – М.: Гардарики, 1998. – 784 с.
4. Кассирер Э. Опыт о человеке / Э. Кассирер; пер. А. Муравьева // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 3-30.
5. Кассирер Э. Понятие символической формы в структуре о духе // Культурология XX век. – 1998. – № 11. – С. 37-66.
6. Кассирер Э. Философия символических форм. – Т. 1: Язык / Э. Кассирер. – М., СПб.: Университетская книга, 2002. – 272 с.
7. Лосев А. Ф. Знак. Символ. Міф / А. Ф. Лосев. – М.: Изд-во МГУ, 1982. – 480 с.
8. Свасьян К. А. Философия символических форм Э. Кассирера: критический анализ. – 2-е изд. / К. А. Свасьян. – М.: Академический проект: Альма Матер, 2010. – 243 с.

Одержано редакцією 12.11.2014
 Прийнято до публікації 14.12.2014

Аннотація. *Гаевская С. Р. Человек в парадигме «символических форм» Э. Кассирера. Статья посвящена проблеме толкования человека сквозь призму философии символических форм Э. Кассирера и раскрытию эвристичности такого подхода в контексте современных цивилизационных процессов, которые ведут к потере значимости базовых человеческих характеристик – целостности, духовности. Философия символических форм Э. Кассирера толкуется как своего рода «морфология» духа, и показывает, что дух по своей сути осуществляется в разнообразии форм. Э. Кассирер рассматривает свой способ исследования как феноменологический, пытаясь постичь развитие форм культуры и вообще духовного не «извне», а «изнутри», исходя из символизации как фундаментальной потребности человека. Философия символических форм как философская антропология стремится выявить идею человека и преодолеть раздробленность наук о человеке, и как теория созидания культурных миров, с помощью символических конструктов решает определяющую проблему в духе кантовского видения – как возможна культура вообще. И, что важно в современных цивилизационных процессах с их «натурализацией» и «обезличиванием» человека, Кассирер выдвигает на первое место проблему сохранения человеческой личности (человечности).*

Ключевые слова: *субъект культуры, символ, целостность, символическая природа человека, смыслообразование, символическое мышление.*

Summary. *Gayevska S. R. The man in paradigm «of the symbolical forms» of E. Cassirer. The article is devoted to the problem of interpretation of man through the prism of E. Cassirer's philosophy of symbolic forms and disclosure of heuristic value of this approach in the context of modern civilization*

processes that lead to underflow of basic human characteristics – integrity, spirituality. The E. Cassirer's philosophy of symbolic forms is interpreted as a kind of «morphology» of the spirit, and shows that the spirit is essentially carried out in a variety of forms. E. Cassirer sees his way of research as phenomenological, attempts to understand the development of cultural forms and generally spiritual not «from the outside» but «inside», on the basis of symbolization as a fundamental human needs. From the point of view of the thinker, to understand the culture means to understand the essence of man, and the philosophy of symbolic forms becomes a philosophy of man. The philosophy of symbolic forms as philosophical anthropology tries to identify the idea of human being and to overcome the fragmentation of the human sciences, and as the theory of creation cultural worlds, using symbolic constructs decides the defining problem in the spirit of the Kantian vision – as it is possible culture in general. And Cassirer puts in the first place the problem of preservation of the human person (humanity).

Key words: *the subject of culture, symbol, integrity, symbolical human nature, sencecreativity, symbolical thinking.*

УДК 111.1 (09)

Т. В. Борисова

ФИЛОСОФСКОЕ ВОПРОШАНИЕ О ЧЕЛОВЕКЕ И КУЛЬТУРЕ В РАЗМЫШЛЕНИЯХ ИУСТИНА ПОПОВИЧА

В работе выстраивается системная характеристика антропологии сербского мыслителя, где ключевым моментом выступает видение человека, целиком заключенного в личности Богочеловека Христа. Раскрывается объем и содержание проблемного поля всей философско-религиозной картины мира, что конструируется православной культурой мышления. Поднимается вопрос о нравственной состоятельности гуманистических принципов европейской культуры мышления, что опираются в основе своей на политеизм, скептицизм, позитивизм, нигилизм, релятивизм, анархию, атеизм. Дается экзистенциальный и феноменологический срез проблемы человека и Бога в философских размышлениях богослова. Определяются масштабы и последствия разрушительного влияния антропоцентричного гуманизма на всю традицию европейской культуры мышления. Человеческое забвение основ законов Божьего мира, которое последовало за грехопадением, явилось одним из главных трагичных моментов для человеческой культуры, науки и философии. Подчеркивается неразрывная связь вопросов богочеловеческой культуры и персонального творчества самой личности, а также ответственность за состояние культуры на каждом. Историко-философское, культурно-социальное, этическое и психологическое измерение антропологических вопросов представляет собой непрерывный процесс творческого самообновления культуры. Результатом этого процесса должна выступать селекция культурных образцов на предмет их нравственной состоятельности, социальной пригодности, культурно-исторической значимости и актуальности.

Ключевые слова: *человек, гуманизм, нигилизм, Бог, культура, мировоззрение.*

Постановка проблемы. Проблема бытийности человека в мире всегда будет пребывать главным философским вопрошанием. Природа человека, его сущность, реальное положение в тварном мире, его возможности и жизненное назначение постоянно находятся в центре историко-философских и богословских споров. В острой идеологической (мировоззренческой) борьбе за истинный образ понимания человека и мира раскрываются учения многих философских школ, течений и направлений, особенно этот процесс проявился в XIX-XX столетиях. Потому интересным будет наше обращение к творчеству одного из известных сербских богословов XX века архимандрита Иустина (Поповича) (1894-1979). Он и сегодня остается одним из величайших деятелей Сербской Православной Церкви. В своей работе «Философские пропасти» ее автор прослеживает пути человеческой мысли к обретению истинного понимания человека и мира, в котором он живет, через призму гуманистической философии и философии Богочеловека.

Анализ последних исследований и публикаций. Довольно продолжительный по времени период творческое наследие православного сербского богослова было мало

известно отечественному читателю, а потому внимание к его творчеству приобретает сегодня особую актуальность и значимость, как для философии, так и для религиозной культуры мышления в целом. В связи с этим следует отметить тот момент, что исследовательских работ по этой теме крайне мало, однако вопросы, которые поднимал преподобный Иустин, представляют большой интерес как для богословов, теологов, так философов и культурологов. Так среди них есть те, что обращаются к творчеству сербского мыслителя на страницах своих работ при анализе проблем культуры и человеческой нравственности: К. Польсков, И. Кармис, иеромонах Нектарий (Радованович),

Целью нашего исследования станет определение философской картины мира в творческом наследии преподобного Иустина (Поповича). Главной задачей исследования выступает попытка очертить горизонт проблемных вопросов метафизического измерения человека в размышлениях сербского богослова и наметить основные подходы к их решению. Знакомство с философией преподобного Иустина глубже раскрывает нам основы самого христианского мировоззрения, выступает красноречивым доказательством высокого уровня философской культуры его мышления.

Изложение основного материала. В рамках христианской картины мира его творчество не стало эпохальным переворотом в традиционной православной культуре, а лишь ее существенным дополнением и философским украшением. Поскольку, новизна в решении антропологической проблематики в рамках христианского мировоззрения казалась бы ненужной и даже сомнительной. Для богослова важно придерживаться основ Святого Писания и Святого Предания. Ведь философское мудрствование и богословские самоискания всегда хранят опасность «соскальзывания» на позиции крайнего субъективного идеализма и теософского мистицизма. Экзистенциальная философия преподобного Иустина черпает свои силы в христианской метафизике. Следует указать на тот существенный факт, что принятие богословом христианской истины не означает для него самого простого довольствования ею. Его философская система открыта, скорее даже «распахнута» для взаимодействия и изменения под влиянием света Христовой Правды о человеке и мире. Религиозный опыт богослова-философа выступает основой в его антропологических учениях, а христианская онтология представляется ему ключом к пониманию многих вопросов культуры и в особенности идеологии гуманизма западноевропейского сознания.

Развивая эту мысль, вынесем на ознакомление круг важных проблемных вопросов, которые были затронуты сербским мыслителем в рамках рассматриваемой работы «Философские пропасти». Речь идет о следующих проблемных темах:

- идея трагизма в гуманистическом западноевропейском мышлении;
- метафизические основы смерти через призму размышлений о прогрессе;
- вопросы тотального доминирования антропоцентризма в гуманизме XX века;
- эсхатологические измерения культуры;
- проблема синкретизма и релятивизма европейского мышления;
- философские обоснования высших ценностей бытия человека и мира;
- определение онтологического и аксиологического статуса категорий «добро» и «зло»;
- основные подходы к раскрытию тайны смысла жизни человека и существования мира;
- проблема «бессмертия» через призму учения о Богочеловеке;
- христоцентризм как основа творчества для человека;
- «время» и его роль в понимании онтологических основ бытия человека и мира;
- вопросы философской гносеологии и их понимание в свете христианской культуры.

На эти и многие другие вопросы-темы пытался дать христианский ответ сербский мыслитель. Уже в предисловии к работе «Философские пропасти» ее автором раскрывается проблема познания мира и собственного «Я». Содержание и логика познавательного процесса у преподобного Иустина говорят о том, что все в этом мире, как и сам человек, предстает в сознании как тайна. Потому и мечется человеческая мысль от одной тайны к

другой, не находя истинной разгадки. Длится это до тех пор, пока человек не придет к пониманию того, что все сводимо к одному вопросу – вопросу о человеке и Боге. Для философа Иустина это определяющий вопрос, потому как от его решения зависит судьба человека во всех мирах – земном и горнем. Бог проявляет Себя в херувимской сути человеческого существа. Философская антропология его раскрывается по большей части не в анализе *homo sapiens*, а *homo faber* («человек творящий»).

Мыслитель обращает внимание не только на масштабность познавательных горизонтов человека, но и на внутреннюю структуру самого этого процесса. Преподобный Иустин задается вопросом о взаимосвязи умственного и чувственного уровней восприятия действительности: по отношению к мысли – чувство – это ее близнец, предок, потомок или родитель? Заметим, что это вопрошание звучит из уст богослова уже в XX веке, после Сократа, Ф. Бэкона, Р. Декарта и И. Канта, но звучит в иной тональности, не утрачивая при этом актуальности и глубины самого вопроса. То, что у Ф. Бэкона называлось «идолами» – у сербского богослова метафорически названо «трещинами ума, сердца, сознания». И если у Ф. Бэкона самыми коварными были «идолы театра», то у Иустина это «трещины сердца». Мыслитель не ищет им внешней причины и обусловленности, прямо указывая на их внутреннее происхождение от зла и греха человеческого. Понятие «грех» в его философской картине мира позиционируется как гносеологическая категория. Гносеологическая конструкция реальности, в которой живет человек, представлена философом как двуединый процесс: чем меньше Бога в человеке, тем меньше человека в человеке. Погружение сознания человека в истинное богопознание исцеляет его от отчаяния, скептицизма, релятивизма, позитивизма, пессимизма, которые мертвят его самого и всю культуру человеческую.

Онтологическое измерение реальности понимается мыслителем как идея о том, что все физическое в основе своей метафизично, а все конечное основано на бесконечном. Вот и выходит у Иустина, что все, что кажется нам чувственным, в действительности сверхчувственно; все, что мыслимо, в действительности превышает мыслимого. Положение человека рассматривается как состояние «зажатости» между этими двумя бесконечностями видимого и невидимого миров. Более того, философ открыто признает, что быть человеком в этом случае – опасно, трагично и ужасно. Отметим, что эти категории (опасное, трагическое, ужасное) по сути своей раскрываются богословом скорее как религиозные, чем эстетические. Трагичность человеческого заключена в аккумуляции в себе всякой боли, немощи и беспомощности. Ужас проявляется в дихотомии духовного и телесного, горнего и дольного миров. Опасность кроется в его умении познавать мир выводя человека за границы человеческого, соединяя его с природой исследуемого объекта, раскрывая бесконечность человеческих стремлений. Интересной является и христианская мистерия богослова, когда он описывает ее через категорию «бесконечность»: у каждой твари есть один нимб – бесконечность, потому всякая тварь – это символ бесконечности. Таким образом, абсолютным и бессмертным в философской картине мира преподобного Иустина является не то, что существует всегда, а то, что возникая и исчезая, несет в себе идеальное содержание, замысел Всевышнего. Особый познавательный интерес представляет следующий вопрос: каким образом это вечное, абсолютное содержание оказывается представленным в единичной уникальной природе человеческой личности? Образ человека берется мыслителем в прицел богородоуховенных мыслей и чувств. Для преподобного важна даже сама тема религиозного сознания. Говоря о роли религии в жизни человека, он указывает следующее: «Через религию человек пытается найти свое равновесие во вселенной, чтобы не переоценить потустороннее в ущерб посюстороннему. Это не роскошь, но самая необходимая необходимость; это не нечто неестественное, а, напротив, составляющее саму сущность природы человека. Есть нечто в человеке, что не может уложиться в этот трехмерный мир, в категории времени и пространства. Это и есть то, что находит свое

выражение и свой язык в религии. Через религию человек побеждает геоцентризм и пробует антропоцентризмом преодолеть эгоизм» [4, с. 23].

Как мы видим, такой подход не призван ломать границы всякой «конечности», а наоборот, свято чтит законы бытия применительно к своим желаниям и потребностям. И тем не менее, в философском вопрошании о человеке и Боге следует говорить о бесконечном. Помнится, что эту проблему с разных сторон атаковал и Ф. Ницше, говоря «я тело и только тело». Свой предварительный суд история человеческой культуры уже вынесла таким и подобным позициям. Следует помнить, что в культуре ничего не исчезает бесследно. Вот и сегодня воинствующий антропоцентризм, облачившись в форму европейского гуманистического мышления, «разоряет» традиционную культуру.

Сочувствующе смотрит сербский философ на состояние европейской культуры с ее идеологией гуманизма: «Гуманизм основал себя на человеке, как на новом и спасительном евангелии, и не предполагая, что любое евангелие завершается апокалипсисом. Основывая себя на человеке, гуманизм основал себя на самой что ни на есть вулканической почве» [4, с. 25].

Видим, как сознание мыслителя пронизано тревогой за будущее человечества. Вопрос об апокалипсисе переносится Иустинином в сферу экзистенциальной рефлексии и видится им, прежде всего как последнее откровение многочисленных ужасов человеческого эгоизма. Довольно оригинальной и интересной с историко-философской точки зрения показалась нам попытка сербского богослова обосновать политеизм. О многобожии он говорит языком экзистенциальной философии, а не языком теологии, как принято обычно у богословов. Возможно потому, что со стороны богословских (теологических) оснований это объяснение не кажется достаточно убедительным рядовому человеку. Так, преподобный Иустин берется за раскрытие имманентного характера политеизма. Приведем одно из характерных его стилию высказываний по этому поводу: «Весь мир – это мука для духа, и всякая вещь. Ни одну муку человек не может полностью объяснить собою, но прибегает к богам. Поэтому человек на своем мучительном историческом пути и сотворил много богов. Тяжело разобраться в них. Все предлагают себя, и муки заставляют человека их принимать» [4, с. 27].

Близка сербскому богослову и философская феноменология. Раскрывая вопрос о причинах скепсиса в человеческих мыслях, философ на первый план выдвигает феномен «иллюзии». Иустин конструирует следующее предположение: если бы этот мир был только иллюзией, его еще можно было бы вынести, но он – «кошмарная иллюзия». И это основание для бунта: материалисту иллюзорным кажется дух, а спиритуалисту – материя. Вот и выходит так, что скептически настроенный человек «распорошил» себя по многим тропам и методам познания. Создавая религии и культуры, он тем самым облегчает свою ношу экзистенции. По мнению богослова, путь к смыслу жизни у человека может пролегать через философию, науку, культуру, но истинным он будет лишь в том случае, если этот путь приведет к личной встрече с Христом. Не обходит своим вниманием сербский мыслитель и проблему культуры в ее историко-аксиологическом измерении. В данной работе его интересует проблема культуры как смыслообразующего фактора всей человеческой жизни. Вопреки сложившимся культурологическим стереотипам, где культура – это смысл жизни, сам богослов отказывается принимать эту позицию. Его отказ сформулирован кратко и емко в одном вопросе-ответе: проверьте смертью все, что сотворил человек и что сотворил гуманизм. Может ли, что-либо из всего этого быть смыслом жизни? Ответ очевиден – нет. Теория относительности, релятивизм, акосмизм, атеизм, нигилизм, анархизм, объявлены богословом детьми гуманизма. Во всем этом для преподобного Иустина видится безудержное желание человеческого духа стать Богом. Однако, по меткому замечанию сербского философа, никто из богов не компрометировал себя так страшно, как это делал и делает человекобог. Идея прогресса и стремление к новому знанию лишь служат убедительным доказательством самонедостаточности человека. Мыслитель даже метафорично сравнивает в этом человека со стрелой, что тоскует по тому берегу, по тому

человеку, который более полон и совершенен, по Богочеловеку. На этом богослов не останавливается и идет дальше в описании губительности искаженного светской культурой гуманизма через понятия «европейские войны» и «европейское кладбище». Проблема смерти поднимается преподобным Иустином в неразрывной онтологической связи с сознанием и чувствами, а сама «смерть» именуется последней и окончательной реальностью человека в его телесно-душевном бытии. Даже философская дефиниция понятия «жизнь» у мыслителя представлена как производная от понятия «смерть». Где земная жизнь – это последняя судорожная попытка защититься от смерти. История медицины и философии в рассмотрении вопроса о смерти окончательно убедили человека, по мнению сербского богослова, в том, что в этом мире если и есть что-либо необходимое, то это смерть. Более того проблема смерти не находит своего разрешения и в культуре: «Культура не делает человека победителем смерти, ибо и сама дело рук смертных людей. На всем, что ей принадлежит, лежит печать смертного человека. Я стою у гробовой доски и взвешиваю культуру на всех весах смерти. И смотри: она легче, чем ничто. Перед смертью она сворачивается в скорченный ноль» [4, с. 39].

Выводы. Подытоживая изложенный выше материал, отметим важность следующих моментов.

1. Указанный подход к проблеме культуры в размышлениях преподобного Иустина выступает не формой философской критики, а скорее способом онто-гносеологического и экзистенциального анализа ее глубинных вопросов, что напрямую связаны с духовными трансформациями современности. С этой точки зрения, на наш взгляд, предполагается иная аксиологическая нагрузка для понятия культуры. Все эти положения позволяют мыслителю прийти к выводу о том, что истинное понимание прогресса невозможно без понимания факта воскресения Христа. Поскольку именно победа Богочеловека над смертью сделала возможным бесконечный прогресс человека и человечества на пути совершенствования. В этом богочеловеческий прогресс формулируется как антитезис в апологетике прогресса и гуманизма.

2. Приходим к выводу о том, что вся философская антропология преподобного Иустина пронизана идеей о боголикости человеческой природы и эта природа имеет свой онтологический и телеологический смысл. В контексте первого смысла, в ней явлена суть человеческого существования, а во втором – телеологическом – указывается цель человеческой жизни. В самом человеке Бог – всегда первое, а сам человек – второе. Корни антропоцентризма и богоотступничества уходят своими истоками в грехопадение Адама и Евы. Именно тогда, как акцентирует сербский богослов, произошло изгнание из себя Бога у первых людей и погружение в чистый гоминизм, где чистая человечность и явила себя в обнаженном гуманизме. В этих рассуждениях философ использует понятие «первобытного гуманизма», культурным и историческим наследником которого выступает современный светский гуманизм.

3. Обратим наше внимание и на тот момент, что за обобщенным понятием культуры всегда стоит персональное творчество индивида. Поэтому ответственность за сложившуюся ситуацию в мире культуры не следует полностью перекладывать на жителей Эдемского сада. Думается нам, что никто не станет спорить с тем, что культура почти никогда не реализуется в идеальных и общепризнанных образцах в их чистом виде, а только в индивидуальных креативных и эвристических интерпретациях той или иной личности. Личности, что в большей или меньшей степени приняла и усвоила эти образцы. Мы находим понимание этой идеи и в мыслях самого Иустина, который считал, что в богочеловеческой культуре нет ничего механического и безличного. В ней все достигается личным опытом и подвигом. Тем интересней и актуальней звучат идеи сербского мыслителя в наши дни.

4. Такая постоянная историко-философская, культурно-социальная, этико-психологическая рефлексия антропологических вопросов представляет собой непрерывный процесс творческого самообновления культуры. В ходе этого процесса должен происходить

продуманный и ответственный отбор тех или иных образцов на предмет их нравственной состоятельности, социальной пригодности, а также культурно-исторической значимости и актуальности. В этом и коренится, на наш взгляд, фундаментальная роль культуры. Так религиозная философия сербского богослова открыто демонстрирует нам христоцентричный характер сути культуры, а понятийный синтез «человека» и «Бога» выступает духовным стержнем самого феномена культуры.

Список использованной литературы

1. Зеньковский В. В. Принципы православной антропологии / В. В. Зеньковский // Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси. Сборник. – М.: Столица, 1991. – С. 115-148.
2. ИУСТИН // Православная энциклопедия. Том XXVIII. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2012. – С. 596-603.
3. Преподобный Иустин (Попович). Православная философия истины: Статьи. – Пермь: ПО «Панагия», 2003 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=898.
4. Преподобный Иустин (Попович). Философские пропасты / Иустин (Попович) Преподобный. – М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004. – 288 с.

Одержано редакцією 22.10.2014
 Прийнято до публікації 14.12.2014

Анотація. Борисова Т. В. Філософський запит про людину та культуру в роздумах Іустина Поповича. У роботі вибудовується системна характеристика антропології сербського мислителя, де ключовим моментом виступає бачення людини, яка цілковито перебуває в особистості Боголюдини Христа. Розкривається обсяг та зміст проблемного поля усієї філософсько-релігійної картини світу, що конструюється православною культурою мислення. Піднімається питання про моральну спроможність гуманістичних принципів європейської культури мислення, що в своїй основі спираються на політеїзм, скептицизм, позитивізм, нігілізм, релятивізм, анархію, атеїзм. Дається екзистенційний та феноменологічний зріз проблеми людини та Бога в філософських роздумах богослова. Визначаються масштаби й наслідки руйнівного впливу антропоцентричного гуманізму на всю традицію європейської культури мислення. Забуття людством основ законів Божого світу, що відбулося після гріхопадіння, виступило одним з головних трагічних моментів для людської культури, науки та філософії. Підкреслюється нерозривний зв'язок питань боголюдської культури та персональної творчості самої особистості, а також відповідальність за стан культури на кожному. Історико-філософський, культурно-соціальний, етичний та психологічний вимір антропологічних питань представляє собою безперервний процес творчого самооновлення культури. Результатом цього процесу має виступати селекція культурних зразків на предмет їх моральної відповідності, культурно-історичної ваги та актуальності.

Ключові слова: людина, гуманізм, нігілізм, Бог, культура, світогляд.

Summary. Borisova T. V. Philosophical inquiring about a man and culture in the reflections of Justin Popovich. The author of the article lined up the system description of anthropology of the Serbian thinker, where vision of man that fully is in personality of god-and-man of Christ comes forward as a key moment. It is opened up a volume and maintenance of the problem field of philosophical-religious picture of the worlds, that is constructed by the Orthodox culture of thinking. The author rises a question about moral solvency of humanistic principles of the European culture of thinking, which lean in their basis on polytheism, scepticism, positivism, nihilizm, relativism, anarchy, atheism. The existential and phenomenological cut of problem man and God in Justin's philosophical reflection is given in the article. Scales and consequences of destructive influence of anthropocentric humanism on all tradition of European culture of thinking are analyzed. Human oblivion of basic laws of the Divine world, that took place after a fall, was one of the main tragic moments for a human culture, science and philosophy. Indissoluble connection of questions of divine in a man culture and man's personal activity and similarly responsibility for the state of culture on each is underlined. The historical and philosophical, social and cultural, ethic and psychological measuring of anthropological questions is a continuous process of creative self-updating of culture. The selection of cultural standards for the purpose their moral solvency, social fitness, cultural and historical meaningfulness and actuality must be the result of this process.

Key words: man, humanism, nihilizm, God, culture, world view.

ЕКЗИСТЕНЦІЙНІ МОТИВИ В ТВОРЧОСТІ МИХАЙЛА КОЦЮБИНСЬКОГО

В статті зроблений аналіз філософських поглядів українського письменника і мислителя М. М. Коцюбинського, показана екзистенціальна спрямованість його поглядів, проведені паралелі між основним змістом екзистенціалізму Коцюбинського та концептуальними положеннями цієї філософії на Заході: про сенс людського життя; свободу; бунт особистості і проблему абсурду існування, самотності і страху; зв'язок людської сутності з природним світом; пошук духовного спокою. Позиція мислителя переломлюється через особливості українського національного характеру. Він підкреслює, що в українця віра в краще життя, благородство є невід'ємною частиною нашого менталітету. Мислитель захоплюється не лише духом, а й добротою українців, готових завжди допомогти ближньому. По-новому він підходить і до пролеми страху, який, з одного боку, спонукає людину до поганих вчинків, а з другого – виправдовує їх, і тому виступає альтернативою благородству, працелюбству, безкорисливості людської поведінки. Проблему самотності також наповнює новим змістом, розглядаючи усамітнення людини як спосіб пізнати себе, відновити духовні сили. Михайло Коцюбинський – майстер пейзажу, розкриваючи красу і велич природи, пропускає через неї всі переживання людини.

Ключові слова: екзистенціалізм, особистість, суспільство, свобода, сенс життя, духовність, відчуження, абсурд, самотність, страх.

Постановка проблеми. В умовах зростання патріотичного і національного виховання українського громадянства актуальним є пізнання особистісної сутності кожного адже суспільна цілісність можлива лише тоді, коли національна ідея гармонічно наповнюється і зміцнюється духовними потребами конкретного громадянина. На вістрі політичних зіткнень є загроза відчуження індивіда від соціального життя, тому проникнення в закономірності глибинних особистісних переживань, якими займається екзистенціальна філософія, дає можливість віднайти шляхи до об'єднання громадян навколо національної ідеї.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. В дослідженнях українських вчених підкреслюється імпресіоністичні, життєдайні характеристики філософських поглядів М. Коцюбинського, специфіка його стилю, який ввібрав в себе особливості української ментальності (Л. Новикова, Т. Турута, О. Черненко, В. Агеєва, Н. Головченко та ін.), менше уваги приділяється екзистенціальності його філософії. Досить глибоко досліджує в творчості Михайла Коцюбинського проблему людини в контексті української екзистенціальної традиції А. Супрун.

Мета статті – дослідити основні екзистенціальні мотиви філософії мислителя і класика українського слова М. Коцюбинського, який в своїх творах піднімає актуальні і для сьогодення питання про місце особистості в соціумі, мотивацію її життя і діяльності, здатність протистояти душевному відчаю, страху і розчаруванням.

Виклад основного матеріалу. Ще у XIX столітті в Європі зароджується філософія екзистенціалізму, яка повертається до сутності людського буття, до проблем індивіда в його стосунках з соціумом. Основний зміст екзистенціалізму надзвичайно складно визначити. Він характеризується значною кількістю відтінків, напрямків, відсутністю одностайної думки. Майже в кожній країні екзистенціалізм набуває специфічного забарвлення, але зберігає основоположні моменти філософської позиції. Екзистенціалізм висуває на перше місце абсолютну унікальність людського буття, вивчає конкретну окрему живу людину, а не людський рід взагалі. Трагічність людського існування в тому, що воно завжди чимось поглиналося – родом, церквою, державою, технічною цивілізацією, а це зумовлювало знеособлення людини. Звідси – ідея скінченності й абсурдності людського буття, почуття розгубленості у цьому світі.

Цей філософський напрямок, що активно розробляє концепцію світу та людини, є відображенням глибоких потрясінь, які спіткали людство у XX столітті. Екзистенціалізм

звернувся до проблем критичних, кризових ситуацій, прагнучи зрозуміти поведінку людини в жорстоких, граничних життєвих обставинах. Єдиною справжньою дійсністю в цій філософії визнається буття людської особистості, яка спочатку думає, відчуває, живе, а потім визначає себе в світі. Однією з центральних проблем для екзистенціалізму є конфлікт особистості і суспільства. Більшість представників цієї філософії подолання означеного конфлікту вбачають не в перебудові суспільних відносин, а у втечі в світ екзистенції, в світ так званого істинного існування особистості. Звідси – глибокий песимізм екзистенціальних поглядів, але цінним у цій філософській концепції є прагнення проникнути в глибину людських переживань, пізнання яких є шляхом до гармонічного розвитку соціуму.

Український екзистенціалізм має дуже дотичну до західної, але самотійну і оригінальну філософську концепцію, яка ґрунтується на особливих ментальних рисах українського народу. Проблема екзистенціальної сутності людини у творчості українських філософів є багатоаспектною і багатоликою. Розкриваючи її, українські митці зосереджують свою увагу, насамперед, на цінності феномену життя, розкритті екзистенційності людського ества у річищі життя народу. Це було справді нове бачення людини, її світогляду і життєвої місії, яке характерне для подальшого розвитку всієї української філософської думки. У творчості таких українських філософів, як Г. Сковорода, М. Гоголь, Т. Шевченко, Леся Українка та ін. наявне чітко виражене прагнення осягнути й осмислити глибинні основи людської сутності – ті основи, які визначають її екзистенційність, щось таємниче, невидиме, загадкове, але основоположне, джерельне, як своєрідний рушій дії, прагнень і мислення людини.

Аналізуючи творчість М. Коцюбинського, переконуємось, що помітними є паралелі між його філософією і концептуальними основами західного екзистенціалізму, який формується значно пізніше, переживши глобальні потрясіння соціальних революцій, світових війн. Як і західна філософія, вітчизняний мислитель розглядає людську екзистенцію як поєднання високих цілей і духовності з низькими почуттями страху, відчаю, бездіяльності, байдужості. Він прагне вирішити триєдине завдання: для чого живе людина, що їй заважає і як досягти свого вищого призначення?

Більшість екзистенціалістів Заходу стверджують, що філософія має поставити перед людиною життєві орієнтири. Причому, істинне буття не пізнається наукою, а усвідомлюється душею за допомогою філософії. Німецький філософ Карл Ясперс вважав, що центральне місце у філософії займає фантазія і віра. М. Коцюбинський зазначає, що в українця ця віра в краще життя, благородство є невід'ємною частиною нашої ментальності. Мислитель возвеличує не лише дух, а й доброту українців. Він переконаний, що навіть не освічена людина, важко працюючи на землі, не розгинаючи натруженої спини за шматок хліба завжди розкриє своє серце перед нещастями інших людей. Старі Хима і Хома в оповіданні «П'ятизлотник» голодують в холодній хаті, маючи один скарб – золоту монету, та не можуть з нею розлучитись. Дізнавшись в церкві про страждання невідомих людей від нужди, Хима, не задумуючись, віддає свій п'ятизлотник, кладучи його в скриньку для пожертв: «І перед очима Химиними просувалися картини, одна одної сумніші, одна одної страшніші: і її серце умлівало з жалю за тими голодними, хоч невідомими їй людьми» [2, с. 100].

Українська ментальність проявляється в широті душі і всепрощенні. Кохання чоловіка стоїть вище над моральними принципами тогочасного життя. Герой оповідання «Помстився» Свирид прощає коханій Марії те, що вона чекає дитину від пана. Він готовий стати і батьком, і чоловіком: «І враз сильним рухом роздер він свою шапку надвоє й кинув її під ноги Марії – Отак з моїм серцем!...» [2, с. 151]. Кохаючи, Свирид здатен на благородний вчинок, працювати до нестями, прощати, нехтувати пересудами людськими. Для української освіченої людини важливо не просто проголошувати лозунги просвітництва, а й шукати будь-які шляхи, аби достукатись до ще темного розуму простих людей. В оповіданні «Посол від чорного царя» представник, так званої, золотої молоді Солонина їде працювати простим крамарем для того, щоб подолати соціальний бар'єр, який відділяє його від простих людей, і допомагати їм пізнавати цей складний і неоднозначний світ. Адже до них так повільно пробирається цивілізація, вони бояться

навіть фотоапарата. Він переконаний, що благородство людського існування не в пошуку великих справ, а у вирішенні малих проблем. Спілкуючись з простими людьми при невимушених обставинах в крамниці, не залежачи від чиновників освітньої системи, він відчуває, що зможе дати більше знань [2, с. 264]. Ще один напрямок пошуку сенсу життя ми спостерігаємо в оповіданні «В дорозі». Його герой Кирило, захоплений природою, її дівочою красою, хоче просто отримувати задоволення від життя, жити для себе без зобов'язань, його дратує праця, люди, які риються в землі: «Він має право на повне життя... Право одного життя, що не повториться більше... Хто заборонить? Хто може? Хто може згасить його «я», стерти всі кольори, знищити запах... Хоч би то було потрібне для тисячі других? Других, яких навіть не знає» [3, с. 225]. Хоча в кінці оповідання, спостерігаючи за спокійним життям своїх знайомих, починає розуміти, що суть людського існування не може обмежуватися спокоєм в лоні природи, отриманні певних матеріальних задовольень, а полягає в пошуку чогось нового невідомого, в боротьбі.

Бунт особистості і абсурдність існування, що проявляється в усвідомленні обмежень бажань проходить червоною ниткою у філософії французького екзистенціаліста Альбера Камю. Він стверджує, що бунт – принцип, який об'єднує людей, він – їх спільна доля. Абсурд – ясне усвідомлення своїх обмежень, бунт – ясне усвідомлення своїх прав [1]. М. Коцюбинський ще в кінці XIX століття піднімає схожі проблеми. У повісті «На віру» його герой Гнат, який вихований в покорі і бідності, не бажає жити з нелюбою дружиною Олександрою – дух нескореності, свободи почуття, а не обов'язку перемагають в ньому. В повісті розгортається ціла трагедія, коли чоловік спочатку виганяє з хати законну дружину, потім вбиває її, щоб захистити від образ кохану Настю, яка фактично живе в його домі. Звичайно, злочин виправдати не можна, та автор звертає нашу увагу на незвичайні стосунки в християнській Україні, коли пари починали жити «на віру», сучасною мовою, в громадянському шлюбі. Так створили в повісті таку нетрадиційну сім'ю вічна наймичка Мотря без власного дому та майна і Семен, чоловік уже похилого віку. Звичайно, їх засуджувала Церква, громадськість, але пересічні громадяни приймали їх в свою громаду, спілкувалися, з розумінням ставилися до обставин, які змусили пари іти всупереч звичним нормам [2, с. 84]. Дві різні пари, трагізм Гната і Насті та спокій і злагода між Мотрею та Семеном не дають однозначної оцінки таким відносинам. На нашу думку, М. Коцюбинський хотів показати бунт душі людини, абсурдність окремих загальнолюдських моральних норм, які можуть створювати перепони душевним потребам конкретної особистості.

Філософи-екзистенціалісти сенс людського буття вбачають в свободі. Французький мислитель Ж.-П. Сартр стверджує, що людина в своїх природно-біологічних, соціальних, класових, політичних характеристиках повторна, подібна іншим людям. Але, разом з тим, їй властива неповторність, яка проявляється в її цілях, задумах, що спрямовують людину в майбутнє, яке представлено розмаїттям можливостей і тому завжди багатозначне. Це постійно ставить людину в ситуацію вибору, а значить – свободи, яка, за Ж.-П. Сартром, є універсальною характеристикою людського існування. Проблему свободи Михайло Коцюбинський піднімає в цілому ряді своїх творів, але він звертає увагу на те, що для її розвитку і становлення потрібна духовна й інтелектуальна основа. В оповіданні «По-людському» робітник Карпо показує зразок відчайдушної працьовитості, він неначе одержимий працею. Виявляється цей простий чоловік переніс великі душевні страждання, пов'язані з пошуком свободи в задоволенні власних бажань. Він познайомився з учителем, спілкування з ним розширило його світогляд, чоловік почав замислюватися над тим, що не всі люди тяжко працюють з ранку до ночі. Та він лише почав відкривати для себе світ. Поїхав учитель із села, обірвалася можливість поглиблювати світогляд. А коли отримав хороший грошовий спадок, вирішив змінити своє життя: смачно їв, купував непотрібні речі [4, с. 309]. Карпо не дійшов до освіченості, не зрозумів, що інтелігентність не в зовнішніх атрибутах життя, а в глибокому світогляді, наповненому цілою системою наукових знань і моральних принципів. Будь-яке життя, за переконанням автора, повинне бути наповнене

гармонією, що поєднує працю, відпочинок, інтелектуальне зростання, – і тоді можливе відчуття свободи [4, с. 292].

Протилежна ідеї свободи в екзистенціалізмі проблема страху. Данський філософ Серен К'єркегор, німецький мислитель Мартін Гайдеггер сутність людини, особливий спосіб її існування розглядали як існування в страхіві. Відчуваючи страх, людина стає самотньою, її перестає цікавити світ, вона звертається до себе і починає розуміти себе. Страх – основне переживання і спосіб буття, що дає змогу точно і всебічно зрозуміти людину. Людина завжди охоплена тривогою, відчуттям самотності, коли починає розуміти, що суспільні зв'язки і відносини позбавлені смислу. Вона не може віднайти сенсу свого існування у сфері політики, економіки тощо. Філософія страху у Коцюбинського – це сила, яка, з одного боку, спонукає людину до ганебних вчинків, а, з іншого, – виправдовує їх. Страх мислитель розглядає як альтернативу благородству, працьовитості, безкорисності людської поведінки. Кожна людина має свої слабкі сторони і саме вони формують в ній страх. Коцюбинський це яскраво показує, створюючи образ страху, відокремлений від людини, самотійно існуючий. В казці «Хо» німецький дід Хо – це страх, який паралізує все і всіх. «А тим часом страх владно панує на землі, змагається з приязню, з чесними пориваннями, з обов'язком, ламає життя, безсилим чинить не то поодиноких людей, бо й цілі народи... Страх! Прищеплений дитині, викликаний аморальними умовами суспільними, він стає чіпкою пошестю, робиться потугою, що тамує вічний поступ усього живучого... Страх!.. [2, с. 155]». Страх стає перешкодою в досягненні благородної мети, в прагненні людини працювати на благо суспільства. Панночка Ярина у казці письменника живе в достатку і любові, але мріє нести світло знань бідним і неосвіченим людям. Отримавши направлення на роботу, вона відступає, благородні бажання розбиваються об стіну страху втратити захищеність, сімейне щастя і достаток [2, с. 163]. Страх втратити хорошу посаду, кар'єру змушують Макара Івановича Літко відмовитись від ідеї українського патріотизму, навіть не поїхати на похорони давнього товариша [2, с. 167].

В екзистенціальній філософії Заходу важливе значення приділяється єднанню людини з природою. Так, німецький філософ Карл Ясперс створює свою концепцію рівнів людського: «Я» емпіричне – індивід, як частина природи; «я» предметної свідомості, «я» на рівні розуму або духу. Предметна свідомість – це свідомість взагалі, вона вічна, а розум – тимчасове буття [7]. Михайло Коцюбинський як майстер пейзажу, розкриваючи красу і велич природи, пропускає через неї всі переживання людини, загострює трагізм і радість людських почуттів. Героїня його повісті «На віру» Настя, яка живе з коханим чоловіком без шлюбу, знаючи, що він вигнав свою законну дружину, уже пережила красу весни, літа, в ній пробуджується наступний період життя, коли щось втрачено, зроблені серйозні помилки, але, незважаючи на них, вона кохає, вона щаслива: «Осінь повітря було прозоре, тихе. На заході під безхмарним небом, стояло здорове, золоте сонце. Під його скісним промінням золотом сяяло жовте листя лип та беріз. Здавалось, що якийсь чарівник, як у казці, убрав дерево у широ-золоті шати. Падало жовте листя, а здавалось, що то золото падає на землю з дорогих шат [2, с. 64]». Ось так і Настина душа буяла різнобарв'ям почуттів і спокоєм. Коцюбинський не просто передає почуття через природні явища, він вписує їх в природні процеси, олюднює кожний листочок, краплю дощу, подих вітру. Описуючи щастя закоханих, письменник перетворює в казковий триптих звичайні природні явища. Сила і велич почуттів перетворюють буденність обіду в казкове дійство: «Зорі тихо блимали на темному небі. Твердий, як цукор, сніг світивсь блакитним світлом у темряві ночі... Сухе ломаччя весело палало в печі і тріщало. Червоне полум'я виривалось з чорних челюстей, лізло в комин здоровими язиками, осявало противну стіну. Настя стояла біля печі, осяяна рожевим світлом [2, с. 76]».

Надбанням екзистенціальної філософії є пошук духовного «я», який вона здійснює через розкриття проблеми самотності. В українській філософії пошук духовного призначення завжди був у центрі уваги. Зокрема, П. Юркевич значну увагу приділяв духовній основі людського буття. Він зазначав, що людина відчуває живу потребу

доповнювати себе іншими людьми, не лише матеріальним, але більше духовним. Не всі здатні встановлювати мир і добру злагоду між людьми, наші пристрасті дуже часто породжують ворожнечу там, де зовнішні обставини створюють навіть незначні умови для неї. Злагода між людьми, вважає Юркевич, можлива тоді, коли людина знаходиться в гармонії сама з собою, має внутрішній душевний спокій, який досягається перемогою над пристрастями, послухом голосу сумління і діяльною відданістю волі Божій [6, с. 84]. Михайло Коцюбинський, наслідуючи національну філософську традицію возвеличення духовного, екзистенціальну проблему самотності наповнює новим змістом: використовує відособлення особистості від інших людей як спосіб пізнати себе, відновити духовні сили. В есе «З глибини», піднімаючи проблему духовної спустошеності, передає її через надламаність людського серця, яке шукає свою половинку. Душевна втома проявляється в песимістичних настроях відчаю і несприйняття навколишнього світу природи: «Я маю жаль до неба, бо хмари, що проходять по ньому, не лишають там жодного сліду: воно знов стає ясным і блакитним. Жаль маю до землі, бо тіні, що вкривають її, пересунуться на інше місце, і, де було тьмяно і сумно знов ляже золото сонця. З жалем дивлюсь на воду: мов дзеркало одбиває вона красу світу і коли невдоволена навіть – ламає всі лінії і фарби і творить своє» [3, с. 119]. Ці думки пронизані тугою за нездійсненими мріями, за відсутністю сил для творчості, боротьби. Такий відчай підкреслює самотність. Вона особливо загострюється, коли людина стикається з повнотою життя інших людей: «Навколо люди. Ближчать їх очі, тремтять їх голоси... Снує срібну нитку розум і золоту – серце, хвиля життя виходить з берегів, шумить і грає, – і коли до уст моїх торкається келих веселощів – я чую вже знайомий реквієм душі: – А ти самотній!.. Я плачу. З мого серця теж ллється струмок в море людського горя. І хоч тепла рука моя простягнена для дружнього стиску там, де його треба, хоч душа моя розкрита для чужого горя, як квітка для роси, а проте... А разом з тим – я чую – встає з глибини, як вічне прокляття: – Ха-ха! Ти все ж самотній! [3, с. 120]».

Та мислитель бачить вихід не в простому спогляданні, а в постійному пошуку свого місця в цьому житті. В «Intermezzo» він знову повертається до проблеми втомленості душі і самотності, одну з причин якої бачить в поглинанні власного «я» проблемами інших людей, тому душа постійно прагне сховатися в собі, відокремитися від інших. «Бо життя безупинно і невблаганно іде на мене, як хвиля на берег. Не тільки власне, а і чуже. А врешті – хіба я знаю, де кінчається власне життя, а чуже починається? Я чую, як чуже існування входить в моє, мов повітря крізь вікна і двері, як води притоків у річку. Я не можу розминутись з людиною, я не можу бути самотнім [3, с. 132]». Мислитель пропонує знайти себе, з'єднавшись з природою, наповнитися її силою, спокоєм і красою: «Я тут почуваю себе багатим, хоча нічого не маю. Бо поза всякими програмами і партіями – земля належить до мене. Вона моя. Всю її, велику, розкішну, створену вже, – всю я вмещаю в собі. Там я творю її наново, вдруге, – і тоді здається мені, що ще більше право маю на неї» [3, с. 240]. Але людина, за переконанням Коцюбинського, не може лишатися одна, вона все одно повертається до людей, як і герой його оповідання.

Висновки. Екзистенціалізм Михайла Коцюбинського є життєствердним, він далекий від західного песимізму; навіть в умовах соціальних негараздів, мало освіченості його герої зберігають людяність, оптимізм, волю до життя. Мислитель визначає основні принципи існування особистості на прикладах простих людей, а не героїв. Пошук сенсу життя і свободи він наповнює конкретикою дії, спілкуванням з природою і людьми, оцінкою рівня духовності особистості.

Список використаної літератури

1. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство / А. Камю; Пер. с фр. – М.: Политиздат, 1990. – 415 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: lib.ru/INPROZ/KAMU/chelovek_buntuyushij.txt
2. Коцюбинський М. М. Твори в трьох томах. – Том перший. – Оповідання, повісті (1891-1900) / М. М. Коцюбинський. – К.: Дніпро, 1979. – 315 с.

3. Коцюбинський М. М. Твори в трьох томах. – Том другий. – Оповідання (1901-1909) / М. М. Коцюбинський. – К.: Дніпро, 1979. – 286 с.
4. Коцюбинський М. М. Твори в трьох томах. – Том третій. – Повісті, оповідання (1910-1912). Статті. Листи / М. М. Коцюбинський. – К.: Дніпро, 1979. – 374 с.
5. Супрун А. Г. Проблема людини в контексті розвитку української екзистенційної традиції // Мультиверсум. Філософський альманах. – К., 2008. – Вип. 74. – С. 94-103.
6. Юркевич П. Д. Философские произведения / П. Д. Юркевич. – М.: Мысль, 1990. – 276 с.
7. Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс; Пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: web-local.rudn.ru/web-local/prep/rj/files.php?f=pf.

Одержано редакцією 20.10.2014

Прийнято до публікації 14.12.2014

Аннотація. *Деркач Ж. В. Экзистенциальные мотивы в творчестве Михаила Коцюбинского.* В статье сделан анализ философских взглядов украинского писателя и мыслителя М. М. Коцюбинского, показана экзистенциальная направленность его взглядов, проведены параллели между основным содержанием экзистенциализма Коцюбинского и концептуальными положениями этой философии на Западе: о смысле человеческой жизни; свободе; бунте личности и проблеме абсурда существования, одиночества и страха; связь человеческой сущности с природным миром; поиск духовного покоя. Позиция мыслителя преломляется через особенности украинского характера. Он показывает, что в украинца вера в лучшую жизнь, благородство есть неотъемлемой частью нашего менталитета. Мыслитель восторгается не только духом, но и добротой украинцев, готовых всегда помочь ближнему. По-новому он подходит и к проблеме страха, который, с одной стороны, побуждает человека к плохим поступкам, а с другой – оправдывает их, поэтому выступает альтернативой благородству, трудолюбию, бескорыстности человеческого поведения. Проблему одиночества также наполняет новым содержанием, определяя уединение человека как способ познать себя, восстановить духовные силы. Михаил Коцюбинский – мастер пейзажа, раскрывая красоту и величие природы, пропускает через нее все переживания человека.

Ключевые слова: экзистенциализм, личность, общество, свобода, смысл жизни, духовность, отчуждение, абсурд, одиночество, страх.

Summary. *Derkach Zh. V. Existential themes in work of Mykhailo Kotsiubynsky.* In this paper the author gives an analysis of the philosophical views of Ukrainian writer and thinker M. M. Kotsiubynsky. It is shown the existential orientation of his looks and it is conducted the parallels between the main content of Kotsiubynsky's existentialism and the conceptual principles of this philosophy in the West: the meaning of human life; freedom; revolt of the individual and the problem of the absurd existence, loneliness and fear; relation of human nature with the natural world; search of spiritual peace. The position of the thinker is refracted through the features of the Ukrainian national character. He shows that in the Ukrainian the belief in a better life, nobility is an integral part of national mentality. Thinker admires not only the spirit but also the kindness of Ukrainians who are always ready to help his neighbour. In a new way M. Kotsiubynsky considers the problem of fear, which on the one hand, encourages people to bad actions, and on the other – justifies them, so is an alternative to the generosity, hard work, unselfishness of human behaviour. He also fills with a new content the problem of loneliness, defining a human solitude as a way to know herself, to restore the spiritual forces. M. Kotsiubynsky – master of the landscape. He revealing the beauty and grandeur of nature passes through it all human experiences.

Key words: Existentialism, identity, society, freedom, meaning of life, spirituality, alienation, absurdity, loneliness, fear.

УДК 1:572:130.2

О. В. Скалацька

ФІЛОСОФСЬКА КАТЕГОРІЯ «ЧАС» У ПРОСТОРІ МОДИ

Розглядається місце філософської категорії «час» у просторі моди. Простежується ретроспектива онтологічних підвалів часу у різноманітних формах моди. Акцентується увага на давньогрецькій етимології поняття «час» як вічного та тривалого. Аналізується трансформація первинного сенсу поняття «час» та формування нових моделей, що набули поширення у філософії

(Платон, Аристотель, Августин Блаженний, А. Бергсон). Демонструється відображення філософського тлумачення часу у просторі моди. Простежується копіювання певного первинного образу на прикладі варіативності давньогрецького хітону. Обґрунтовується невід'ємність зміни у проекції частин ліній часу: минулого, сьогодення, майбутнього. Аналізується тривалість як одна з головних властивостей моди. Обґрунтовується ідея стосовно того, що зміни у просторі моди створюють її нові форми, які у подальшому переходять від однієї частини лінії часу до іншої. Автор доходить висновку, що філософська категорія «час» розкриває властивості феномену моди, його соціальну репрезентацію. Подальшого філософського розгляду потребують питання мінливості моди, співвідношення минулого та сьогодення.

Ключові слова: вічне, зміна, копія, мода, тривалість, час.

Постановка проблеми. У сучасній гуманітаристиці актуалізуються класичні онтологічні проблеми, що потребують перегляду у межах нових теоретичних та практичних дискурсивних питань. Однією з таких проблем постає осмислення категорії «час» у відповідності з останніми науковими даними і, навпаки, проблема існування речей і різноманітності їх форм в дійсності і часу як форми протікання процесів. У сучасному суспільстві таке соціальне явище як мода набуває нового сенсу, що вимагає філософського підходу для розкриття його сутності. Ряд дослідників для експлікації даного поняття використовують форми і частини часу (минуле, сучасне, майбутнє, темпоральність, вічне, тривалість та інші), які не завжди спираються на онтологічні концепції, а постають аналізом соціального простору в реальному часі. Розгляд місця філософської категорії «час» у просторі моди потребує звернення до онтологічних підвалин часу у філософській площині та його подальшої ретроспективи на прикладі форм модного існування. Саме тому поєднання і аналіз взаємодії двох таких категорій як «час» і «мода» постає актуальним та потребує філософського осмислення.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. В історії філософії необхідно визначити наступні концепції часу, що вплинули на розвиток даного питання у філософії та фізиці: Платон, Аристотель, Августин Блаженний, Г. Лейбніц, І. Кант, А. Бергсон, М. Гайдеггер. Різноманітні аспекти феномену моди аналізуються у низці робіт західних дослідників: Р. Барт, Ж. Бодрійяр, Г. У. Гумбрехт, Г. Зімел, Ж. Липовецький. В українському суспільствознавстві аналіз феномену моди та його існування у часі здійснюється у наукових дослідженнях: Г. Куц та Ю. Легенького.

Мета статті полягає у розкритті змісту філософської категорії «час» у просторі моди.

Виклад основного матеріалу. Теоретичне розуміння категорії «час» в історії філософії було пов'язане з поясненням картини світобудови, що формувалась у межах онтології і фізики. Філософська сутність категорії «час» розкривається як діалектична «форма виникнення, становлення, течії, руйнування в світі, а також того самого разом з усім тим, що до нього ставиться» [11, с. 77]. Експлікація даного поняття відбувається у зіставленні з категоріями простір та рух, взаємодія яких спрямовується на створення цілісної структури буття.

Розвиток становлення категорії «час» у філософії розпочинається у період античної філософії. У Стародавній Греції поняття час було пов'язано з космологією та мало декілька визначень в сенсі його протяжності, нескінченності, вічності. Дослідники відзначають, що етимологія поняття «час» має два походження в грецькій мові: αἰών і χρόνος. У сучасній мові відсутні поняття, що здатні розкрити первинний сенс слова «αἰών», яке означає «століття, тобто певний обмежений час життя, хоча у певних виразах це слово може досі означати «вічність»» [6, с. 370-373]. Давньогрецьке слово «χρόνος» походить від імені бога Кроноса, та у своєму первісному варіанті позначає «всі якості «часу», сьогодення лише як «тривалість життя»». Опозиція даних понять простежується у наступних моделях часу: космосу, якому притаманний χρόνος, що робить його циклічним; життя й тривалості, що обмежені у просторі та існуванні [6, с. 370-373]. Поступова втрата первинного сенсу поняття «час» сприяла його трансформації в інших теоретичних моделях, що набули поширення у філософії та мали своє відображення у практичній фізиці.

Для розуміння місця категорії «час» у формуванні простору моди необхідно звернутись до античної спадщини, до теоретичних побудов Платона та Аристотеля. Філософське підґрунтя проблеми часу Платон викладає у своєму діалозі «Тімей» [10]. Політик і послідовник ідей Піфагора Тімей дає відповідь на питання про те, хто «з якої причини влаштував виникнення і цей Всесвіт той, хто їх влаштував» [10, с. 433]. Згідно із задумом Творця, спочатку відбулося уподібнення творіння творцеві, але природа творця вічна, а народжене не може бути таким досконалим. Саме тому він створює «подобу вічності, що рухається» [10, с. 439]. Час божества вічний і незмінний, він завжди «є», а ось його характеристики у минулому або майбутньому стосуються виникнення, оскільки вони є «суть руху». Людський час створюється одночасно з небом. Вищенаведені види часу постають такими, що «наслідують вічність» [10, с. 440].

Подібний розподіл часу на вічний та його наслідування можна простежити у просторі моди. Існує певний первинний образ (вічне), яке згодом неодноразово копіюється, трансформується в часі. Саме копія здатна загинути, оскільки оригінал залишається завжди в стані «є», тобто існування. Розглянемо даний процес на прикладі варіативності давньогрецького нижнього чоловічого і жіночого одягу – хітона. У своєму первісному вигляді тканину хітона скріпляли на плечах фібулою (застібка і прикраса), та підперезали колпосом (пояс). Образ доповнювався прикрасами та орнаментом, матеріал і колір тканини залежав від соціального стану особистості. Для придання форми здійснювалось драпірування тканини за подобою колони доричного ордера, що витягувало силует і створювало гармонійні пропорції. Драпірування так само існувало в костюмах інших стародавніх народів: ассирійсько-вавилонського, римського та ін.

Різноманітні варіації трансформацій хітона можна простежити в історії. Французький митець Жак Луї Давид у своїх картинах звертався до античної культурної спадщини, у тому числі і хітону (портрет «Пані Рекамье»). У революційній Франції XIX століття виникає ампірна мода, у своїх костюмах використовували хітон дружина Наполеона Жозефіна Богарне, світська дама Тереза Тальєн, які впливали на формування модних смаків. В колекціях сучасних дизайнерів за останні десятиліття можна простежити модифікацію хітону: Дольче і Габана, Валентино, Дженні Пакхем. Український дизайнер Людмила Кисленко в своїй колекції весна-літо 2011 також використовувала елементи костюмів стародавніх греків, у тому числі і хітон. Вищенаведені приклади демонструють варіативність хітону зі збереженням основних форм. У даному випадку первинність ідеї одягу «хітон» простежується і в існуванні високої моди і різноманітних копій у вигляді других ліній, що робляться з дешевших матеріалів. Річ залишається у часі, але піддається знищенню при появі нових трендів.

Розподіл часу на два напрями вічне та його подоба (або протилежне) простежується й у поглядах румунського релігієзнавця Мірчі Еліаде, який проводить демаркацію між священним і мирським часом. Між даними двома різновидами часу існує ставлення послідовності; але за допомогою ритуалів релігійна людина може без небезпеки «переходити» від звичайного плину часу до часу священного. Саме тому для релігійної людини час «не є однорідним і не безперервним» [12, с. 48]. Для священного часу властиві свята з їх періодичністю. Він має сакральний характер і дозволяє індивіду брати участь у «відтворенні у цьому будь-якої священної події, що відбувалася в міфічному минулому, «на початку»» [12, с. 48]. У мирському часі «розгортаються дії, позбавлені релігійної значущості» [12, с. 49]. Подібні дії простежуються у поведінці індивіда, що слідує за модою. Життя такої людини можна розподілити на: «свята» (тижні моди, покази), які її ідентифікують; і мирські події, що не торкаються модного простору. В повсякденному житті існують свята (день народження, весілля), яким відповідає певний одяг. Участь у святі передбачає вихід із «звичайної» тимчасової протяжності для відновлення міфічного часу [12, с. 48] (можливе повторення даного «свята»). Праобрази моделей знаходяться в межах сакрального часу, що дає їм можливість постійно повторюватися під час свята – показу мод. Саме тому М. Еліаде визначає час як «якесь міфічне вічне сьогодні, яке періодично

відновлюється за допомогою обрядів» [12, с. 49]. Ця його характеристика, в свою чергу, дозволяє відрізнити релігійну і нерелігійну людину, в нашому випадку індивіда, що наслідує моду і байдужого до неї.

Зміна як важливий атрибут часу отримує обґрунтування у творі Аристотеля «Фізика» [2]. На відміну від Платона, Аристотель при аналізі часу переносить акцент з космологічного аспекту на фізичний. Зміна прирівняна до руху та постає можливою лише у часі: «зміна та рух кожного [тіла] відбуваються тільки в ньому самому або там, де трапляється бути самому тому, що рухається і тому, що змінюється» [2, с. 146]. У просторі моди існують свої часові відрізки – сезонні колекції. Презентація сезонної колекції дає початок новим тенденціям, поширює їх у географічному просторі. Нововведення та їх рух відбуваються виключно з річчю, як, наприклад, хітон, що залишився в часі і водночас постав тим, що рухається і змінюється. Національний костюм постає винятком у змінах речі в просторі моди. Сучасні соціальні події надають нового поштовху для змін національного костюма, що простежується і під час революційних подій в Україні 2013-2014 рр. Вишиванка як елемент національного костюму втрачає статус виключно елемента обрядової або святкової події і набуває позицію повсякденності для підкреслення своєї політичної позиції (національної ідентифікації, єдності нації).

Філософські концепції часу звертаються до аналізу частин його лінії: минулого, сьогодення, майбутнього. Представник середньовічної патристики Августин Блаженний у своєму творі «Сповідь» [1] зробив спробу теологічного пояснення часу. Суб'єктивне сприйняття часу та існування у ньому речей створюють певні умови: «якби ніщо не проходило, не було б минулого часу; якби ніщо не приходило, не було б майбутнього часу; якби нічого не було, не було б і теперішнього часу» [1, с. 292]. Минуле і майбутнє не наявні, вони «не є» у реальному просторі, оскільки першого «вже немає», а другого «ще немає» [1, с. 292]. Річ здатна переходити від однієї частини лінії часу до іншої. Модні речі завжди є елементом сьогодення, поступово вони відходять у минуле – історію, зберігаються в музеї. У даному випадку вони стають вічними, але не модними для реального часу. У концепції Августина Блаженного вічне постає виключно у постаті Творця. У просторі моди вічне завжди залишається у минулому, домінує принцип постійної зміни та різноманіття тенденцій одягу. Майбутнє для моди це завжди прогнози і припущення, які не існують у дійсності.

Зміни у моді, на думку представника постмодернізму Ж. Бодрійяра, пов'язані з постійними повторами, які ґрунтуються на минулому. Так формується парадокс моди, згідно з яким вона постає несвоєчасною. Минуле «воскресає у вигляді привидів», що призводить до її «завмирання», яке «абстрагується і постає позачасовими ефективними знаками» [4, с. 171]. Вищезазначена особливість моди простежується і в наші дні, коли повертаються тенденції попередніх років, будь-які раніше вже опредметнені ідеї відновлюються у нових кольорах, колекціях модельєрів, відповідно до вимог соціальних потреб. Ж. Бодрійяр називає це «естетикою відновлення», яка свідчить про те, що немає вічних речей і явищ. Індивід отримує «задоволення від моди – це насолода примарно-циклічним світом форм, що відійшли в минуле, але знову і знову воскресають у вигляді ефективних знаків» [4, с. 172]. Дана циклічність описує неминучий процес повторюваності. Виникає враження, що одночасно існує лінійний час історії, технічного прогресу та циклічний час моди. На думку Ж. Бодрійяра, тут немає протиріччя, оскільки сучасність зберегла минулі тенденції, що простежуються у традиції. Традиція спроможна поєднувати старі і нові форми, а не протиставляти їх.

Постійні зміни у моді Т. Веблен називає «необхідністю», яка не має теоретичного обґрунтування. У даному випадку, «правило марнотратства», яке підпорядковує новоутворення нових форм і кольорів в моді, але не пояснює «мотив виникнення змін у переважаючих стилях одягу та їх визнання» [5, с. 189]. На думку Т. Веблена, новий стиль являє собою явище швидкоплинне, оскільки є «привабливим» лише один сезон. Поступово,

новизна переходить у статус «поважності» [5, с. 192]. У моді краса носить тимчасовий і швидкоплинний характер, один фасон змінюється іншим, але обидва вони були красивими, коли поставали як нововведення певного сезону. Т. Веблен зазначає, що одна модель в перебігу п'яти років може викликати «відразу» або «безглуздість», а не красу, стиль і моду.

Процес постійних змін у моді підкреслює сучасний український дослідник Ю. Легенький. На його думку, основною властивістю моди постає можливість створювати нове на підґрунті минулого (не модного), яке «трансформується і потім перетікає в якийсь новий вид модних інновацій... не властивий попередньому типу явищ» [9, с. 33]. Річ свідчить про матеріалізацію ідеї в модному просторі. Дане твердження отримує новий ракурс трактування, пов'язаний з сучасними умовами споживання та іміджевими елементами. На думку Ю. Легенького сучасні речі не довговічні, що, у свою чергу, руйнує тривалість буття [9, с. 165]. Для підтвердження своїх роздумів автор наводить порівняння між гардеробами короля Людовика (який складався не більше ніж з чотирьох – п'яти сорочок) та сучасної людини (який за кількістю одягу є значно більшим [9, с. 165]). Спеціалісти у сфері моди висувають певні вимоги до складання гардероба індивіда в залежності від його соціального статусу, що і визначає його основні елементи (кількість речей і вартість, необхідність його оновлювання). Річ у гардеробі отримує статус тимчасової. Виняток становлять цінні речі (в економічному і подієвому ракурсі), саме тоді річ переходить у категорію позачасових, вічних і не вилучається з гардеробу. Даний одяг власник може не вдягати, але зберігати в гардеробі, тобто він буде знаходитись в просторі. Існують певні традиції: зберігати весільну сукню, віддавати речі померлої людини (людини не має, але речі подовжують своє існування).

Сучасний дослідник Л. Іонін відзначає той фат, що мода існує у реальному часі. В сучасних умовах формується новий вид часу – «реальний», під яким він розуміє «час, що релятивізує усі інші членування часу», «вічне сьогодні» [7, с. 404]. Новий вид часу постає можливим завдяки тому, що в комунікації «синхронізуються» суб'єктивне і стандартне сприйняття часу. Віртуальний простір уможливує існування реального часу, коли «різні події відбуваються всюди і одночасно» [7, с. 404].

Чинники виникнення модних новацій розриваються не лише у змінах, а й у тривалості. Французький філософ Анрі Бергсон у своїй роботі «Вступ до Метафізики» [3] звертається до розгляду такої властивості категорії часу як «тривалість». Він розглядає дві протилежні точки зору стосовно природи тривалості як: синтезу множинності та єдності, що з'єднує множинність [3, с. 1202-1205]. Аналіз тривалості постає процесом «створення з неї синтезу поняття». У просторі моди, категорія тривалості знаходить своє існування за допомогою категорії «річ». Наприклад, у повсякденному житті часто вживається вираз «в моді другий сезон модно», «не виходить з моди». Дані вирази можуть ставитися як до конкретних форм, тканин, кольорів, так і їх поєднання. Питання щодо тривалості певних тенденцій у часі торкаються поєднання синтезу та єдності. Тривалість певних форм і кольорів протягом одного сезону постає у вигляді так званого «закону» моди або суспільства споживання (причини нововведень і термінів їх домінування знаходяться у дискурсі). З'являються виключення з даного порядку, коли певні тенденції залишаються актуальними декілька сезонів або повертаються через кілька сезонів. У споживачів виникає враження стосовно існування речей, які постійно актуальні (модні). Подібні процеси А. Бергсон пояснює тим, що «тривалість – множинність моментів, що з'єднані один з одним єдністю, що пройшла крізь них подібно до нитки, і дані моменти, якою б не була короткою їх тривалість, будуть в необмеженій кількості» [3, с. 1204]. Речі у просторі моди модифікуються (як вищезгаданий хітон), у нових речах можна простежити прообрази минулого.

Сучасний український дослідник Г. Куц стверджує, що категорія «час» дозволяє розкрити сутність моди, яка полягає в її динамізмі. Автор зупиняється на розгляді головної характеристики, що розкриває її специфіку та експлікує моду – мінливості «яка притаманна всім її проявам». Г. Куц розрізняє два протилежних «аспекти» мінливості моди: внутрішній («зміни всередині») і зовнішній. Для розкриття сутності феномену моди необхідно

простежити сучасні процеси, які відбуваються у просторі моди та формують новоутворення. Автор пропонує ввести поняття «людина сьогочасності», під якою розуміє того, хто «включаючись в сферу моди, живе тут-і-зараз, яка співпричетна сьогочасності та здатна до «розширення теперішнього»» [8, с. 7]. Мода постає як динамічний соціальний процес, у якому постійно відбуваються зміни, що ускладнює дослідження та розкриття сутності даного феномену.

Висновки. Плюралізм філософських експлікацій категорії «час» визначає її як форму буття речей та явищ у їх діалектичній взаємодії. Грецьке походження даної категорії формує головні її властивості (протяжність, нескінченність, тривалість, темпоральність, вічність), що постає причиною її дуалізму. У часі здатні поєднуватись: циклічність та тривалість, нескінченність та обмеженість, священне та мирське святкове та повсякденне (Платон, М. Еліаде). Зміни у просторі моди створюють її нові форми, які у подальшому переходять від однієї частини лінії часу до іншої: минуле – сьогодення – майбутнє (Аристотель, Августин Блаженний, Ж. Бодрійяр). У минулому формується прообраз, який отримує варіативність в часі у формі копій. Тривалість поєднує єдність та множинність різноманітних форм, що сприяє утворенню нововведень. Аналіз розвитку змін модного простору у часі розкриває сутність даного феномену, діалектичність та синкретичність, постійне оновлення, що потребує подальшого філософського розгляду.

Список використаної літератури

1. Августин А. Исповедь / Аврелий Августин; [пер. с лат. М. Е. Сергеевко]. – М.: Издательство «Ренессанс», СП ИВО-СиД, 1991. – 488 с.
2. Аристотель. Физика / Аристотель; [пер. с древнегреч. Н. В. Брагинская и др.] // Аристотель. Сочинения. В 4 т. – М.: Мысль, 1981. – Т. 3. – С. 60-262.
3. Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память / Анри Бергсон; [пер. с фр. В. Флерова, И. Гольденберг]. – Мн.: Харвест, 1999. – С. 1172-1222.
4. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Жан Бодрийяр; [пер. с фр. С. Н. Зенкин]. – М.: Добросвет, 2000. – 387 с.
5. Веблен Т. Теория праздного класса / Торстейн Веблен; [пер. с англ. С. Г. Сорокиной]. – М.: Прогресс, 1984. – 368 с.
6. Європейський словник філософії: Лексикон неперекладностей / [під керівництвом Б. Кассен]. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2009. – Т. 1 :– 576 с.
7. Ионин Л. Г. Социология культуры: путь в новое тысячелетие: Учеб. пособие для студентов вузов / Леонид Григорьевич Ионин. – 3-е изд. – М.: Логос, 2004. – 427 с.
8. Куц Г. М. Феномен моди: онтологічний статус і філософсько-антропологічні засади [Текст]: Автореф. дис... канд. філос. наук: спец. 09.00.04 / Галина Михайлівна Куц. – Х., 2003. – 16 с.
9. Легенький Ю. Г. Философия моды XX столетия / Юрий Григорьевич Легенький. – К.: КНУКіМ, 2003. – 300 с.
10. Платон. Тимей / Платон; [пер. с древнегреч. С. С. Аверинцева] // Платон. Сочинения в 4 т. – М.: Мысль, 1994– Т. 3. – С. 421-500.
11. Философский энциклопедический словарь [ред.-упоряд. Е. Ф. Губский]. – М.: ИНФРА-М, 1997. – 576 с.
12. Элиаде М. Священное и мирское / Мирча Элиаде; [пер. с фр. Н. К. Гарбовского]. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.

Одержано редакцією 22.10.2014
 Прийнято до публікації 14.12.2014

Анотація. Скалацкая Е. В. *Философская категория «время» в пространстве моды.* Рассматривается место философской категории «время» в пространстве моды. Прослеживается ретроспектива онтологических основ времени в различных формах моды. Акцентируется внимание на древнегреческой этимологии понятия «время» как вечного и длительного. Анализируется трансформация первоначального смысла понятия «время» и формирование новых моделей, получивших распространение в философии (Платон, Аристотель, Августин Блаженный, А. Бергсон). Демонстрируется отражение философского толкования времени в пространстве моды. Прослеживается копирование определенного первоначального образа на примере вариативности древнегреческого хитона. Обосновывается неотделимость изменения в проекции частей линий времени: прошлого, настоящего, будущего. Анализируется

продолжительность как одно из главных свойств моды. Обосновывается идея о том, что изменения в пространстве моды создают ее новые формы, которые в дальнейшем переходят от одной части линии времени в другую. Автор приходит к выводу, что философская категория «время» раскрывает свойства феномена моды, его социальную репрезентацию. Дальнейшего философского рассмотрения требуют вопросы изменчивости моды, соотношения прошлого и настоящего в ней.

Ключевые слова: вечное, изменение, копия, мода, длительность, время.

Summary. *Skalatskaya O. V. Philosophical category of «time» in the space of fashion. The place of philosophical category of «time» in the space of fashion is considered. The retrospective of ontological foundations of time in various forms of fashion is observed. Attention on Greek etymology of concept «time» as eternal and lasting is focused. The transformation of primary meaning of concept «time» and the formation of new models which have been proliferated in philosophy (Plato, Aristotle, St. Augustine and A. Bergson) is analyzed. The reflection of philosophical interpretation of time in the space of fashion is demonstrated. The copy of primary image on the example of variability of Greek chiton is observed. The inalienability of change in the projection of the line of time: past, present and future is grounded. The duration and temporality as ones of the main features of fashion are analyzed. The idea that changes in the space of fashion create its new forms which are subsequently transferred from one part of time line to another one is grounded. The author concludes that the philosophical category of «time» reveals the properties of the phenomenon of fashion, its social representation. Further philosophical issues of variability of fashion, the relation of the past and the present in it are need to be considered.*

Key words: eternal, change, copy, fashion, duration, time.

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

АРИСТОВА Алла Вадимівна – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії та педагогіки Національного транспортного університету (м. Київ), e-mail: aristovaalla@yahoo.com

БОРИСОВА Тетяна Вікторівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії і політології Дніпропетровської національної металургійної академії України, e-mail: tborisova78@mail.ru

ВОЛОБУЄВА Світлана Валентинівна – викладач кафедри філософії та педагогіки Національного транспортного університету (м. Київ), здобувач відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України, e-mail: lana_slastena@mail.ru

ГАСВСЬКА Світлана Ростиславівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Національного університету водного господарства та природокористування (м. Рівне), e-mail: gvr63@list.ru

ДЕРКАЧ Жанна Владиславівна – кандидат політичних наук, доцент, Черкаський кооперативний економіко-правовий коледж, e-mail: derkach-zhana@yandex.ru

ДУБИНА Олександр Олександрович – аспірант кафедри філософії Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького, e-mail: okeu_namu@ukr.net

ІГНАТЬЄВА Ольга Сергіївна – кандидат філософських наук, доцент кафедри іноземних мов Черкаського державного технологічного університету, e-mail: glory1980@rambler.ru

КИСЕЛИЦЯ Світлана Володимирівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та соціально-гуманітарних дисциплін Чернігівського національного технологічного університету, e-mail: ksvim37@gmail.com

КОЗЛЕНКО Володимир Миколайович – кандидат філософських наук, доцент кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка, e-mail: religia@ukr.net

КРЕТОВ Павло Васильович – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького, e-mail: ataraksia@ukr.net

ПРЕДКО Денис Єрофейович – аспірант кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка, e-mail: denyspredko@ukr.net

РАДЗІОН Олександр Володимирович – викладач кафедри філософії Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького, e-mail: radzun@mail.ru

СКАЛАЦЬКА Олена Віталіївна – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Одеського інституту фінансів Українського державного університету фінансів та міжнародної торгівлі, e-mail: elena-s2008@ukr.net

ФЕДОРЕНКО Микола Олександрович – кандидат філософських наук, доцент кафедри суспільних наук Національної музичної академії України імені П. І. Чайковського, e-mail: fed2000@ukr.net

ШВЕД Зоя Володимирівна – доктор філософських наук, доцент, доцент кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка, e-mail: shwedzoya@yahoo.com

ЗМІСТ

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО: ФІЛОСОФСЬКІ ВИМІРИ

<i>Арістова А. В.</i> Динаміка глобальної умми як світоформуєчий чинник	3
<i>Швед З. В.</i> Витоки релігійного фундаменталізму у конструктивістській моделі Шмуеля Ейзенштадта	9
<i>Dubyna O. O.</i> Charles Taylor: the phenomenon of post-secular consciousness (reading on “A secular age”)	16
<i>Предко Д. Є.</i> Специфічні особливості релігійних почуттів	23
<i>Радзюн О. В.</i> Наука і релігія: проблема співвідношення віри і знання	31
<i>Козленко В. М.</i> «Комунікативна модель» суспільства Нікласа Лумана як методологія дослідження релігії	37
<i>Волобуєва С. В.</i> Девіантологічні дослідження церковного середовища: антиномії релігійної етики	43
<i>Ihnatyeva O. S.</i> Anglicanism: basic principles and present day realities	52

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ ТА ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ

<i>Кретов П. В.</i> Філософсько-антропологічний контекст творчості Г. С. Сковороди: символ, інтерпретація, розуміння	58
<i>Федоренко М. О.</i> «Філософи спілкування» та ідея особистості	64
<i>Киселиця С. В.</i> Категоричний імператив у вимірах життєвої мудрості	69
<i>Гаєвська С. Р.</i> Людина в парадигмі «символічних форм» Е. Касірера	77
<i>Борисова Т. В.</i> Философское вопрошание о человеке и культуре в размышлениях Иустина Поповича	83
<i>Деркач Ж. В.</i> Екзистенційні мотиви в творчості Михайла Коцюбинського	89
<i>Скалацька О. В.</i> Філософська категорія «час» у просторі моди	94
Відомості про авторів	101

CONTENTS

RELIGIOUS STUDIES: PHILOSOPHICAL DIMENSIONS

<i>Aristova A. V.</i> The dynamics of the global Ummah as a world-formed factor	3
<i>Shwed Z. V.</i> The sources of religious fundamentalism in the constructivist model of Shmuel Eisenstadt.....	9
<i>Predko D. Ye.</i> Specific features of religious feelings	16
<i>Dubyna O. O.</i> Charles Taylor: the phenomenon of post-secular consciousness (reading on “A secular age”)	23
<i>Radziun O. V.</i> Science and religion: problem of a balance between belief and knowledge	31
<i>Kozlenko V. M.</i> Niclas Luman’s «communication model» of society as a methodology of the study of religion	37
<i>Volobuieva S. V.</i> Deviantological studies of clerical environment: antinomies of religious ethics	43
<i>Ihnatyeva O. S.</i> Anglicanism: basic principles and present day realities.....	52

PHILOSOPHY OF CULTURE AND PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

<i>Kretov P. V.</i> Philosophical and anthropological context of G. S. Skovoroda’s work: symbol, interpretation, understanding.....	58
<i>Fedorenko M. O.</i> «Philosophers of communication» and the idea of personality	64
<i>Kyselytsia S. V.</i> Categorical imperative in measuring of vital wisdom	69
<i>Gayevska S. R.</i> The man in paradigm «of the symbolical forms» of E. Kassirer	77
<i>Borisova T.V.</i> Philosophical inquiring about a man and culture in the reflections of Justin Popovich.....	83
<i>Derkach Zh.V.</i> Existential themes in work of Mykhailo Kotsiubynsky	89
<i>Skalatskaya O. V.</i> Philosophical category of «time» in the space of fashion.....	94
Information about authors	101

**ВІСНИК
ЧЕРКАСЬКОГО
УНІВЕРСИТЕТУ**

Серія філософія
№ 11 (344). 2015

Відповідальний за випуск
Марченко О. В.

Відповідальний секретар:
Процишин В. М.

Комп'ютерне верстання
Любченко Л. Г.

Підписано до друку 19.01.2015. Формат 84x108/16.
Ум. друк. арк. 10,5. Тираж 300 пр. Зам. № 5247

Видавець і виготівник видавничий відділ
Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького
Адреса: 18000, м. Черкаси, бул. Шевченка, 81, кімн. 117,
Тел. (0472) 37-13-16, факс (0472) 37-22-33,
e-mail: vydav@cdu.edu.ua, <http://www.cdu.edu.ua>
Свідоцтво про внесення до державного реєстру
суб'єктів видавничої справи ДК №3427 від 17.03.2009 р.