

ISSN 2521-6570

DOI: 10.17721/sophia.2020.15

У віснику містяться результати нових досліджень у галузі філософії, релігієзнавства та політичних наук.
Для наукових працівників, викладачів, студентів.

В вестнике содержатся результаты новых исследований в области философии, религиоведения и политических наук.
Для научных работников, преподавателей, студентов.

The Herald includes results of research in the fields of philosophy, religious studies and political sciences.
For scientists, professors, students.

ГОЛОВНИЙ РЕДАКТОР

Шкіль Світлана Олександрівна, д-р філос. наук, проф.,
Національний університет біоресурсів
та природокористування України

АДРЕСА РЕДКОЛЕГІЇ

01033, Київ-33, вул. Володимирська, 60,
філософський факультет ☎ (38044) 239 32 81

ЗАТВЕРДЖЕНО

Вченою радою філософського факультету
31.08.20 (протокол №1)

ЗАРЕЄСТРОВАНО

Державною реєстраційною службою України.
Свідоцтво про державну реєстрацію
друкованого засобу масової інформації
КВ № 20954-10394Р від 24.02.2014

Внесено до переліку наукових фахових видань України
(затверджено наказом Міністерства освіти і науки України
від 12.05.2015 № 528)

ЗАСНОВНИК ТА ВИДАВЕЦЬ

Київський національний університет
імені Тараса Шевченка,
Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"

АДРЕСА ВИДАВЦЯ

ВПЦ "Київський університет",
б-р Т. Шевченка, 14, Київ, Україна, 01030
☎ (38044) 239 31 72, 239 32 22; факс 239 31 28

Редакційна колегія

Борейко Юрій Григорович, д-р філос. наук, доц.,
Східноєвропейський національний університет імені Лесі Українки
Вергелес Костянтин Миколайович, д-р філос. наук, проф.,
Вінницький національний медичний університет ім. М. І. Пирогова
Конта Ростислав Михайлович, д-р істор. наук, проф.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Оболевич Тереза, д-р філософії (PhD), проф.,
Папський університет ім. Іоанна Павла II (Польща)
Предко Олена Іллівна, д-р філос. наук, проф.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Рогінська Марія, д-р філософії (PhD), ад'юнкт,
Краківський педагогічний університет, Польща
Тормахова Анастасія Миколаївна, канд. філос. наук, доц.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Харьковченко Євген Анатолійович, д-р філос. наук, проф.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Цвих Володимир Федорович, д-р політ. наук, проф.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Швед Зоя Володимирівна, д-р філос. наук, доц.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка

Автори опублікованих матеріалів несуть повну відповідальність за підбір, точність наведених фактів, цитат, економіко-статистичних даних, власних імен та інших відомостей. Редколегія залишає за собою право скорочувати та редагувати подані матеріали. Рукописи не повертаються.

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Борейко Ю. Г. Соціокультурна детермінанта феномену символічного насильства.....	5
Волошин М. В. Державно-конфесійні відносини: проблеми правового регулювання та наукового обґрунтування.....	8
Кобетяк А. Р. Еклезіологічна зумовленість автокефального устрою вселенського православ'я.....	12
Кондратьєва І. В. Релігійні цінності та права людини: особливості кореляції.....	17
Нестерова М. І. Поняття релігійної свободи: історія і сучасність.....	21
Степанченко С. В. Інтерпретація метафори "посудина" у світлі рукописів Мертвого моря: нові спостереження.....	23
Туренко В. Е., Запорожець В. А. Концептуалізація феномену пандемії у філософії, богослов'ї і релігієзнавстві: компаративний аналіз	27

ФІЛОСОФІЯ

Вергелес К. М. Інтегральна концепція людини – соціальна вимога чи філософські потуги?	31
Омельченко В. Ю. Філософія освіти: стратегія міждисциплінарного синтезу.....	36
Рассудіна К. С. Аксіологічні концепції католицьких філософів ХХ ст.: Д. фон Гільдебранд і Т. Шліпко	41
Носенок Б. Е. Інтелектуальні спільноти як простір культуральних досліджень	44
Ярмоліцька Н. В., Москальчук М. М. Соціалістичний гуманізм і реалістичні тенденції в мистецтві у науковій спадщині Володимира Антоненка.....	49
Рецензії	54
Наші автори	58

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Борейко Ю. Г. Социокультурная детерминанта феномена символического насилия.....	5
Волошин Н. В. Государственно-конфессиональные отношения: проблемы правового регулирования и научного обоснования.....	8
Кобетяк А. Р. Экклезиологическая обусловленность автокефального устройства вселенского православия	12
Кондратьева И. В. Религиозные ценности и права человека: особенности корреляции	17
Нестерова М. И. Понятие религиозной свободы: история и современность	21
Степанченко С. В. Интерпретация метафоры "сосуд" в свете рукописей Мертвого моря: новые наблюдения.....	23
Туренко В. Э., Запорожец В. А. Концептуализация феномена пандемии в философии, богословии и религиоведении: компаративный анализ.....	27

ФИЛОСОФИЯ

Вергелес К. Н. Интегральная концепция человека – социальная требование или философские потуги?	31
Омельченко В. Ю. Философия образования: стратегия междисциплинарного синтеза	36
Рассудина Е. С. Аксиологические концепции католических философов XX в.: Д. фон Гильдебранд и Т. Шлипка.....	41
Носенок Б. Э. Интеллектуальные сообщества как пространство культуральных исследований	44
Ярмолицкая Н. В., Москальчук М. Н. Социалистический гуманизм и реалистические тенденции в искусстве в научном наследии Владимира Антоненка	49
Рецензии	54
Наши авторы	58

RELIGIOUS STUDIES

Boreiko Yu. H.
Sociocultural determinant of the symbolic violence phenomenon 5

Voloshyn M. V.
State-confessional relations: problems of legal regulation and researching substantiation 8

Kobetiak A. R.
Ecclesiological conditionality of the autocephalous system of the universal orthodoxy 12

Kondratieva I. V.
Religious values and human rights: features of correlation 17

Nesterova M. I.
The concept of religious freedom: history and modernity 21

Stepanchenko S. V.
Interpretation of the metaphor "vessel" in the light of the dead sea Scrolls: new observations 23

Turenko V. E., Zaporozhets V. A.
Conceptualization of the pandemic phenomenon in philosophy,
theology and religious studies: comparative analysis 27

PHILOSOPHY

Vergeles K. M.
Integral concept of man – a social requirement or philosophical efforts? 31

Omelchenko V. Yu.
Education philosophy: a strategy for interdisciplinary synthesis 36

Rassudina K. S.
Axiological concepts of 20th-century catholic philosophers: D. von Hildebrand and T. Ślipko 41

Nosenok B. E.
Intellectual communities as a space of culture-based studies 44

Yarmolitska N. V., Moskalchuk M. M.
Socialistic humanism and realistic trends in the art in the scientific heritage Volodymyr Antonenko 48

Reviews 54

Our authors 58

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

УДК 165.171-029:3]:343.226:165.212
DOI:10.17721/sophia.2020.15.1

Ю. Г. Борейко, д-р філос. наук, доц.
Волинський національний університет імені Лесі Українки, Луцьк, Україна
ORCID: 0000-0002-0786-8764
e-mail: yboreiko71@gmail.com

СОЦІОКУЛЬТУРНА ДЕТЕРМІНАНТА ФЕНОМЕНУ СИМВОЛІЧНОГО НАСИЛЬСТВА

Аналізуються соціокультурна основа конституювання символічного простору, зміст феномену символічного насильства, культурно-символічний потенціал об'єктів топоніміки. Встановлено, що практики символічного насильства полягають у конструюванні системи суб'єктивних координат шляхом нав'язування правил, значень, смислів, цінностей, які набувають самоочевидного характеру. Перейменування топонімії демонструє зв'язок між соціальними умовами, в яких воно здійснюється, та реакцією суб'єкта соціальних відносин на зміни в топонімічному просторі.

Ключові слова: соціальний простір, суб'єкт, габітус, символічне насильство, трансформація, об'єкт топоніміки.

Постановка проблеми. У соціогуманітарному дискурсі не втрачає актуальності тема трансформацій символічного простору соціальної системи, що має відображення, зокрема, у проблемі символічного насильства, яка концентрує зусилля науковців на протистоянні знаків, символів, мови, ритуалів. Дослідження цієї проблеми передбачає вивчення феномену символічного насильства у взаємозв'язку з іншими соціальними явищами та процесами.

Аналіз досліджень і публікацій. Проблеми, що стосуються функціонування практик символічного насильства, сутності габітусу як сукупності схем сприйняття дійсності та конструювання ідентичностей, є предметом дослідження Ж. Бодрійяра, П. Бергера, П. Бурдьє, Е. Гідденса, Н. Еліаса, С. Жижека, А. Здравомислова, Е. Кассіра, Дж. Т. Лукмана, Ж.-К. Пассерона, С. Поцелуєва, П. Рікера, М. Фуко.

Так, символічне насильство визначається науковцями як сукупність неявних способів нав'язування смислів та значень, які слугують для легітимації та відтворення різноманітних форм соціального панування [7, с. 104]. На думку П. Бурдьє, відносини підпорядкування-панування в соціальній системі полягають переважно в можливості нав'язування правил гри, системи значень, ієрархії цінностей, які набувають безапеляційного самоочевидного характеру [6, с. 19]. Йдеться, отже, не стільки про інструменти формальної синхронізації ритмів і навіть поглядів, скільки про глибоке засвоєння форм мислення, які не можна піддати сумніву з опорою на них самих.

Незважаючи на масив науково-теоретичних праць, присвячених розгортанню символічного простору соціальної системи, існує низка проблем, що потребують більш детального вивчення. Зокрема, на наш погляд, необхідно сконцентрувати увагу на трансформаціях смислового потенціалу об'єктів культурно-символічного середовища.

Отже, **метою** статті є з'ясування ролі символічного насильства у конструюванні соціальної системи, що передбачає вирішення таких завдань: 1) розкриття сутності феномену символічного насильства; 2) аналіз соціокультурного підґрунтя конституювання символічного насильства; 3) розкриття характеру застосування практик символічного насильства у соціальному просторі на прикладі перейменування топонімів.

Виклад основного матеріалу. У повсякденному житті формування моделі світу індивіда, характеру його поведінки, орієнтації в історичному та соціальному просторі, пристосовування до навколишнього середовища відбувається у тому числі за допомогою символів. Очевидно, що у суб'єкта, що перебуває у просторі менталь-

них структур, які лежать в основі символічного сприйняття світу, формується відповідний понятійний горизонт. Символічне постає полем боротьби, що виявляється у встановленні "меж", протистояння різноманітних значень і типів сприйняття, об'єктом боротьби, оскільки значення виступають засобами (від)творення влади.

Оскільки визнання легітимності влади передбачає несвідоме прийняття панівних значень і цінностей, то йдеться про структурний примус, тобто "символічне насильство", яке здійснюється за посередництвом габітусу як сукупності схем сприйняття дійсності, що формується у результаті досвіду соціалізації у певній соціальній позиції та продукує певні уявлення і поведінку.

Символічне насильство здійснюється з метою зміни сприйняття відносин підпорядкування-панування шляхом нав'язування істини, ідей, цінностей, установок, що не зазнають критики і не піддаються сумніву. Створення та відбір значень, які нав'язуються й об'єктивно визначають культуру соціальної спільноти, мають довірливий характер, оскільки, за П. Бурдьє, структуру і функції групи чи класу не можна вивести з одного лише універсального, психічного, біологічного чи духовного принципу, оскільки відсутній будь-який внутрішній зв'язок, що з'єднає їх з природою речей або людини [6, с. 25].

Символічне насильство доцільно розглядати в категоріях практик, що передбачає вивчення його агентів, тобто виробників та продукованих ними практик, а також соціальних контекстних структур – соціальних полів, дискурсів, фреймів. Дослідження практик за допомогою концепції структуралістського конструктивізму П. Бурдьє у категоріях габітусу та позиції-диспозиції як його складових у різних соціальних полях дає змогу стверджувати, що примусова логіка феномену символічного насильства реалізується у практиках нав'язування і спротиву.

Загалом у співвідношенні нав'язування і спротиву прихований насильницький характер феномену символічного насильства. Нав'язування – це різновид включення в габітус споживача символів і значень, які продукуються виробником, реалізуючись у комбінації різноманітних способів, зокрема впровадження у повсякденність, практичне освоєння тощо. З найменшим спротивом нав'язування втілюється в дитячому віці, протягом первинної соціалізації та на початковій стадії перебування агента в новому полі, тобто на ранніх етапах формування габітусу.

Якщо нав'язування постає інструментальним процесом символічного насильства, який завжди зіштовхується з протидією, то спротив можна визначити як габітуалізовану реакцію споживача на процес нав'язування значень та символів, яка реалізується у вигляді реаль-

ної протидії, сприяння реалізації процесам символічного насильства і відсутності суттєвих проявів протидії. Спротив символічному насильству виявляється на рівні індивіда, групи, організації, соціального інституту, спільноти тощо [2, с. 93–94].

Символічне насильство набуває системних рис завдяки процесу легітимації, яка, за П. Бергером і Т. Лукманом, означає способи пояснення та оправдання соціальних відносин, їх когнітивну і нормативну інтерпретацію [1]. У рамках теорії соціального конструювання реальності, легітимація генералізує об'єктивовані й інституціоналізовані відносини, створює нові значення, що сприяють інтеграції значень, які вже властиві інституціональним процесам.

Отже, практики символічного насильства значною мірою нівелюють проблему множинності інтерпретацій. У цьому контексті символ постає важливим фактором керованого і контрольованого характеру сприйняття інформації, у чому й виявляється значення символу як інструмента комунікації. Повсякденні форми взаємовідносин вплетені у символічну систему, в якій комунікують значення та смисли.

Структурування соціального простору, за П. Бурдьє, відбувається, з одного боку, за допомогою соціальних відносин, які об'єктивно існують, з іншого – суб'єктивних уявлень індивідів про навколишній світ. Формування типу соціального простору визначається, зокрема, взаємною близькістю соціальних феноменів, що утворюють множинну причинно-наслідкових зв'язків. На думку П. Бурдьє, агенти здатні спонтанно орієнтуватися у соціальному просторі й відносно адекватно реагувати на ситуації та події, формувати вміння та навички у процесі соціалізації. Поступово це призводить до структурування уявлень і продукування практик, за посередництвом яких агенти соціального процесу впливають на зміну соціальної структури. З огляду на це, систему стійких диспозицій як схильності до сприйняття, мислення та дії у конкретній ситуації, які переважно несвідомо засвоєні індивідами в результаті об'єктивних умов існування, П. Бурдьє визначив як габітус, що включає засвоєні правила і норми, традиції, манери поведінки, тілесні диспозиції, які відрізняють представника соціальної групи, класу, етносу, нації від інших [5, с. 23].

Можна стверджувати, що габітус – особливе ідеальне соціокультурне утворення, комплекс поведінкових програм, реалізація яких забезпечує його відтворення. Така інтерпретація габітусу дає змогу вбачати в ньому механізм зв'язку індивіда з історичною пам'яттю, яка завдяки традиції зберігає та відтворює габітус, що забезпечує присутність досвіду, котрий краще від усіх правил і норм, гарантує тотожність та постійність практик у часі [4, с. 105].

Отже, аналіз об'єктивних структур різноманітних соціальних просторів передбачає виявлення генези ментальних структур індивіда, через призму яких він сприймає соціальний простір, а також залежить від з'ясування розвитку соціальних структур та їх історичної зумовленості [3, с. 28]. Людина є носієм соціокультурного коду і, водночас, соціальним агентом, який уплетений у соціальний простір, де посідає певну позицію та залучений у процес соціокультурних взаємодій.

Як бачимо, габітус є структурованим досвідом, що відібраний обставинами, втілений в уявленнях, виражається у практиках та призначений для відтворення. Водночас габітус дає змогу виявити взаємозумовлений характер впливу соціокультурних традицій на трансформацію соціального простору внаслідок інституційних перетворень. Іншими словами, крім системних характеристик утворення соціального простору габітус включає культу-

рно-символічні фактори, які переважають у свідомості індивіда протягом певного періоду суспільно-історичного розвитку та поєднують індивідуальність людини і неповторність спільноти, до якої вона належить.

Отже, габітус виступає категорією, яка поєднує усвідомлення ментальних структур, завдяки яким суб'єкт сприймає світ і об'єктивних елементів, що дають змогу бути влаштованим у ситуацію та конструювати практики. Значення габітусу різко зростає в умовах перехідного суспільства, що супроводжується переоцінкою численних історичних подій, оскільки спадковість, яка забезпечується габітусом, оберігає суспільство від культурного шоку, підтримує баланс притаманних цьому суспільству цінностей.

Як сукупність соціокультурного досвіду, носіями якого є члени спільноти, габітус визначає культурно-символічне середовище, задає пріоритетні цінності, відображає особливості розвитку та функціонування соціальних інститутів у конкретному історико-культурному контексті, виступаючи підґрунтям практик символічного насильства.

Застосування практик символічного насильства яскраво ілюструються на прикладі перейменування об'єктів топоніміки, що виступають маркерами змін у символічному просторі суспільства. Об'єкти топоніміки постають не лише важливою складовою символічного простору, а й частиною культурно-історичного дискурсу, чим пояснюється постійний інтерес до цього сегмента соціокультурного життя. Так, об'єкти топоніміки маркують простір проживання суб'єктів, утверджують або змінюють людські взаємовідносини, свідчать про місце певних соціальних груп у суспільстві. Топоніми беруть участь у структуруванні соціального простору, що виявляється у розмежуванні громад та соціальних груп, маскуваннях геттоїзації або елітизації районів міста тощо. Включені у повсякденне життя індивідів об'єкти топоніміки постають своєрідною проекцією фізичного простору на символічний, відображенням символічного у фізичному. Просторово-часові характеристики топонімів включають символи та символічні системи в їх кореляціях, що виступають важливими параметрами ідентичності суб'єкта або спільноти.

Об'єкти топоніміки утворюють функціональний і смисловий простір, маючи певне значення у системі його взаємодій. Об'єкт топоніміки виступає своєрідним перехрестям, що поєднує кілька систем – фізичний і соціальний простір, простір соціальних взаємодій, знаково-смисловий простір. Відтак крім звичної для географічної топології просторовості об'єкт топоніміки виступає перетином соціальних відносин.

Варто зауважити, що конструювання топонімичного простору спирається на соціокультурне середовище, в яке вписані об'єкти топоніміки. Сприйняття трансформації смислів топонімів ускладнюється в умовах полікультурного характеру соціального простору, який охоплює соціокультурні та ментальні особливості регіонів. Неоднозначний перебіг процесів перейменування об'єктів топоніміки спонукає до осмислення спричинених ними нових конфігурацій соціального простору і трансформації соціальних відносин.

Характер змін у топонімичному просторі чітко прослідковується у процесах, пов'язаних із декомунізацією. Результатом першої хвилі декомунізації на початку 90-х років ХХ ст. було повернення значної кількості історичних назв топонімичних об'єктів. Проте перейменування торкнулося лише окремих міських та селищних топонімичних об'єктів і практично не стосувалося назв населених пунктів. На відміну від західних регіонів країни, де майже відразу зникли всі пов'язані з комуністич-

ним минулим назви, у решті областей радикального перейменування не відбулося.

У рамках нової хвилі декомунізації, яка триває з 2015 р., спротив частини суспільства процесам зміни назв об'єктів топоніміки пояснюється, з одного боку, впливом політичних маніпуляцій, з іншого – наслідком конфлікту ідентифікацій, що зумовлений розбіжностями у баченні певною кількістю суб'єктів вектору розвитку держави та необхідності соціально-структурних змін. У засобах масової інформації активно висвітлюються громадські акції, публічні коментарі, дискусії, що набули загальнонаціонального масштабу, щодо перейменування міст, проспектів, вулиць, тривають законодавчі процедури, пов'язані із зміною назв областей. Переважна більшість таких питань врегульовуються у судовому порядку, проте перейменування окремих топонімічних об'єктів блокується на рівні міської ради [9].

Очевидно, що топоніми постають об'єктивними фактами у сприйнятті дійсності представниками кількох поколінь. Перейменування топонімів порушує цю логіку, оскільки для майбутніх поколінь нова назва матиме інше символічне значення. Йдеться про протистояння ціннісних систем у координатах "своє – чуже", які задають фундаментальну соціокультурну орієнтацію суб'єктів соціального простору. Нав'язане минуле може мати загрозливі форми, оскільки, за висловом П. Рікера, зіставлення свого й чужого сприяє або зміцненню власної ідентичності, або її зміні та руйнації [8, с. 330].

Як бачимо, об'єкти топоніміки виступають еталоном повсякденних практик, які зумовлюють низку ознак ідентифікації внаслідок взаємовідносин суб'єкта з навколишньою дійсністю. Конфлікт ідентифікацій, що виникає внаслідок перейменування об'єктів топоніміки, пов'язаний із проблемою визначення суб'єктом своєї етнічної або громадянської належності.

Висновки. Таким чином, з'ясування специфіки трансформаций соціального простору, зумовлених практиками символічного насильства, передбачає врахування механізмів включення суб'єкта у культурно-символічне середовище. Соціокультурним підґрунтям формування символічного простору є габітус як сукупність пізнавальних стратегій, програм сприйняття і поведінки, сформованого досвіду, що зумовлює появу інкорпорованих схем та формату повсякденних практик. Символічне насильство передбачає трансформацію світогляду соціальних суб'єктів, формування уявлень про природну самооче-

видність об'єктів та явищ. Надання значенням і смислам легітимного характеру є способом пояснення й обґрунтування соціальних відносин, їх пізнавального та нормативного тлумачення. Об'єкти топоніміки виступають еталоном повсякденних практик і важливим елементом ідентифікації індивіда та спільноти. Зміни в топоніміці зумовлюють перешкоди у визначенні меж між своїм і чужим, формуючи підґрунтя для конфлікту ідентифікацій.

Список використаних джерел

1. Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. – М. : Медиум, 1995. – 323 с.
2. Бойко Д. Символическое насилие как объект социологического исследования: категоризация и операционализация / Д. Бойко // Вісник Харків. нац. університету імені В. Н. Каразіна. Серія "Соціологічні дослідження сучасного суспільства: методологія, теорія, методи". – 2016. – Вип. 37. – С. 91–95.
3. Бурдые П. Начала=Chses dites / П. Бурдые. – М. : Sosio Logos, 1994. – 285 с.
4. Бурдые П. Практический смысл / П. Бурдые. – СПб. : Алетейя, 2001. – 562 с.
5. Бурдые П. Структуры, габитус, практики. Современные социальные теории / П. Бурдые. – Новосибирск, 1998. № 1 (2). – С. 21–28.
6. Бурдые П. Воспроизводство: элементы теории системы образования / П. Бурдые, Ж.-К. Пассерон. – М. : Просвещение, 2007. – 267 с.
7. Здравомыслов А. Г. Поле социологии в современном мире / А. Г. Здравомыслов. – М. : Логос, 2010. – 410 с.
8. Рикер П. История и истина / П. Рикер. – СПб. : Алетейя, 2002. – 400 с.
9. У Харкові знову з'явився проспект Жукова – рішення міськради. URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/news-prospekt-zhukova/30455753.html> (дата звернення: 21.08.2020).

References

1. Berger P., Lukman T. Socialnoe konstruirovaniye realnosti. Traktat po sociologii znaniya. Moskva : Medium, 1995. 323 s.
2. Bojko D. Simvolicheskoye nasiliye kak obekt sociologicheskogo issledovaniya: kategorizaciya i operacionalizaciya // Visnik Harkivskogo nacionalnogo universitetu imeni V. N. Karazina. Seriya "Sociologichni doslidzhennya suchasnogo suspilstva: metodologiya, teoriya, metodi". 2016. Vyp. 37. S. 91-95.
3. Burde P. Nachala=Chses dites. Moskva : Sosio Logos, 1994. 285 s.
4. Burde P. Prakticheskij smisl. Sankt-Peterburg : Aletejya, 2001. 562 s.
5. Burde P. Struktury, gabitus, praktiki. Sovremennye socialnye teorii. Novosibirsk, 1998. № 1 (2). S. 21-28.
6. Burde P., Passeron, Zh.-K. Vosproizvodstvo: elementy teorii sistemy obrazovaniya. Moskva : Prosveshenie, 2007. 267 s.
7. Zdravomyslov A. G. Pole sociologii v sovremennom mire. Moskva : Logos, 2010. 410 s.
8. Riker P. Istoriya i istina. Sankt-Peterburg : Aletejya, 2002. 400 s.
9. U Kharkovi znovu z'iyavysia prospekt Zhukova – rishennia miskrady. URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/news-prospekt-zhukova/30455753.html> (data zvernennia 21.08.2020).

Надійшла до редколегії 28.06.20

Ю. Г. Борейко

Волынский национальный университет имени Леси Украинки, Луцк, Украина

СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ ДЕТЕРМИНАНТА ФЕНОМЕНА СИМВОЛИЧЕСКОГО НАСИЛИЯ

Анализируются социокультурное основание конституирования символического пространства, содержание феномена символического насилия, культурно-символический потенциал объектов топонимики. Установлено, что практики символического насилия состоят в конструировании системы субъективных координат путем навязывания правил, значений, смыслов, ценностей, приобретающих самоочевидный характер. Переименование топонимов демонстрирует связь между социальными условиями, в которых оно осуществляется, и реакцией субъекта социальных отношений на изменения в топонимическом пространстве.

Ключевые слова: социальное пространство, субъект, габитус, символическое насилие, трансформация, объект топонимики.

Yurii Hryhorovych Boreiko

Lesya Ukrainka Volyn National University, Lutsk, Ukraine

SOCIOCULTURAL DETERMINANT OF THE SYMBOLIC VIOLENCE PHENOMENON

The article analyzes the sociocultural basis of constituting the symbolic space, the content of the symbolic violence phenomenon, the cultural and symbolic potential of the toponymics objects. It is established that practices of symbolic violence consist in constructing a system of subjective coordinates by imposing rules, senses, meanings, values that become self-evident.

Symbolic space encompasses the collective consciousness of the socio-cultural community and has the ability to form a system of subjective coordinates where the individual's life activity unfolds. The intelligibility of symbolic space is conventionally established, which is provided by the process of socialization. Pursuing the goal of domination, hegemony, coercion, symbolic violence moves the real confrontation into a symbolic environment, directing the influence on the mental structures of the social subject. Giving to senses and meanings a legitimation character is a way to explain and substantiate social relations, their cognitive and normative interpretation.

Accumulating the experience of community coexistence throughout its history, habitus is a set of dispositions that motivate an individual to a certain reaction or behavior. Habitus, which generates and structures practices, combines the individual tendency of the actor to act adequately to the situation, the interaction of actors in the community, and the interaction of the community and each of its members with reality. As a historically

changing phenomenon, habitus determines the nature of interactions between individuals whose communication skills are consistent with the functioning of social institutions.

An important component of the symbolic space and part of the cultural and historical discourse are the objects of toponymics, which explains the constant ideological and political interest in this segment of socio-cultural life. Objects of toponymics act as a marker of ordering social space, a tool for including the subject in socio-spatial landscapes. The renaming of toponyms demonstrates the connection between the social conditions in which it takes place and the reaction of the social relations entity to changes in the toponymic space.

Keywords: social space, subject, habitus, symbolic violence, transformation, object of toponymics.

УДК 322(477)

DOI:10.17721/sophia.2020.15.2

**М. В. Волошин, магістр права, студент
Київська духовна академія, Київ, Україна
ORCID: 0000-0002-8969-4453
e-mail: woloshyn.upc@gmail.com**

ДЕРЖАВНО-КОНФЕСІЙНІ ВІДНОСИНИ: ПРОБЛЕМИ ПРАВОВОГО РЕГУЛЮВАННЯ ТА НАУКОВОГО ОБҐРУНТУВАННЯ

Розглянуто проблематику правового регулювання та наукового обґрунтування державно-конфесійних відносин. Описано існуючі доктринальні підходи до визначення поняття "державно-конфесійні відносини". Наведено авторське визначення державно-конфесійних відносин як різновиду міжінституційних відносин, що характеризуються наявністю юридичного та фактичного зв'язку між релігійними організаціями і державою. Зазначається, що наявність законодавчого визначення права на свободу світогляду і віросповідання дає змогу релігійним організаціям визначати рамки своєї діяльності відповідно до нормативно-правових приписів. Висловлено думку про те, що у сучасному суспільстві виникає гостра потреба у законодавчому визначенні правового положення релігійних організацій як суб'єктів права.

Значну увагу приділено проблемам законодавчого регулювання діяльності релігійних організацій. Враховуючи термінологічну недосконалість Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації" і відсутність у ньому окремої статті з визначенням термінів, автором наводяться власні дефініції понять "релігійна організація", "релігійне об'єднання", "релігійна установа" і "релігійна громада", якими має користуватись законодавець при визначенні правового положення релігійних організацій в Україні. Висловлюється думка про те, що існування єдиного підходу до законодавчої термінології дасть можливість здійснювати ефективне правове регулювання релігійної сфери суспільного життя.

Ключові слова: правове регулювання, релігійне регулювання, державно-конфесійні відносини, релігійна організація, релігійне об'єднання, релігійна установа, релігійна громада.

Проблематика ефективної взаємодії правового та релігійного регулювання у відносинах між державою та релігійними організаціями наразі не втрачає своєї актуальності. Розглядаючи особливості державно-конфесійних відносин, неможливо оминати проблему співвідношення меж державного та релігійного впливу на релігійну сферу суспільного життя. Як нами було зазначено, за сферою релігійного регулювання релігійні відносини поділяються на внутрішні і зовнішні. Державно-конфесійні відносини, на рівні з міжконфесійними, виступають складовою зовнішніх релігійних відносин. У нормативно-правових актах визначається порядок державної реєстрації релігійних організацій, загальний порядок набуття та використання майна, необхідного для здійснення їх статутної діяльності, порядок отримання релігійними організаціями земель у власність чи постійне користування тощо. Також на законодавчому рівні визначаються права та обов'язки релігійних організацій та їх членів як учасників правовідносин, встановлюються загальні рамки, в межах яких вони можуть здійснювати культуру та позакультуру релігійну діяльність.

Важливе місце в державному правовому регулюванні релігійної сфери суспільного життя має займати законодавча регламентація підстав можливих обмежень у реалізації особами свого права на свободу світогляду і віросповідання. Так, статтею 9 Конвенції про захист прав людини та основоположних свобод передбачено, що свобода сповідувати свою релігію підлягає лише тим обмеженням, що передбачені законом і є необхідними у демократичному суспільстві в інтересах суспільної безпеки, для охорони суспільного порядку, здоров'я чи моральності або для захисту прав і свобод інших осіб [1]. Держави, які ратифікували згадану Конвенцію, мають привести своє законодавство у відповідність зазначеним вимогам та неухильно їх дотримуватись.

Проблема надання можливості державі втручатись у внутрішні релігійні відносини наразі не втрачає своєї дискусійності. Можливість надання такого права світській владі неоднозначно сприймається різними релігіями, а також – різними конфесіями в межах однієї релігійної течії. Яскравим прикладом цього може слугувати відмінність у поглядах на дане питання між православною та католицькою церквами, з одного боку, і протестантськими церквами – з іншого. У православної церкви часів Візантійської імперії право на втручання у механізм релігійного регулювання могло формально надаватись імператорові, який сповідував православну віру [2, с. 36]. Такий характер відносин між світською та духовною владою ліг в основу "симфонічної" моделі державно-конфесійних відносин. Однак фактично погляди візантійського імператора носили для єпископату церкви лише рекомендаційний характер і достатньо обґрунтованою вважається позиція щодо неможливості втручання держави у справу церковного управління. Дещо інша ситуація мала місце у Російській імперії синодального періоду. Прийняття імператором Петром I "Духовного регламенту" надало світській владі широкі можливості для практично необмеженого втручання у внутрішні релігійні відносини. Християнських правителів Російської імперії того часу через такий характер релігійної політики називали "єпископами єпископів" [3, с. 342, 344].

Релігійна доктрина католицької церкви у питанні про можливість втручання світської влади у внутрішню релігійну діяльність збігається з православною. Натомість протестантські богослови допускають визнання за державою законодавчої функції у сфері внутрішньоцерковного управління. Таку тенденцію можна пояснити тим, що протестантська теологія не сакралізує церкву як соціальний інститут, що має ієрархічну систему управління, а проповідує християнську віру як персональну чесноту, що належить особистості [2, с. 35]. За таких умов церква

сприймається протестантськими релігійними спільнотами виключно як організація віруючих у Христа людей.

Наразі проблематика державно-конфесійних відносин перебуває у стані активної наукової розробки. Однак з метою об'єктивного розуміння сутності таких відносин необхідно розглянути існуючі підходи до їх визначення. Одним із перших визначення державно-церковним відносинам надав В. Яценко у політологічному розумінні. На його думку, такими відносинами є взаємодія конституційно-правових і церковно-релігійних норм і відповідних інститутів, під впливом яких формуються соціально-політичні відносини у суспільстві [4, с. 45]. На наш погляд, наведене визначення не позбавлене недоліків. Відносинами завжди є певні соціальні зв'язки, тому взаємодія норм, як правил поведінки, не можна вважати відносинами. З іншого боку, дещо спірною видається позиція В. Яценка щодо визначення державно-церковних відносин як джерела соціально-політичних суспільних відносин. Вважаємо, що церква не може виступати інструментом державної політики у демократичному суспільстві. Роль релігії полягає у формуванні світоглядної основи життя людей, а взаємодія релігійних організацій з державою є необхідною умовою забезпечення належного здійснення церквою богослужбово-культової, душпастирської, місіонерської, просвітницької та соціально-гуманітарної діяльності.

"Мала енциклопедія етнодержавознавства" надає дещо інше визначення державно-конфесійним відносинам, зазначаючи, що ними є "система зв'язків і стосунків, у процесі яких вирішуються різні питання, пов'язані з діяльністю органів влади і церкви, регулюванням правового становища церкви" [5, с. 464]. Попри певну стилістичну недосконалість, у даній дефініції акцентовано увагу на предметі державно-конфесійних відносин, яким є взаємодія держави і церкви у різних сферах суспільного життя.

Існує також і релігієзнавчий підхід до визначення державно-конфесійних відносин. Так, релігієзнавець О. Саган розуміє під ними "сформовану на основі певних, загальноприйнятих норм, звичаїв і законів взаємодію державних чинників (особливо законодавчої і виконавчої влади) та складових релігійного комплексу" [6, с. 90–91]. Дане визначення вважаємо некоректним з огляду на незрозумілість того, що саме автор розуміє під категорією "державні чинники" та абстрактний характер наведеного визначення.

В "Юридичній енциклопедії" категорія державно-конфесійних відносин оцінюється з правового погляду. На думку авторів видання, ці відносини являють собою різновид суспільних відносин, "який характеризує рівень взаємозв'язків церкви, інших релігійних організацій із державою, ступінь їх інтеграції чи дезінтеграції" [7, т. 2, с. 163]. На наш погляд, дане визначення має ряд важливих переваг порівняно з іншими. Так, у зазначеній дефініції розмежовуються поняття "церква" і "релігійна організація", що є важливим у контексті співвідношення юридичного і релігієзнавчого визначень цих соціальних інститутів. Зокрема, поняттям "церква" зазвичай охоплюються християнські релігійні громади. Це пояснюється тим, що дане поняття формулюється у біблійних релігійних нормах (наприклад, Мф. 16,18; 1 Кор. 10,32) [8, с. 1222, 1414]. Достатньо вичерпно формулює дефініцію "церкви" Д. Вовк, розуміючи під нею об'єднання осіб, що сповідують певні релігійні переконання, спрямовані на задоволення їх релігійних потреб, є відносно відокремленим і самоврядним, а також, як правило, має

власну ієрархію і нормативну основу [9, с. 176]. Світові релігії, окрім християнства, не використовують поняття "церква", враховуючи відсутність у їх релігійних громадах вищевказаних ознак.

Поняттям "релігійна організація" узагальнюються всі релігійні об'єднання, установи і громади, незалежно від характеру їх структури і особливостей управління. У законодавстві України, зокрема – у галузевому Законі України "Про свободу совісті та релігійні організації" (далі – Закон) поняття ""церква" і "релігійна організація" ототожнюються. Зокрема, це випливає з контексту назв статей 5 та 6 Закону. Під релігійними організаціями законодавець розуміє релігійні громади, управління і центри, монастирі, релігійні братства, місіонерські товариства (місії), духовні навчальні заклади, а також – об'єднання, що складаються з вищезазначених релігійних організацій [10].

На наш погляд, у даному визначенні законодавець використовує надто широкий підхід до визначення релігійних організацій. Цим поняттям Закон охоплює і об'єднання віруючих людей і релігійні установи (управління, монастирі, місії тощо), які можуть виступати суб'єктами правовідносин. Поряд із цим законодавець у формулюванні зазначеної дефініції припускається логічної помилки – кола визначень, називаючи релігійні об'єднання релігійними організаціями, що складаються з релігійних організацій [10]. Вважаємо, що більш прийнятним є вузьке розуміння релігійної організації як об'єднання віруючих людей за ознакою їх належності до релігійної течії, що має єдину організаційну основу та віроповчальну ідеологію. Зареєстрована у встановленому законом порядку релігійна організація може виступати самостійним суб'єктом правовідносин. Однак у багатьох випадках релігійна організація є поза публічним утворенням та об'єднує в собі віруючих людей з різних країн. Зокрема, як приклади можуть слугувати такі релігійні організації, як православна та католицька церкви, що об'єднують на єдиній релігійно-нормативній основі віруючих зі всього світу. За таких умов учасниками правовідносин такі релігійні організації можуть виступати тоді, коли їх адміністративний поділ передбачає наявність релігійних об'єднань, що окреслюються межами певної держави. Однак у такому випадку суб'єктом правовідносин виступатиме не релігійна організація в цілому, а саме її релігійне об'єднання. Тому, вважаємо, що включення у назву Закону терміна "релігійні організації" є не цілком виправданим, з огляду на переважний позапублічний характер таких організацій. Замість цього, вважаємо за доцільне вести мову про правове регулювання діяльності релігійних об'єднань як суб'єктів правовідносин.

Враховуючи термінологічну недосконалість Закону і відсутність у ньому окремої статті з визначенням термінів, наведемо власні дефініції деяких основних понять, якими користується законодавець при визначенні правового положення релігійних організацій в Україні. Існування єдиного підходу до законодавчої термінології, на наш погляд, дасть можливість здійснювати ефективне правове регулювання релігійної сфери суспільного життя. Зокрема, релігійну організацію слід відрізнити від релігійної громади, релігійної установи та релігійного об'єднання. Релігійною громадою є об'єднання людей, що позиціонують себе членами однієї релігійної організації та проводять зібрання в межах певної релігійної установи з метою спільного задоволення релігійних потреб. Зокрема, релігійною громадою виступає приход храму, братія чи сест-

ринство монастиря, члени місії тощо. Релігійною установою є структурна одиниця релігійної організації (храм, монастир, релігійна місія, релігійне братство, центр управління релігійною організацією, духовний навчальний заклад тощо), що виступає центром збирання релігійної громади. Релігійним об'єднанням є адміністративна одиниця релігійної організації (помісна церква, єпархія, дієцезія тощо), що складається із сукупності релігійних установ, об'єднаних навколо єдиного центру релігійного управління. Релігійна громада, релігійне об'єднання і релігійна установа можуть виступати самостійними суб'єктами правовідносин. Отже, релігійною організацією та релігійною громадою, на наш погляд, виступають об'єднання віруючих за їх релігійною належністю та належністю до числа членів певної релігійної установи. Водночас релігійними установами та релігійними об'єднаннями є відповідні структурні та адміністративні одиниці релігійних організацій.

Повертаючись до визначення поняття державно-конфесійних відносин, сформулюємо власну дефініцію цих відносин. В рамках даного юридичного дослідження зупинимось на конкретизації юридичного значення взаємодії між державою і релігійними організаціями (їх об'єднаннями). На наш погляд, державно-конфесійні відносини виступають різновидом міжінституційних відносин, що характеризуються наявністю юридичного та фактичного зв'язку між релігійними організаціями і державою. Метою зазначених відносин є побудова ефективної моделі взаємодії між державою і релігійними організаціями та їх об'єднаннями, шляхом якої забезпечується належна реалізація релігійної діяльності таких організацій за допомогою державно-правових засобів.

При розгляді та співвідношенні моделей взаємодії між державою і релігійними організаціями важливо враховувати критерій світськості держави. Саме цей критерій виступає основоположним при визначенні ступеня інтеграції чи дезінтеграції у державно-конфесійних відносинах. М. Палінчак виокремлює ряд ознак, що характеризують державу як світську. Серед таких рис дослідник виділяє відокремленість держави і церкви, рівноправність усіх релігійних організацій, незалежність держави і релігійних організацій та їх взаємну автономію, наявність взаємодії держави з релігійними організаціями у всіх галузях суспільного життя з метою співпраці [11, с. 33]. Виходячи із запропонованого підходу, вважаємо за доцільне розкрити зміст деяких з наведених ознак.

На наш погляд, ознака відокремленості держави від релігійних організацій включає в себе такі складові, як незалежність та взаємна автономія цих соціальних інститутів. Така відокремленість впливає з відмінності функціональних призначень держави і релігійних організацій. Основною функцією держави виступає упорядкування суспільних відносин і розв'язання соціально-економічних суперечностей, які виникають у суспільстві [12, с. 220]. Базовими функціями релігійних організацій є формування світогляду особистості на основі певного релігійного вчення і забезпечення реалізації її духовно-психологічних потреб. Дана функція реалізується через культову та позакультову діяльність релігійних організацій. Світська держава, застосовуючи механізм правового регулювання суспільних відносин, лише встановлює нормативні рамки такої діяльності з метою регламен-

тації правового становища релігійних організацій та створення найбільш сприятливих умов для ефективної взаємодії релігійних організацій з іншими соціальними інститутами. Такий характер державно-конфесійної взаємодії унеможливорює переймання державою на себе повноважень з управління релігійними організаціями та прийняття таких нормативно-правових актів, якими б визначався порядок організації їх внутрішньо-релігійної діяльності. Зазначена теза носить зворотний характер і щодо релігійних організацій, які не можуть переймати на себе функцію державного управління. У випадку, якщо наведений баланс повноважень порушується, держава втрачає ознаку світськості. У світській державі її втручання у релігійну сферу суспільного життя є допустимим виключно за умови виконання державою функцій захисту прав і свобод людини і громадянина, забезпечення правопорядку і запобігання міжконфесійним конфліктам [9, с. 187].

Отже, враховуючи вищевикладене, слід дійти висновку про те, що державно-конфесійні відносини виступають різновидом міжінституційних відносин, що характеризуються наявністю юридичного та фактичного зв'язку між релігійними організаціями і державою. Необхідність в існуванні таких відносин викликана декількома підставами. По-перше, держава відіграє значну роль у забезпеченні безперешкодного відправлення релігійних обрядів та інших культових дій на її території та можливості вільного здійснення релігійними організаціями богослужбово-культової, місіонерської та просвітницької діяльності. Тому наявність законодавчого визначення права на свободу світогляду і віросповідання дає змогу релігійним організаціям визначати рамки своєї діяльності відповідно до нормативно-правових приписів. По-друге, релігійні організації в процесі свого функціонування виступають учасниками суспільних відносин, врегульованих нормами різних галузей права. Тому виникає гостра необхідність у законодавчому визначенні правового положення релігійних організацій як суб'єктів права. По третє – кожна віруюча особа є громадянином певної держави або є представником населення держави за фактом свого проживання в ній. Тому всі явища правової дійсності, з якими стикається ця особа, вона співвідносить із власними релігійними установками. Наявність налагоджених державно-конфесійних відносин сприяє належному усвідомленню представниками державної влади особливостей релігійного світогляду населення держави, що є важливою умовою для прийняття таких нормативно-правових актів, які б не суперечили релігійним почуттям вірян та не призводили до безпідставних обмежень їх права на свободу світогляду. З іншого боку, партнерство релігійних організацій з державою дає їм змогу брати участь у публічних обговореннях законодавчих ініціатив, надаючи їм релігійну оцінку. Тому, на наш погляд, необхідність у відносинах між державою і церквою спричинена об'єктивною потребою в забезпеченні належного функціонування релігійних організацій у межах держави та врахуванні релігійного чинника у процесі державного правоутворення.

Список використаних джерел

1. Конвенція про захист прав людини та основоположних свобод (у ред. від 02.10.2013 р.). – URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/995_004 (дата звернення: 19.09.2020).
2. Протоиерей Владислав Цыпин. Каноническое право / Владислав Цыпин. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012. – 864 с.

3. Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви. В 2 т. / А. В. Карташев. – Париж, 1959.
4. Яценко В.А. Еволюція державно-церковних відносин в Україні : дис. ... канд. філос. наук : спец. 09.00.06 / В. А. Яценко. – К. : Ін-т філософії НАН України, 1993. – 189 с.
5. Мала енциклопедія етнодержавознавства. – К. : Українська видавнича спілка, 1996. – 942 с.
6. Академічне релігієзнавство: [підручник] / під ред. А. Колодного. – К. : Світ знань, 2000. – 862 с.
7. Юридична енциклопедія : в 6 т. Т. 1–6 / редкол. : Ю. С. Шемшученко (відп. ред.) та ін. – К. : Укр. енцикл., 1999.
8. Библия, или Книги Священного Писания Ветхого и Нового завета. – К. : Свято-Успенская Киево-Печерская Лавра; Феникс, 2012. – 1536 с.
9. Вовк Д.О. Право і релігія: загальнотеоретичні проблеми співвідношення: монографія / Д. О. Вовк. – Харків : Право, 2009. – 224 с.
10. Про свободу совісті та релігійні організації (у редакції від 31.01.2019 р.) : Закон України // Відомості Верховної Ради УРСР (ВВР), 1991, № 25, ст. 283. – URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/987-12> (дата звернення 19.09.2020).
11. Палінчак М.Ю. Аналіз поняття "державно-церковні відносини" (правовий аспект) / М. Ю. Палінчак, В. І. Сочка // Наук. вісник Ужгородського нац. університету. Серія ПРАВО. – 2015. – Вип. 34. – Т. 1. – С. 32–35.
12. Теліпка В.Е. Універсальна теорія держави і права : підручник / В. Е. Теліпка. – К. : БІНОВАТОР, 2007. – 512 с. (Серія "Правознавець").

References

1. Konvenciya pro zahist prav lyudini ta osnovopolozhni svobod (u redakcii vid 02.10.2013 r.). URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/995_004 (data zvernennya: 19.09.2020).

H. В. Волошин

Киевская духовная академия, Киев, Украина

ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ: ПРОБЛЕМЫ ПРАВОВОГО РЕГУЛИРОВАНИЯ И НАУЧНОГО ОБОСНОВАНИЯ

Рассматривается проблематика правового регулирования и научного обоснования государственно-конфессиональных отношений. Описываются существующие доктринальные подходы к определению понятия "государственно-конфессиональные отношения". Приводится авторское определение государственно-конфессиональных отношений как разновидности межинституциональных отношений, характеризующихся наличием юридической и фактической связи между религиозными организациями и государством. Отмечается, что наличие законодательного определения права на свободу мировоззрения и вероисповедания позволяет религиозным организациям определять рамки своей деятельности в соответствии с нормативно-правовыми предписаниями. Высказывается мнение о том, что в современном обществе возникает острая необходимость в законодательном определении правового положения религиозных организаций как субъектов права.

Значительное внимание уделено проблемам законодательного регулирования деятельности религиозных организаций. Учитывая терминологическое несовершенство Закона Украины "О свободе совести и религиозных объединениях" и отсутствие в нем отдельной статьи с определением терминов, автором приводятся собственные дефиниции понятий "религиозная организация", "религиозное объединение", "религиозное учреждение" и "религиозная община", которыми может пользоваться законодатель при определении правового положения религиозных организаций в Украине. Высказывается мнение о том, что существование единого подхода к законодательной терминологии позволит эффективно правовое регулирование религиозной сферы общественной жизни.

Ключевые слова: правовое регулирование, религиозное регулирование, государственно-конфессиональные отношения, религиозная организация, религиозное объединение, религиозное учреждение, религиозная община.

Mykola Volodymyrovych Voloshyn

Kyiv Theological Academy, Kyiv, Ukraine

STATE-CONFESSIONAL RELATIONS: PROBLEMS OF LEGAL REGULATION AND RESEARCHING SUBSTANTIATION

The article deals with the problems of legal regulation and researching substantiation of state-confessional relations. The author describes the existing doctrinal approaches to the definition of the concept of "state-confessional relations". The author provides his own definition of state-confessional relations as a type of inter-institutional relations, characterized by the presence of a legal and actual connection between religious organizations and the state. It is noted, that the presence of a legislative definition of the right to freedom of worldview and religion allows religious organizations to determine the framework of their activities in accordance with the legal regulations. The opinion is expressed, that in modern society there is an urgent need for a legislative definition of the legal status of religious organizations as subjects of law. The existence of well-established state-confessional relations contributes to the proper understanding by representatives of state authorities of the peculiarities of the religious worldview of the population of the state, which is an important condition for the adoption of such normative legal acts that would not contradict the religious feelings of believers and would not lead to an unreasonable restriction of their right to freedom of religion. On the other hand, the partnership of religious organizations with the state gives them the opportunity to participate in public discussions of legislative initiatives, providing them with a religious assessment.

In the article, the author pays considerable attention to the problems of legislative regulation of the activities of religious organizations. Taking into account the terminological imperfection of the Statute of Ukraine "On freedom of conscience and religious associations" and the absence of a separate enactment with the definition of terms in it, the author provides his own definitions of the concepts "religious organization", "religious association", "religious institution" and "religious community", which may use the legislator when determining the legal status of religious organizations in Ukraine. An opinion is expressed, that the existence of a unified approach to legislative terminology will allow for effective legal regulation of the religious sphere of public life.

Keywords: legal regulation, religious regulation, state-confessional relations, religious organization, religious association, religious institution, religious community.

2. Protoierej Vladislav Cypin. Kanonicheskoe pravo. 2-e izd. M.: Izd-vo Sretenskogo monastyrja, 2012. 864 s.
3. Kartashev A.V. Ocherki po istorii Russkoj Cerkvi. V 2 t. Parizh, 1959.
4. Yashenko V.A. Evolyuciya derzhavno-cerkovnih vidnosin v Ukraini: dis. ... k. filos. n. : spec. 09.00.06 / V. A. Yashenko. K.: In-t filosofiyi NAN Ukrainy, 1993. 189 s.
5. Mala enciklopediya etnoderzhavoznavstva. K.: Ukrayinska vydavnicha spilka, 1996. 942 s.
6. Akademichne religiyeznavstvo: [pidruchnik] / Pid red. A. Kolodnogo. K.: Svit Znan, 2000. 862 s.
7. Yuridichna enciklopediya : v 6 t. T. 1–6/ Redkol. : Yu.S. Shemshuchenko (vidp. red.) ta in. K.: Ukr. encikl., 1999.
8. Bibliya, ili Knigi Svyashennogo Pisaniya Vethogo i Novogo zaveta. K.: Svyato-Uspenskaya Kievo-Pecherskaya Lavra; Feniks, 2012. 1536 s.
9. Vovk D.O. Pravo i religiya: zagalnoteoretichni problemi spivvidnoshennya: monografiya / D. O. Vovk. Harkiv: Pravo, 2009. 224 s.
10. Zakon Ukrainy "Pro svobodu sovisti ta religijni organizaciyi" (u redakcii vid 31.01.2019 r.) // Vidomosti Verhovnoyi Radi URSR (VVR), 1991, № 25, st.283. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/987-12> (data zvernennya 19.09.2020).
11. Palinchak M.Yu., Sochka V.I. Analiz ponyattya "derzhavno-cerkovni vidnosini" (pravovij aspekt) // Naukovij visnik Uzhgorodskogo nacionalnogo universitetu. 2015. Seriya PRAVO. Vipusk 34. Tom 1. S. 32-35.
12. Telipko V.E. Universalna teoriya derzhavi i prava: Pidruchnik. K.: BINOVATOR, 2007. 512 s. (Seriya "Pravoznavec").

Надійшла до редколегії 07.08.20

UDC 271.2 (477)

DOI:10.17721/sophia.2020.15.3

A. R. Kobetiak, PhD in Philosophy, doctoral student
Ivan Franko Zhytomyr State University, Zhytomyr, Ukraine
ORCID: 0000-0002-0457-922X
e-mail: kobetiak@meta.ua

ECCLESIOLOGICAL CONDITIONALITY OF THE AUTOCEPHALOUS SYSTEM OF THE UNIVERSAL ORTHODOXY

The article deals with one of the fundamental problems of the whole corps of the church law – autocephalous principle of the existence of the church. This problem drives the researchers' attention to the very essence of the existence of orthodoxy in general. The preaching of Christ and the Gospel leave no direct pointers of the internal organization of the church. The apostles make only the subtle hints to the administrative arrangement of the church in general. Their mission preaching and spreading the faith to all nations, however, they did not envisage any other administrative system than autocephaly. Church dogmas and canons, which regulate all aspects of the life of the Church, were formed during the heyday of Christianity in the Byzantine Empire. However, the significant politicization and dependence of the church on imperial power led to the proclamation of a number of canons that contradicted the original nature of the church. This also applies to autocephaly. Under the pressure of the state authorities, the primacy of honor together with ancient Rome is shared by the capital's Constantinople chair. The theory of the "Five Patriarchates" is being formed, which are called to rule the world Orthodoxy. During the Ecumenical Councils, autocephaly was transformed from a basic and natural state of the Church existence into a certain privilege and a subject of political bargaining in the international arena.

Despite the long process of forming the canonical and legal corps of Orthodoxy, there is no clear regulation of the procedure for proclaiming a new autocephalous church today. This led to significant misunderstandings and the termination of Eucharistic communion by a number of Local Churches after granting autocephalous status to the Ukrainian Church. Theological disputes over the very procedure of signing the Tomos still take place today.

Besides theoretical justification, the internal church structure also has a practical value for the process of bestowing autocephaly on the new national Local Churches. This is relevant due to the struggle of a number of modern countries for the church independence and the Ecumenical recognition. Starting since the Byzantine Empire times, the state power has constantly imposed its own church management principle and methods, which often was going against traditions and canonical norms. Orthodox ecclesiology offers its own approach to church-administrative management. It is proved that merely the autocephalous system is the only acceptable option of the existence of the Universal Orthodoxy.

Keywords: autocephaly, ecclesiology, church, orthodoxy, metropolitanate, cathedra, administrative structure.

The Orthodox church tradition, which was founded by the apostles and acquired its defined features during the Ecumenical Councils, has been forming over two thousand years. However, in modern realities this process causes the need to rethink it. The Church, as a unique living divine-human organism, is a dynamical, as it changes along with human generations. According to the Orthodox Catechism, God is eternal and unalterable. The special grace of the Holy Spirit fills the Church. In the Epistle to the Ephesians it is stated about the Church: "And God placed all things under His feet and appointed Him to be head over everything for the Church, which is His body, the fullness of Him who fills everything in every way!" (Ephesians 1:22-23). But another component of the Church is a man, and we are talking about both the living and the dead, as according to the orthodox doctrine the soul is immortal. In everyday meaning, most people understand the term "church" as a place of worship or an entire religious organization, with which they identify themselves. For example, someone is a parishioner of a Baptist church, or an Orthodox one, or is a Christian in general, that is, we are talking about confessions and denominations.

The relevance of the study is to highlight an important problem of the church structure. The autocephalous status and the possibility of acquiring it have always been the cornerstone of theological debates. The apostles, in founding separate communities and churches did not know or foresee any other church administration and structure apart than an autocephaly. Each community, led by a bishop, was already self-sufficient by its essence. However, already in the II-III centuries the church borrows the administrative division and management of the Roman Empire. The church structure was finally formed during the rise of the Byzantine Empire, when the emperor was, in fact, the head of the church. The empire did not just conquer the church, it blurred it into itself. No doubt, Christianity received significant privileges and powerful potential for quality development and internal filling. This is the heyday of theology and church culture. But the church had to forget about its independence in the political aspect. The autocephalous principle of the church structure is transformed from a basic imperative into a privileged state. "The golden

age" of canonical creativity during the Ecumenical Councils practically ignored the problem of forming any new autocephalous church. The mechanism of such a process itself has not been developed. This led to significant upheavals of the Universal Orthodoxy in the future. Today there are 15 positions in the general diptych. Most of the Local Churches gained autocephalous status after a long struggle for their own independence. In many cases, it was accompanied by the self-proclamation of a new church administrative unit and the period of termination of Eucharistic communion with the mother church, in particular with the Russian and Bulgarian Orthodox Churches. The bestowing the Tomos on the Ukrainian Church has once again intensified discussions on the possibility of acquiring autocephalous status and the procedure for recognizing a new administrative unit in the structure of the Universal Orthodoxy. Thus, Orthodoxy is leading itself into a dead end. On the one hand, in the absence of a mechanism for acquiring the autocephalous status of Orthodoxy, new Local Churches appear periodically, on the other hand – according to the Orthodox ecclesiology, this status follows from the very nature of the church and its essence. The struggle for power within the church, even for spiritual one, runs counter to Christ's preaching of love and equality.

The issue of autocephaly is not only important and interesting for experts, but also for the general public of those who are interested in religious issues, in particular in Ukraine. The signing of the Tomos for the Ukrainian Church caused a significant resonance in the world, and as for today only a part of the Local Churches have recognized this act as a legitimate one. Apart from that, it requires an urgent solution due to the sharp requests of modern society for the independence of individual national churches.

The aim of this article is to try to bring more clear awareness what it means to be a Church and what management structure is inherent to it. The autocephalous system of the Universal Orthodoxy structure is inseparably linked with the apostolic teaching and the ecclesiological tradition of the ancient Eastern churches. The very nature of the church, according to the Orthodox ecclesiology, must be independent of any attempts to usurp the church power.

Therefore, the study focuses on the very phenomenon of the Church in its historical retrospective.

The state of scientific development of the chosen topic should be characterized in two ways. On the one hand, there are hundreds of speeches, public statements and official letters from theologians and hierarchs of various Local Churches on autocephalous issues. The bursts of such activity coincide with the proclamation of another national autocephaly in the XX century. Most of these documents and statements have a polemical nature. On the other hand, the scientific justification of autocephalous issues was significantly intensified again in connection with the signing of the Tomos for the Ukrainian Church.

The works of the following Ukrainian church historians and canonists are valuable for this scientific research: I. Vlasovsky, O. Kyrydon, O. Lototsky, Y. Mulyk-Lutsyk and others, who repeatedly drew attention to the process of emergence of the institution of autocephaly. Special mention should be made of scholars who studied the period of formation of the canonical code of the Orthodox Church in the period of early Christianity and the Ecumenical Councils. In particular, we will mention such worldwide known researchers of church history: V. Asmus, D. Bingem, A. von Garnak, J. Hofmann, J. Zizioulas, I. Isichenko, J. Robertson, A. Kartashev, Eusebius of Caesarea, N. Milash, E. Smirnov, S. Smirnov, K. Skurat, F. Uspensky and others. The works of the above-mentioned scholars reveal the main periods of formation and objective-situational conditionality of the autocephalous principle of the church's existence, including in terms of Orthodox ecclesiology.

It is necessary to note separately some modern dissertation researches of V. Butynsky, M. Gergelyuk, A. Didkivsky which reveal process and essence of autocephalous formation of orthodox churches. It is important that a qualitative analysis of autocephalous issues in the context of the Ukrainian church issue can be traced in the modern national scholars studies. The scientific work of the famous theologian Archimandrite Cyril (Govorun) is relevant. In particular, his monograph on ecclesiology, where much attention is paid to the problem of autocephaly and its ecclesiological conditionality. A fundamental study is a four-volume book by V. Bolotov on the history of the formation of the ancient Church, which reveals the growth of the parish network and the internal system of Orthodoxy of the early and councils' periods. In general, the studies of the following leading researchers were useful for this research: A. Aristova, L. Vladychenko, D. Gorevy, O. Gorkusha, V. Yelensky, S. Zdiouruk, A. Kolodny, O. Sagan, P. Saukh, A. Smirnov, L. Filipovych, Y. Chornomorets, A. Yurash, P. Yarotsky and others, who subject the processes of autocephaly in Orthodox canon studies to the critical religious and philosophical analysis.

Despite the significant scientific and theological aspect of the relevance of the stated issue, today there are a number of unresolved issues regarding the harmonization of the issue of the autocephalous structure of the Ecumenical Church with the norms of canon law and Orthodox ecclesiology. In addition, scientific studies do not show a clear connection between the ecclesiological model of the ideal church of Christ and the modern administrative structure of the church life. The presence of a number of little-studied scientific problems regarding the autocephalous arrangement of the Ecumenical Church significantly actualized the selected topic.

The term "church" comes from the Greek word "Εκκλησία" (ecclesia), which is defined as "assembly" or "convocation". Thus, the fundamental meaning of the church is not the building but people. This is confirmed by the words of Holy Scripture: "Greet Priscilla and Aquila, my

fellow workers in Christ Jesus, who risked their necks for my life, to whom not only I give thanks but all the churches of the Gentiles give thanks as well, greet also the church that meets at their house". (Romans 16:3-4). Paul mentions the church in their house – not a church building, but a community of believers. Thus, the church (ecclesia) is a voluntary observable assembly of believers, who are organized into a separate parish, which in fact is a completely autonomous entity. Whoever is not a member of the ecclesia, is not a parishioner of a particular parish [1, p. 13].

The basic rules and standards of life in Orthodoxy were formed during the Ecumenical Councils. The understanding of the essence of the Church has been transformed over centuries of history, while the basic teaching has remained unchanged. Therefore, ecclesiology as the science about the Church, today is one of the fundamental theological disciplines. The secularized society of the postmodern era needs a thorough understanding of the essence, role and mission of the Church in human life. The problem of the autocephalous status of an individual Local Church is inseparably linked with the science of the church by and large. The church, like any other social institution, must have its own earthly form of management and administrative system. It is clear that the Church is a divine-human organism, which is guided directly by the Lord, because the Orthodox doctrine clearly states that the head of the Church is Christ [9, p. 137]. But in the God – man vertical everything is locked on the earthly church organization as one of the important social institutions. Therefore, the earthly dimension of the church institution requires careful study in terms of church-administrative management. In the XXI century the church theme remains particularly relevant. First of all, this is due to the fact that among other social institutions in many developed countries, and in Ukraine in particular, the church is trusted by the largest number of citizens [10]. In addition, building of the civil society, that is being debating nowadays by the world's leading thinkers, is also impossible without the religious factor [6, p. 123].

The administrative structure of the Roman Empire, already formed at that time, was the basis for the territorial organization of the early church. Even back in the apostolic age, the church began to focus on some cooperation, and sometimes on direct dependence on secular authority. Already at the time of the councils' period it was reflected in the canons and official decrees. For example, the 17th canon of the Council of Chalcedon unambiguously and clearly binds the borders of the eparchy to the state administrative division: "In case the imperial government has founded a new city, the division of parishes should be made according to administrative and land zoning" [3, p. 46]. The 38th rule of the Fifth and Sixth Councils sounds in the similar way of saying. These official canonical norms have been of great importance in the future for the formation of the structure of the Ecumenical Church. It was due to these canons that new autocephalous churches became possible, which did not exist and could not exist in the era of the Ecumenical Councils, therefore, they are not approved by the highest Ecumenical authority of church administration [8, p. 128].

In the Ante-Nicene period, appears the concept of "κατ' οίκον ἐκκλησία" "home church", which modern canon researchers has no unambiguous definition for. Based on the opinion of an authoritative theologian J. Zizioulas, the author believes that the home church goes beyond the purely family relations. More likely, the adjective indicates the location rather than the social nature of the church gathering. After all, in the early period of the church there was a rule of "one Church – one Eucharist – one city", meaning that in the one single city there was the only sole "home church" [4, p. 252]. No testimony from church historians

has been found by nowadays that would indicate any problems with the formation of "home churches" into a single church. At the same time, this very concept is rapidly disappearing from the historical arena.

Already at the First and Second Ecumenical Councils the concept of "metropolitanate" has finally been affirmed. This is the next stage in the formation of the church-administrative system on a territorial basis. Nicodemus Milash – the hierarch and the famous canonist of that time – notes that the metropolitanate, in the Councils' era, corresponded to the concept of the Local Church, and was independent [12, p. 70]. This is confirmed by the authoritative comments of Aristine, Zonara, Valsamon and the Slavic Kormchaia Book. In the metropolitanate, as an independent unit of church administration, the 34th apostolic rule is best traced, which testifies to the precedency and independence of the Primate among other bishops [13, p. 168].

In our opinion, it's important to highlight the practice of approval of the rules and resolutions of the Councils by the imperial signature and seal. On the one hand, it pointed to the incompleteness of independence of the decisions of the church fathers without the consent and resolution of the state authorities. Meaning that the church was entirely dependent on the will of the head of the Byzantine Empire. But on the other hand – it provided the state importance to the church rules. After the Council, they became mandatory, as they were published under the imperial seal [15, p. 202]. During the reign of Justinian the Great, imperial power in the question of the autocephalous system of the church has become absolute. Thus, by the imperial decree, the autocephalous status was in fact granted to New Justinian – the hometown of Basileus, with the subordination of several neighboring eparchies [15, p. 201]. The Fifth Ecumenical Council, held during the reign of Justinian, showed a tolerant attitude to Christological issues, but did not react in any way to such a state decree [19, p. 163]. However, if there was such an affirmative decision (back then an objection was not an option, as the emperor could repress the participants of the council) of state regulation, then in the following times it could considerably simplify the formation of new autocephalies according to the state regulation of this question. However, the Ecumenical Councils practically ignored the very mechanism of forming a new independent church. At that time, it was purely unthinkable event to happen outside the empire and without personal regulation of the matter by the emperor.

The lack of a regulated mechanism for the proclamation of a new independent church unit has led to the formation of different traditions and practices among the representatives of the Local Churches in the issue of granting the autocephalous status. Step by step, two courses of ecclesiological apprehension of the essence and nature of the autocephalous structure of the church at the local, regional and universal levels has been formed. The first one focuses on the Greek-speaking world and the theological heritage of the Byzantine Empire. This course is supported by the ancient patriarchates and some newly proclaimed Local Churches that have Greek heritage and traditions, such as the Churches of Greece and Cyprus. This approach implies the existence of a certain "gathering point" of independent Local Churches, which is represented by the Ecumenical Patriarchate as the mother-church of other autocephalous churches. The formation of a new independent church depends on the Patriarchate of Constantinople. And an estrangement from it means an estrangement from worldwide Orthodoxy [18, p. 213].

The second, Slavic approach, assumes the existence of Local Churches as a confederation of completely autonomous entities. There is no dependence between the Local

Churches. The supremacy of authority is completely denied, and even the honor of the Ecumenical Patriarchate is denied – at the unofficial level [11]. According to this tradition, the mother-church has the solo prerogative not to / grant the autocephalous status to the daughter-church. Other Local Churches must recognize the newly proclaimed Local Church post-factum. No common denominator in the theological debates of the representatives of the various Local Churches is expected. This was proven by the Pan-Orthodox Council of Crete, which was scheduled for 2016. Four Local Churches did not come to this meeting due to certain political motives. One of the main issues on which no agreement has been reached is the document "Autocephaly and ways of its proclamation". If a specific mechanism for bestowing the autocephalous status on a certain national church was approved, as was expected from the above stated document, then a number of churches, for example (as of 2016) Ukrainian, Montenegrin, Macedonian churches would immediately begin the process of independence from kyriarchal (supreme, mother) churches.

Referring to the history of the formation of the first autocephalous churches, which were formed as a result of the unification of several eparchies (bishoprics), we can see, that all of them has been formed according to the 34th Apostolic Rule which states that the bishops of a particular territory need to know the first one among themselves, that is the Primate. Such were the provincial churches of Lycia, Egypt, Pontus, and Bithynia [2, p. 40]. These were the first Local Churches in the theological-ecclesiological meaning, that is, they were located "locally" in a particular region. Over time, the term "local" has been identifying with the autocephalous, i.e. independent church. This is a church unit that is completely self-governing, located in a specific area where a certain population live, and an important condition is its unity in the doctrine and the Eucharist with other Orthodox churches over the world [7, p. 91]. Over the course of history, the first metropolitanates and archdioceses were formed in the capital cities, for example, Rome, Antioch, Alexandria, Cyprus. Later, they were transformed into the first patriarchates, which have the highest church authority till nowadays.

The ecclesiological understanding of the locality and, consequently, of the autocephalous structure of the church is inseparably connected with the Eucharist. Where this basic Christians sacrament is celebrated, there is a church. On the one hand, the Eucharist is performed in a particular place at a certain time, but on the other, because of its mysticism and a universal nature, – it unites absolutely all members of the church, including the dead ones. Hence, the autocephalous church unit, which is located in a certain area, and has the fullness of the Eucharistic communion with other churches, includes absolutely all members of the Orthodox Church living in that region. All Orthodox, regardless of profession, gender, age, language, are partakers of the Eucharist, which is celebrated in this place. This indicates that there can be only one Local Church in one separate territory, which clearly corresponds to the 34th Apostolic Rule. After all, the church, in its earthly dimension, is always tied to a specific location, such as the church of Cyprus or Corinth [17, p. 201].

The basic concepts of the modern canonical structure of the church, such as "metropolitanate", "eparchy", "patriarchy", "autocephaly" do not have a specific ecclesiological meaning. In fact, they are not even included in the scope of ecclesiology. Ecclesiology, as a theological science, answers the question: what is the church, what is its essence. The above-mentioned concepts are categories of the administrative system of church life that came to the church over time. However, one way or another, the administrative

division has been inherent in the church since apostolic times. This became especially evident during the times of Byzantine Empire. As for the concept of "autocephaly", in administrative terms it is the highest degree of division of the Ecumenical Church into independent, i.e. self-governing parts on a territorial, national and state basis. From the ecclesiological point of view, the autocephalous principle should be reduced to independence, which corresponds to the ancient custom, which is the norm of the canon law: one territory – one bishop, and thus – one church. Therefore, the 34th Apostolic Rule commands the bishops of one territory (country) to know their first hierarch, whom they themselves must deliver to the capital's chair [2, p. 47]. Thus, the concept of autocephaly, although is not included in the basic categories of ecclesiology as a science, but directly follows from the ecclesiological principle of one territory – one bishop – one Eucharist.

Understanding autocephaly as an external manifestation of the church leads us to the certain structures and layers that have been established in the church over time. Mostly they were institutionalized into the church consciousness during the Ecumenical Councils, when the state authorities finally reaffirmed their own leadership of the main church processes. Ecclesiology is the science of the church in general, but the emphasis is on the internal structure of the church. The main question of this theological discipline is what is the essence of the church. And the answer is clear. The Church is first and foremost the Eucharist and the people. Therefore, it is easy to combine the ecclesiological understanding of the church with the modern autocephalous system. Where there are believers united by a common faith and idea, and where the Eucharist is celebrated, especially if the sacrament is presided over by a bishop, there is the church. In its essence, it is self-sufficient, and therefore independent. After all, the ideals of the early Christian period have left us with no evidence of a certain hierarchy of one community against another.

Thus, the division of spiritual power into separate administrative points would lead to the complete decentralization of the power in the church, that, in fact would correspond to the apostolic times. This would cause a significant resonance, because today a number of churches seek their own independence and world recognition. A statement should be recalled in support of this view, that the excessive legal centralization of church power, as such that does not correspond to the Orthodox tradition, was condemned by episcopate of Local churches at the Inter-Orthodox meeting in 1963 on the occasion of the celebration of the 1000th anniversary of the Great Lavra on Mount Athos [15, p. 204].

It should be noted that today Orthodoxy, same like the other Christian churches, has overgrown with significant layers and completely immersed into economic issues. Therefore, the issue of church authority and management of the church as an earthly institution today occupies an absolute part of the attention of hierarchs and leading theologians. Instead, in early Christianity, management was handled exclusively by deacons – the lowest echelon in the hierarchy. And for the Bishops, as the most charismatic members of the church community, it was a matter of teaching and preaching the truth of God. Now the situation has changed. Bishops only administer, and deacons, priests, and especially the laity testify to the verity and truth. Therefore, today's silence of the hierarchy about the most painful problems of the church (simony, despotism, sodomy, all-corruption, immoral way of life, excessive enrichment of certain hierarchs) and society in general is a consequence of global breakdowns somewhere in the depths of our ecclesiological consciousness [14].

As in the times of the Byzantine Empire, so in the XXI century there is a process of adaptation of the church system in the conditions of new state organizations. On the one hand it can be opposed to the government, and on the other hand – to submit to and be part (one of the institutions) of state regulation of public life [8, p. 5]. But the Byzantine Empire, as well as later the Russian Empire, saw the church institution as a powerful support and ideological affirmation of state power, and most importantly – its sacralization. The consecration of the "anointed of God" by the higher hierarchy could add mystical significance to the power structures. The emperor was considered as a God's messenger for the salvation of the people. Therefore, although the state used the church for its own purposes to put pressure on the people, it also supported it as one of the key determinants of power strengthening.

In today's globalized society, the situation has not changed in the sense that the state continues to flirt with the church, using it for its own benefit. However, today the church does not have such support and state protection as a thousand years ago. Instead, the Orthodox hierarchy is constantly involved in certain political conflicts, which are successfully used by political opponents. In turn, this leads to the loosening of society, loss of its confidence in the hierarchy, and because of this in the church in general, to the problem of religious self-identification of ordinary citizens. The most painful knot of problems for ordinary people is the issue of the church elite supporting the state power and not the citizens, as it happened after the elections in Belarus. The Church, which is supposed to be with people, which basically, in its ecclesiological meaning, is the people, would rather support the government that has been lobbying the interests of a particular denomination for decades [14].

At the same time, for any church of the Byzantine tradition, the support of the authorities is the normalcy of the lifestyle. In a Belarusian or similar situation, to support the people is to make a leap into nowhere, into the unknown. We can say that this goes against nature itself and church ecclesiology, which have been building for centuries the idea of the divine origin of power and its comprehensive sanctification. In modern realities, the situation is not much different from the Byzantine "symphony", when the church politically and economically depends on the decision of the state. It is not surprising, therefore, that during the Soviet period the church was able to enter into a "symphony" relationship even with an openly atheistic regime.

In summary, we note that despite the long history of the formation of the Orthodox tradition and doctrine, which is expressed in canon law, there is no clear regulation of the procedure for proclaiming a new autocephalous church in Orthodoxy. The Church has not developed a unified approach to the procedure for proclaiming a new autocephalous church, despite the fact that from time to time (especially at the turn of the XIX – XX centuries) new national churches have appeared. The "golden age" of theological and canonical dogmatic creativity that held place in the Middle Ages did not consider autocephalous issues as a priority area of the church-administrative system. The rules of the Ecumenical Councils state the existence of already formed historically ancient patriarchates, their status is consolidated, and the powers of the capital's Constantinople chair along with Ancient Rome are singled out. Orthodox ecclesiology has its own approach to the process of systematization of the structure of the Ecumenical Church. First of all, this is due to the very understanding of the Church as a living divine-human organism that is not sustainable. The church is always changing, because generations of people are changing. That is, the Church is first of

all a gathering of people. On the other hand, the Church is the Eucharist, where it is celebrated there is the Local Church, which includes representatives of all classes, professions and nationalities who live in a particular place and are Orthodox. Thus, the Church should have a pronounced local spirit, because the Eucharist is celebrated in a specific place at a certain time. And according to the 34th apostolic rule, there is one Primate, i.e. the leader of local communities, who can be at one place. Thus, according to the ecclesiological doctrine about the Church and its structure, the autocephalous system is indeed the basic principle of the existence of the Universal Orthodoxy.

Список використаних джерел

1. Болотов В. Лекции по истории древней церкви (в 4 т.). Т. 1 : Введение в церковную историю / В. Болотов. – СПб. : типография М. Меркушева, 1907. – 252 с.
2. Гергелюк М. Канонічні та еклезіологічні засади автокефального устрою церков у структурі Вселенського православ'я: історичний контекст : дис. канд. іст. наук / М. Гергелюк. – Чернівці, 2014. – 199 с.
3. Джерела канонічного права Православної церкви / пер. з грецької Я. Туркала. – Х., 1997. – Вип. 1. – 112 с.
4. Зізіулас Й. Буття як спілкування. Дослідження особистості і Церкви / Й. Зізіулас. – К. : Дух і літера, 2005. – 276 с.
5. Книга правил Святых Апостол, Святых Соборов Вселенских и Поместных и Святых Отец. – М. : Изд-во святителя Льва, Папы Римского, 2010. – 447 с.
6. Кобетяк А. Толерантзация и императив диалога в реалиях украинской конфессиональной жизни / А. Кобетяк // Веснік Гродзенскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя Янкі Купалы. Серыя 1. Гісторыя і археалогія. Філасофія. Паліталогія. – Гродно, 2014. – № 1 (166). – С. 120–126.
7. Лосский Н. Соборность-кафоличность и первенство в православной экклесиологии. Православное учение о Церкви / Н. Лосский. – М., 2003. – С. 91.
8. Лотоцкий О.Г. Автокефалия. Нарис історії автокефальних церков : в 2 т. / О.Г. Лотоцкий. – Варшава, 1935. – Т. 1: Засади автокефалії. – 207 с.
9. Николай Сербский, святитель. Вера святых. Катехизис Восточной Православной Церкви. – М. : Изд-во Никаея. 2013 г. – 256 с.
10. Оцінка громадянами діяльності влади, рівень довіри до соціальних інститутів та політиків, електоральні орієнтації громадян (лютий 2020р. соціологія). – URL: <http://razumkov.org.ua/napiamky/sotsiologichni-doslidzhennia/otsinka-gromadianamy-diialnosti-vlady-riven-doviry-dosotsialnykh-institutiv-ta-politykiv-elektoralni-orientatsii-gromadian-liutyi-2020r>.
11. Позиция Московского Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви. Журнал № 157 Священного Синода РПЦ от 25–26 декабря 2013 г. – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3481089.html>.
12. Правила Православной Церкви съ толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского : у 2 т. – СПб., 1911. (Репринт: Издание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1996 г.). – Т. 2. – 649 с.
13. Правила Св. Поместных Соборов съ толкованиями. В 2 ч. Ч. 2. Правила первых шести Святых Поместных Соборов. – СПб., 2001. – 886 с.
14. Православная Церковь и протесты в Белоруссии-3. *Комментарий архимандрита Кирилла Говоруна*. 08.16.2020. – URL: <https://reltoday.com/news/pravoslavnaia-cerkov-i-protesty-v-belorussii-3.duUyAek>.
15. Саган О. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан / О. Саган. – К. : Світ Знань, 2004. – 912 с.
16. СЛУЖІННЯ СОПРИЧАСТІУ: переосмислення зв'язку між першою і соборністю. Заг. ред. архимандрита Кирила (Говоруна). – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2020. – 220 с.
17. Цыпин В., протоиерей. Каноническое право / В. Цыпин. – М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2009. – 864 с.
18. Шишков А. Церковная автокефалия через призму теории суверенитета Карла Шмитта / А. Шишков // ГОСУДАРСТВО – РЕЛИГИЯ – ЦЕРКОВЬ. – 2014. – № 3. – С. 197–224.

А. Р. Кобетяк

Житомирський державний університет імені Івана Франка, Житомир, Україна

ЕКЛЕЗИОЛОГІЧНА ЗУМОВЛЕНІСТЬ АВТОКЕФАЛЬНОГО УСТРОЮ ВСЕЛЕНЬСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я

Розглядається одна з фундаментальних проблем цілого корпусу церковного права – автокефальний принцип існування церкви. Ця проблема заглиблює дослідницьку увагу до сутності існування православ'я загалом. Крім теоретичного обґрунтування, внутрішній церковний устрій має й практичне значення для процесу автокефалізації нових національних Помісних церков. Це є актуальним у зв'язку з боротьбою низки сучасних країн за церковну незалежність та Вселенське визнання. Державна влада, розпочинаючи з часів Візантійської імперії, постійно наєязувала власний принцип та методи управління церквою, що часто йшло всупереч традиціям та канонічним нормам. Православна еклезіологія пропонує власний підхід щодо церковно-адміністративного управління. Доведено, що лише автокефальний лад є єдино прийнятним варіантом існування Вселенського православ'я.

Ключові слова: автокефалія, еклезіологія, церква, православ'я, митрополія, кафедра, адміністративний устрій.

19. Соколовський О.Л. Христологічний дискурс у період діяльності П'ятого Вселенського собору / О. Л. Соколовський // Глея. – К., 2018. – Вип. 135 (№ 8). – С. 170–175.

References

1. Bolotov, V. Lectures on the history of the ancient church (in 4 volumes). Vol. 1: An Introduction to Church History. St. Petersburg: typography M. Merkusheva, 1907. P. 252 [in Russian].
2. Gergelyuk, M. Canonical and ecclesiological principles of the autocephalous system of churches in the structure of Universal Orthodoxy: historical context. The thesis for the degree of Candidate of Historical Sciences. Chernivtsi, 2014 [in Ukrainian].
3. Sources of canon law of the Orthodox Church. Translated from the Greek by J. Turkal. Issue 1. X., 1997. P. 112 [in Ukrainian].
4. Zizioulas, J. Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. Kyiv: Dukh i Litera, 2005. P. 276 [in Ukrainian].
5. Book of Rules of the Holy Apostles, the Holy Councils of the Ecumenical and Local and the Holy Fathers. Moscow: publishing house of Saint Leo, Pope, 2010. P. 447 [in Russian].
6. Kobetyak, A. Tolerance and the imperative of dialogue in the realities of Ukrainian confessional life. Bulletin of the Yanka Kupala State University of Grodno. Series 1. History and Archeology. Philosophy. Political Science. № 1 (166). Grodno, 2014. Pp. 120–126 [in Russian].
7. Lossky, N. Synodality-catholicity and Primacy in Orthodox ecclesiology. Orthodox teaching about the Church. Moscow, 2003. – P. 91 [in Russian].
8. Lototsky, O. G. Autocephaly. Essay on the history of autocephalous churches: in 2 volumes. Warsaw, 1935. Vol. 1: Principles of autocephaly. P. 207 [in Ukrainian].
9. Nicholas of Serbia, saint archbishop. The faith of the saints. Catechism of the Eastern Orthodox Church. Moscow: publishing house Nikeya, 2013. P. 256 [in Russian].
10. Citizens' assessment of government activities, the level of trust in social institutions and politicians, electoral orientations of citizens (February 2020 sociology). Retrieved from: <http://razumkov.org.ua/napiamky/sotsiologichni-doslidzhennia/otsinka-gromadianamy-diialnosti-vlady-riven-doviry-dosotsialnykh-institutiv-ta-politykiv-elektoralni-orientatsii-gromadian-liutyi-2020r> [in Ukrainian].
11. Position of the Moscow Patriarchate on the issue of primacy in the Ecumenical Church. Holy Synod of the Russian Orthodox Church Journal, № 157 from 25–26 December 2013. Retrieved from: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3481089.html> [in Russian].
12. Rules of the Orthodox Church with the interpretations of Nicodemus, Bishop of Dalmatia and Istria: in 2 volumes. St. Petersburg, 1911. (Reprinting: Reprint: Edition of the Holy Trinity Sergius Lavra, 1996). Volume 2. P. 649 [in Russian].
13. Rules of the Holy Local Councils with interpretations. In 2 parts. 2nd part. Rules of the first six Holy Local Councils. – St. Petersburg, 2001. – P. 886 [in Russian].
14. Orthodox Church and protests in Belarus-3. Commentary by Archimandrite Kirill Govorun. 08.16.2020. Retrieved from: <https://reltoday.com/news/pravoslavnaia-cerkov-i-protesty-v-belorussii-3.duUyAek> [in Russian].
15. Sagan, O. Universal Orthodoxy: nature, history, current status. Kyiv: Svit Znan', 2004. P. 912 [in Ukrainian].
16. SERVING COMMUNION: Re-thinking the Relationship between Primacy and Synodality: General edition of Archimandrite Kirill (Govorun). Kyiv: Dukh i Litera, 2020, p. 220 [in Ukrainian].
17. Tsypin, V., archpriest. Canon law. Moscow: Publishing house of the Sretensky Monastery, 2009. P. 864 [in Russian].
18. Shishkov, A. Church autocephaly through the prism of Karl Schmitt's theory of sovereignty. STATE – RELIGION – CHURCH. 2014. №3. Pp. 197–224 [in Russian].
19. Sokolovsky, O. L. Christological discourse in the period of the Fifth Ecumenical Council. Gileya. Kyiv, 2018. Issue 135 (№ 8). Pp. 170–175 [in Ukrainian].

Надійшла до редколегії 02.08.20

А. Р. Кобетяк

Житомирский государственный университет имени Ивана Франко, Житомир, Украина

**ЭККЛЕЗИОЛОГИЧЕСКАЯ ОБУСЛОВЛЕННОСТЬ АВТОКЕФАЛЬНОГО УСТРОЙСТВА
ВСЕЛЕНСКОГО ПРАВОСЛАВИЯ**

Рассматривается одна из фундаментальных проблем целого корпуса церковного права – автокефальный принцип существования церкви. Эта проблема углубляет исследовательское внимание к сущности существования православия в целом. Кроме теоретического обоснования, внутренний церковный строй имеет и практическое значение для процесса автокефализации новых национальных Поместных церквей. Это актуально в связи с борьбой ряда современных стран за церковную независимость и Вселенское признание. Государственная власть, начиная со времен Византийской империи, постоянно навязывала свой принцип и методы управления церковью, что часто шло вопреки традициям и каноническим нормам. Православная экклесиология предлагает собственный подход церковно-административного управления. Доказано, что только автокефальный строй является единственным вариантом существования Вселенского православия.

Ключевые слова: автокефалия, экклесиология, церковь, православие, митрополия, кафедра, административное устройство.

УДК 2-42

DOI:10.17721/sophia.2020.15.4

І. В. Кондратьєва, д-р філос. наук, доц.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ORCID: 0000-0003-3571-1681

e-mail: iryna.k@i.ua

**РЕЛИГІЙНІ ЦІННОСТІ ТА ПРАВА ЛЮДИНИ:
ОСОБЛИВОСТІ КОРЕЛЯЦІЇ**

Розглянуто особливості розуміння природи і сутності прав людини в рамках різних релігій, специфіку взаємозв'язку традиційних релігійних цінностей і людських прав у контексті сучасних реалій; проаналізовано особливості релігійних концепцій прав людини (на прикладі світових релігій) у їх взаємозв'язку та кореляцію з підходами до проблематики людських прав, що спираються значною мірою на ліберальне підґрунтя і знаходять своє відображення у відповідних міжнародних документах та рішеннях авторитетних міжнародних інституцій.

Ключові слова: релігія, релігійні цінності, права людини, глобалізація, релігійні права, релігійна свобода.

Дискурс прав людини відіграє важливу роль у сучасному світі, коли різноманітні міжнародні організації та інститути звертаються до проблематики людських прав і прагнуть відшукати шляхи "для імплементації фундаментальних прав людини в світі" [8, р. 2]. У світі, який є розмаїтим у своїх світоглядних, соціокультурних, ціннісних та інших вимірах. Зокрема, постає питання про духовне підґрунтя прав людської особистості, про роль релігії у формуванні універсальної системи прав людини та забезпеченні їх збереження й захисту. Ті, хто наголошує на необхідності релігії для визначення прав людини, безумовно мають відповідні підстави. Для них моральні істини не можуть бути ідентифіковані без божественного одкровення, настанов божих та його керівництва. Слід визнати, що релігія єднає людей у спільноті, пропонує систему норм та ціннісних орієнтирів, стає вагомим моральним підґрунтям прав людини. Загалом, на думку А. Садаката, релігію можна розглядати як своєрідний "каталізатор для прав людини" [8, р. 10]. Водночас досить поширеною в сучасному світі стає секулярний погляд, згідно з яким існуючі теорії прав людини та практики їх забезпечення мають суто світську, а не релігійну основу.

Стаття має на меті аналіз особливостей бачення природи і сутності прав людини в релігійних віруваннях, специфіки взаємозв'язку традиційних релігійних цінностей і людських прав у контексті реалій сьогодення.

Проблема суперечливого взаємозв'язку релігійних уявлень, норм і цінностей та прав людини в контексті сучасних реалій перебуває на перетині дослідницьких зацікавлень представників різних сфер релігієзнавчо-гуманітарного та правового знання. Її розмаїті аспекти знаходять своє висвітлення у працях як вітчизняних, так і зарубіжних авторів, насамперед, В. Єленського, С. Ладівірової, М. Черенкова, Ю. Чорноморця, П. Яроцького, Л. Сюкіяйна, Ф. М. Шеферда, Б. Барнетта, У. М. Бока, М. З. Хана, М. Дж. Бройді, Дж. В. Бройді, Р. Траера, М. А. Бадеріна, Х. Бадзе,

З. Сванк, З. З. Кало, П. Дж. Кароззи, Д. Філпотта, Е. Клапсіса, Л. А. Корсері, П. Ганеа, А. Стефенса, Р. Валдена, Дж. Доннеллі, А. Ферона та ін.

Слід визнати, що базові цінності провідних релігійних традицій світу відіграли помітну роль у формуванні своєрідної універсальної системи людських прав. З іншого боку, релігії світу приділяють велику увагу виробленню власних концепцій прав людини, які відповідним чином корелюють із сучасними ліберальними теоріями людських прав. За великим рахунком, сьогодні в різних частинах світу "як релігія, так і права людини утворюють паралельні форми соціального порядку, які обов'язково повинні взаємодіяти між собою" [5, р. 83].

Релігійні вчення в цьому контексті розрізняються між собою за деякими важливими аспектами, вихідні засади існуючих релігій часто не збігаються між собою через низку принципів моментів. Серед них, зокрема, питання щодо ролі, яку відіграють релігійні традиції в правовому розвитку окремих країн і регіонів. До того ж слід зазначити, що співвідношення релігійних вірувань і прав людини в Європі завжди носило динамічний характер, зазнавало відповідних, часом досить суттєвих трансформацій. Ця еволюція була пов'язана, зокрема, з формуванням концепції прав людини в її ліберальному варіанті. І, слід визнати, що в цьому процесі помітну роль відіграли традиційні релігійні уявлення і цінності. Так, не викликає сумніву той факт, що значною мірою "політичні й ліберальні теорії спираються на концепції індивідуальної свободи та автономії" [8, р. 78], що знайшли своє обґрунтування в рамках християнської традиції.

Слід визнати, що релігійні уявлення про права людини, спроби їх концептуального оформлення далеко не завжди і не в усьому узгоджувались із вихідними положеннями світських концепцій людських прав. Зокрема, це стосується витоків цих прав, які, наприклад, ліберальна думка Європи зазвичай пов'язувала з природою людської особистості, з її вродженими невід'ємними правами, а релігійні вчення вбачали в божествен-

ному творінні та одкровенні. Такі розбіжності посилювались і ставали все помітнішими в міру поширення в Європі секулярних форм суспільного життя, коли релігія перетворювалась на особисту, приватну справу індивіда. З іншого боку, простежується віддалення змісту концепцій людських прав від релігійних уявлень і вірувань та недостатня увага до розробки зазначених питань з боку провідних релігій світу. Щоправда, під впливом прийняття Загальної декларації прав людини, а також й внаслідок більш активного долучення релігій (насамперед, християнства та ісламу) до практики публічного й політичного життя актуалізується інтерес релігійних інституцій до прав і свобод індивіда.

Релігійне бачення базових прав людської особистості спирається, насамперед, на засадничі віросповідні принципи тієї чи іншої релігії. Водночас слід визнати, що сучасні релігійні концепції прав людини часом є своєрідною реакцією на ліберальні версії витлумачення цієї проблематики. Як наслідок, у релігійних варіантах витлумачення прав людини проглядає певна кореляція з низкою важливих положень міжнародно-правових документів із прав людини, але, водночас, у релігійних концепціях робиться наголос і на відмінностях, на унікальності саме притаманного тій чи іншій конкретній релігійній традиції бачення прав людської особистості. Варто зазначити, що релігійні теорії прав людини, як правило, зорієнтовані на визнання значущості і вагомості представлених у межах тієї чи іншої релігійної традиції системи цінностей, які часто пропонуються визнати універсальними чи єдино прийнятними. Тобто релігії претендують на надання існуючим в їх рамках підходам до прав людини статусу істинних і, відповідно, в прагненнях сформувати єдину універсальну систему прав людини вбачають зазіхання на базові релігійні вірування й цінності. У цьому контексті постає питання, якою є "взаємодія прав релігійних традицій (і "прав людини", вписаних у ці традиції) і "фундаментальних прав людини" (тобто таких прав, які можуть осмислюватися спільними для людей найрізноманітніших традицій)" [3]. Важливим є і прокладання своєрідного містка між релігійними традиціями й цінностями і представленими в їх межах концепціями прав людини та універсальними системами людських прав.

Слід зауважити, що немає єдиного релігійного погляду на права людини, частіше ми маємо справу з конкретно-релігійними, конфесійними підходами до цієї проблеми, з існуючими відмінностями між означеними в різних релігійних традиціях позиціями. Так, буддизм, порівняно з іншими релігійними вченнями, приділяє менше уваги проблематиці людських прав. І хоча, з одного боку, буддиські лідери досить часто апелюють до теми прав і свобод людини, проте роблять це не як релігійні мислителі чи духовні лідери, а скоріше, як суспільні і навіть політичні діячі. Така ситуація значною мірою зумовлена особливостями засадничих принципів буддизму, в якому акцентується увага не на відносинах між людиною та спільнотою, на міжособистісних стосунках, а на співстражданні щодо всіх живих істот. Саме у співстражданні, як вважається, міститься смисл усіх людських прав; воно разом із мудрістю вважається тут важливішим від справедливості. При цьому пошуки миру й гармонії людина повинна починати із самої себе: "Тільки коли мир є всередині нас, ми можемо бути в мирі з тими, хто нас оточує" [6]. Для буддизму пріоритетною є не турбота про права людини, а її прагнення до осягнення своєї власної природи і життя відповідно до

неї. В цьому контексті "права людини постають чимось зовнішнім, стороннім для буддизму, другорядним атрибутом існування людини в нинішньому світі, а зовсім не як самостійної цінності, включеної до буддиського світогляду як його органічний елемент" [2, с. 11]. Вищезазначене дає підстави стверджувати, що буддиська думка не пропонує якоїсь розгорнутої, ґрунтовно розробленої концепції прав людини і питання про її наявність у сучасному буддизмі залишається відкритим.

На відміну від буддизму, в рамках християнської традиції у її конфесійних вимірах приділяється значна увага проблематиці прав людської особистості. Так, протестантизм не вбачає принципового конфлікту між концептом прав людини і засадничими принципами власного віровчення. Загалом, як відомо, протестантська думка дуже суттєво вплинула на формування концепції людських прав, насамперед, у питаннях релігійної свободи, визнання за кожною людиною права сповідувати будь-який напрям християнства на свій розсуд, як і переслідувати особисті економічні інтереси. Власне, протестантизм достатньо відкрито визнає ліберально потрактовані людські права і свободи, висловлюючи готовність брати активну участь в їх сучасному розвитку, насамперед, що стосується свободи совісті. Для протестантизму, який, слід визнати, відрізняється більшою порівняно з іншими напрямками християнства прихильністю принципам індивідуалізму, реалізація прав людини в мирських справах постає своєрідним продовженням її віри. У цьому зв'язку не буде перебільшенням сказати, що сфера прав людини для протестантської релігії є своєрідним світським проявом віри. В протестантизмі як основа людських прав розглядається природне право як відображення Божественної волі; дарована Богом людині гідність є невід'ємним атрибутом людського існування і важливим критерієм рівності індивідів.

Не можна не помітити, що порівняно із протестантською ідеєю прав людини для католицизму характерний більш тісний зв'язок розуміння людських прав з відповідними релігійними принципами і настановами. Слід зауважити, що "прямої критики ліберального підходу до прав людини сучасний католицизм уникає, надаючи перевагу наповненню цієї концепції моральними цінностями і принципами" [2, с. 17]. Водночас, за великим рахунком, католицизм визнає більшість прав людини в їх ліберальному розумінні, вважаючи ключовим серед них право на життя. Замість принципів індивідуалізму в католицизмі знаходить своє обґрунтування ідея субсидіарності й особливо акцентується увага на соціальних, а не на індивідуальних правах і свободах людини; для католицької релігії є вкрай важливою концепція спільної справи і колективної взаємодопомоги. На відміну від протестантизму, католицизм достатньо обережно, часом критично, оцінює принцип послідовного відокремлення релігії від держави, приватизації релігії, наполягає на тому, що влада у своїй політиці повинна орієнтуватись на моральні критерії і совість. Загалом, християнська віра виходить із того, що права людини передують державі; держава існує не для того, щоб створювати їх, а для того, щоб їх захищати.

Таке бачення проблеми досить чітко простежувалося, зокрема, у виступах папи Римського Івана-Павла II, на думку якого відмінності між правовими системами не виключають того, що вони мають багато спільних рис. Маються, насамперед, на увазі потреба у справедливості і невід'ємні права людини, що носять фундаментальний характер, "дійсно універсальні права людини,

вкорінені в природі людини, права, які відображують об'єктивні й непорушні вимоги загального морального закону" [7]. Але ці права слід розглядати насамперед у контексті морального фундаменту, на якому вони виростають; в іншому випадку, реалізація людиною своїх прав може призвести до абсолютизації нею суто егоїстичних устремлінь замість орієнтації на суспільне благо. Сучасна католицька думка наголошує на тому, що демократія без моральних цінностей швидко перетворюється у відкритий чи дещо завуальований тоталітаризм. Тому відповідальна та активна участь людей у суспільному житті є необхідною умовою й запорукою розвитку як окремих індивідів, так і суспільства загалом лише в тому випадку, якщо воно орієнтується на означені вище критерії.

На відміну від католицизму, для православ'я характерне досить жорстке протиставлення прав людини в їх ліберальному варіанті моральним нормам поведінки, що знаходять своє підґрунтя в релігійній вірі. Тільки настільки віри, вважає сучасна православна думка, мають стати основою життя індивіда та людської спільноти. Тому вона прагне відшукати сучасну формулу взаємовідносин церкви і держави, яка була б співзвучною традиційній православній ідеї симфонії, відкидає принцип послідовного розмежування мирського та релігійного.

З погляду православ'я, якщо функціонування ліберальних інститутів в економічній, політичній та соціальній сферах є прийнятним і виправданим, то в царині міжособистісних взаємин воно є неприпустимим. Православ'я в його традиціоналістських формах виходить із того, що суспільство, заангажоване ліберальними настановами, неминуче прирікає себе на духовний занепад, оскільки ліберальна ідеологія створює передумови для вивільнення згубних бажань людини, торжества людського егоїзму, а ліберальні інститути служать легітимзації права на гріх. Не ліберальні стандарти, а саме релігійний спосіб життя, з позиції православ'я, має бути прийнятий як природна і беззаперечна цінність. Права людини не повинні вступати в конфлікт з Божим одкровенням, яке для православного християнина є вищим від будь-яких установлених людьми норм. Православна церква вважає неприпустимими спроби підпорядкувати погляди віруючих на людину, сім'ю, суспільне життя і церковну практику безрелігійному розумінню прав людської особистості, ввести у сферу прав людини норми, які нівелюють значення настанов і цінностей моралі. З погляду православ'я інститут прав людини може сприяти духовному розвитку особистості, служити благим цілям захисту людської гідності лише в тому випадку, якщо реалізація прав індивіда не вступає в суперечність із встановленими Богом моральними нормами.

Протиставлення прав людини в їх ліберальній інтерпретації та релігійних традиційних цінностей характерне і для сучасного ісламу. Слід зазначити, що в рамках мусульманської традиції звернення до розробки власної позиції з прав людини простежується відносно недавно; її поява стала своєрідною реакцією мусульманської думки на прийняття цілої низки міжнародних документів з прав людини, які значною мірою відображують ліберальний погляд на це питання. Слід зауважити, що концепція людських прав і обов'язків в ісламі знаходить своє змістове й ціннісне підґрунтя у двох священних джерелах: Корані та Сунні, і базується на вірі, яка "займає центральне місце і відіграє визначальну роль" [4, р. 178]. При цьому іслам наголошує, насамперед, на виконанні обов'язків, аніж на гарантуванні людсь-

ких прав, оскільки мова зобов'язань та обов'язків є більш зрозумілою і звичною в ісламі, ніж мова людських прав. Люди мають певні зобов'язання перед Богом, іншими людьми, своїм власним "я". "Коли люди виконують ці обов'язки, вони набувають певних прав та свобод, які визначені шари'атом" [4, р. 179]. Варто зазначити, що характерною рисою мусульманської позиції є підпорядкування людини в її зовні вираженій поведінці волі Аллаха. Причому звернена до мусульманина вимога за будь-яких умов діяти у відповідності із шари'атом далеко не завжди означає превалювання обов'язків над правами. Тут "важливо відрізнити специфіку поведінки людини в релігійній сфері, при виконанні нею культових обрядів від особливостей її вчинків у сфері мирських справ" [1, с. 15].

Виходячи з реалій сьогодення, важливим є розгляд особливостей, що відрізняють ісламське розуміння смислу і змісту прав людини від їхнього сприйняття з позиції демократичних ліберальних стандартів. Зокрема, мова йде про різне бачення свободи людини. Так, ісламська думка пов'язує межі вказаної свободи, насамперед, з імперативними нормами (головним чином, із заборонами) шари'ату, тобто з релігійними настановами. Причому попри сприйняття багатьма цих рамок як зазіхання на права і свободи людини, іслам їх розуміє як вищу, Божественну справедливість. У зв'язку з цим варто відзначити, що саме справедливість, а не свобода, рівність чи гідність розглядається в рамках мусульманської традиції як центральної категорії концепції прав людини. Такий підхід домінує в цій концепції, навіть коли вона формально узгоджується з ліберальною оцінкою прав людини.

Слід зазначити, що сучасні мусульманські автори не є одноставними в питанні співвідношення ісламських ціннісних настанов з ліберальними стандартами прав людини. Так, певне поширення має думка, згідно з якою між ісламським підходом та ліберальною ідеєю немає принципових розходжень, а відмінності стосуються деяких деталей і конкретних норм. Проте все ж домінуючою є позиція, прибічники якої роблять акцент насамперед на серйозних відмінностях між ісламською концепцією прав людини і міжнародно-визнаними ліберальними стандартами. Природно, що найчастіше мусульманські традиціоналісти, які дотримуються такого погляду, оцінюють подібні відмінності на користь ісламу. Як у прибічників, так і у опонентів сучасної ісламської правової думки з прав людини є свої аргументи, характер яких значною мірою залежить від погляду на обговорювану проблему. Коли мова йде про позиції ісламських держав з питань прав людини, то наголос робиться, зокрема, на приєднанні тієї чи іншої мусульманської країни до міжнародних пактів з прав людини. При цьому іноді з поля зору випадає характерний для мусульманського світу незбіг офіційно проголошених норм законодавства із системою цінностей, що склалась у суспільстві, які формуються під визначальним впливом традицій ісламу. Зокрема, якщо конституції мусульманських країн закріплюють принципи свободи і рівності всіх громадян, то це ще не означає, що на практиці вони реалізуються відповідно до вимог закону. Адже ісламські принципи разом із регіональними, локальними традиціями суттєво впливають на зміст положень теорії прав людини.

Підводячи підсумки аналізу сучасного розуміння прав людини провідними релігіями, є підстави стверджувати, що їх позиції тією чи іншою мірою відрізняються від ліберального бачення цієї проблематики. При

цьому концепції, що сформувались у межах різних релігійних традицій, різних вір не просто не збігаються, а часом вступають у прямий конфлікт одна з одною. Для пошуку шляхів порозуміння між різними релігіями і людськими культурами важливим є своєрідний крос-культурний, крос-релігійний підхід до питань людських прав, що дає можливість зрозуміти роль релігій у створенні атмосфери взаєморозуміння, прокладання шляху до діалогу, взаємоповаги один до одного на основі спільності цінностей і переконань. Варто також зазначити, що поєднання теологічного і юридичного підходів до прав людини створює підґрунтя обговорення цих проблем в універсальних термінах і окреслює напрями до пошуку шляхів вироблення концепцій прав людини, які б максимально узгоджувались з культурними традиціями людства. Власне аналіз підґрунтя прав людини в різних релігіях і культурах і має сприяти досягненню цієї мети, прагнути до поваги людських спільнот і прав людини.

Список використаних джерел

1. Сюккййнен Л. Р. Ислам и права человека в диалоге культур и религий / Л. Р. Сюккййнен. – М. : ООО "Садра", 2014. – 212 с.
2. Сюккййнен Л. Р. Современные религиозные концепции прав человека: сопоставление теологического и юридического подходов / Л. Р. Сюккййнен // Право. Журнал Высшей школы экономики. – 2012. – № 3. – С. 7–28.
3. Черенков М. Права людини, "ортодоксія" і "ересь": філософсько-релігійні рамки інтерпретацій / М. Черенков // Релігіяна свобода. – 2016. – № 19. – С. 60–66. – URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/relifree_2016_19_18
4. Anjum Faraz. Human rights, cultural relativism and islam / Faraz Anjum // Journal of the Research Society of Pakistan. – 2013. – Vol. 50, No. 2. – P. 160–189.

5. Baderin Mashood A. Religion and Human Rights: Towards a Better Understanding / A. Baderin Mashood // TAFHIM: IKJM Journal of Islam and the Contemporary World. – 2010. – N 3. – P. 75–101.

6. Dalai Lama. Message on the 50th Anniversary of the Universal Declaration of Human Rights. – URL: <http://www.dalailama.com/messages/world-peace/universal-declaratio>

7. Pope John Paul II. Address to the United Nations [Electronic resource]. – URL: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1995/october/documents/hf_jp-ii_spe_05101995_address-to-uno_en.html

8. Sadaqat Ali. Human Rights in The Monotheistic Religions: Justification of Human Rights in the perspective of monotheistic religion according to Human Rights Theories / Ali Sadaqat. – Oslo : Norwegian School of Theology, 2017. – 115 p.

References

1. Sukiainen L. R. Islam i prava cheloveka v dialoge kultur i religii / L. R. Sukiainen. M. : Sadra, 2014. – 212 s.
2. Sukiainen L. R. Sovremennyye religioznye koncepcii prav cheloveka: сопоставление теологического и иудического подходов // Pravo. Zhurnal Vysshei shkoly ekonomiki. 2012. №3. S. 7-28.
3. Cherenkov M. Preva liudyny, "ortodoksia" i "ieres": filosofsko-religiini ramky interpretatsii // Religina svoboda. 2016. № 19. S. 60-66 URL:http://nbuv.gov.ua/UJRN/relifree_2016_19_18
4. Anjum Faraz. Human rights, cultural relativism and islam // Journal of the Research Society of Pakistan. 2013. Vol. 50, No. 2. P. 160-189.
5. Baderin Mashood A. Religion and Human Rights: Towards a Better Understanding // TAFHIM: IKJM journal of Islam and the Contemporary World. 2010. N3. P. 75-101.
6. Dalai Lama. Message on the 50th Anniversary of the Universal Declaration of Human Rights. URL: <http://www.dalailama.com/messages/world-peace/universal-declaratio>
7. Pope John Paul II. Address to the United Nations. URL: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1995/october/documents/hf_jp-ii_spe_05101995_address-to-uno_en.html
8. Sadaqat Ali. Human Rights in The Monotheistic Religions: Justification of Human Rights in the perspective of monotheistic religion according to Human Rights Theories / Ali Sadaqat. Oslo: Norwegian School of Theology, 2017. 115 p.

Надійшла до редколегії 23.08.20

И. В. Кондратьева

Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина

РЕЛИГИОЗНЫЕ ЦЕННОСТИ И ПРАВА ЧЕЛОВЕКА: ОСОБЕННОСТИ КОРРЕЛЯЦИИ

Рассмотрены особенности понимания природы и сущности прав человека в рамках разных религий, специфика взаимосвязи традиционных религиозных ценностей и человеческих прав в контексте современных реалий; осуществлен анализ особенностей религиозных концепций прав человека (на примере мировых религий) в их взаимосвязи и корреляции с существующими подходами к проблематике человеческих прав, которые имеют в значительной мере либеральную основу и находят свое отображение в соответствующих международных документах и решениях авторитетных международных институтов.

Ключевые слова: религия, религиозные ценности, права человека, глобализация, религиозные права, религиозная свобода.

Iryna Vladyslavivna Kondratieva

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

RELIGIOUS VALUES AND HUMAN RIGHTS: FEATURES OF CORRELATION

The features of understanding nature and essence of human rights in different religions, specific of intercommunication of traditional religious values and human rights in the context of modern realities are considered in the article. The author analyzed the religious conceptions of human rights (on the examples of world religions) in their correlation with the existent approaches to the problems of human rights which have liberal basis and find their reflection in international documents and decisions of competent international institutes.

It is determined that the problem of contradictory interrelation of religious ideas, norms and values and human rights in the context of modern realities is at the intersection of research interests of representatives of different spheres of religious, humanitarian and law knowledge.

The basic values of the world's leading religious traditions play a significant role in shaping a kind of universal system of human rights. At the same time, the world religions pay close attention to the development of their own conceptions of human rights, which correlate accordingly with modern liberal theories of human rights.

Religious doctrines in this context differ in some important aspects, the basic principles of existing religions often do not coincide due to several fundamental points, such as the religious traditions of individual regions. The relationship between religion beliefs and human rights in Europe is dynamic and sometimes are going through appropriate transformations. This evolution is connected, in particular, with the formation of the concept of human rights in its liberal version.

Religious vision of the basic rights of human person is based primarily on the fundamental religious principles of a religion. At the same time, modern religious conceptions of human rights are sometimes a kind of reaction to liberal versions of the interpretation of this issue. As a result, religious interpretations of human rights show a certain correlation with a range of important provisions of international human rights law, and religious concepts emphasize the differences, the uniqueness of the vision of human rights inherent in a particular religious tradition.

The article emphasizes that there is no single religious view of human rights, more often it is about specific religious, confessional approaches to this problem, with existing differences in different religious traditions.

Keywords: religion, religious values, human rights, globalization, religious rights, religious freedom.

УДК 2:342.731
DOI:10.17721/sophia.2020.15.5

М. І. Нестерова, асп.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна
ORCID: 0000-0001-5784-4704
e-mail: mnesterova95@ukr.net

ПОНЯТТЯ РЕЛІГІЙНОЇ СВОБОДИ: ІСТОРІЯ І СУЧАСНІСТЬ

Розглянуто поняття релігійної свободи, історію його розвитку, концепції релігійної свободи в актах міжнародних організацій, а також законодавстві України; проаналізовано особливості вдосконалення і тенденції внесення змін щодо розуміння релігійної свободи в різні епохи та культурно-історичні періоди розвитку суспільства; виокремлено проблемні моменти та перспективні здобутки українського законодавства в питаннях, що стосуються релігійної свободи і прав віруючих.

Ключові слова: релігія, права людини, релігійні права, релігійна свобода, державно-церковні відносини.

Протягом віків права і свободи людини в галузі світогляду оголошувалися, обмежувалися й регулювалися в моральних поняттях добра і зла, в релігійних канонах гріха і благочестя, в низці юридично-правових документів, а також у педагогічних та побутових рекомендаціях. Центральне місце серед цих прав і свобод завжди займали права і свободи стосовно релігії. Це зумовлено тим, що релігія була і до цього часу залишається найбільш масовим світоглядом.

На початку християнської ери ідея релігійної свободи розумілася як свобода церкви від контролю з боку держави. Християнська цивілізація принципово відрізнялася від великих імперій Єгипту, Китаю, Японії, інків, де порядок у суспільстві був відображенням божественного порядку космосу, а правитель – необхідною ланкою зв'язку між небом і землею. Тому там проблема релігійної свободи не виникала. Для християн імператор був гонителем правдивої віри, і перші християни жили за принципом: "Богові треба коритися більше, ніж людям".

У середні віки ніколи не було лише однієї ієрархії правління, яка мала б абсолютну владу, а завжди дві – церква і держава, які часто змагалися між собою і взаємно обмежували владу одна одною. Оскільки жодна сторона не могла досягти успіху у своїх домаганнях, то виробився своєрідний дуалізм влади церкви і держави, який став предметом осмислення в наукових працях і політичних теоріях.

Наприкінці XII ст. християнські каноністи у своїх працях почали висловлювати ідеї природних прав людини. Найбільше прислухався до цього Вільям Оккам (поч. XIV ст.), який перетворив євангельську ідею свободи в доктрину природних прав. Він використав тексти ап. Павла про свободу від будь-якої тиранії, особливо всередині Церкви. Ідеї Оккама розвинув богослов Жан Жерсон, зазначаючи, що закон Христа – це закон свободи. Але навіть для таких теоретиків свободи ересь була гріхом і злочином, що справедливо засуджувалися Церквою і каралися світською владою. Втім, таке суворе ставлення до еретиків цілковито схвалювалося суспільством, бо релігія охоплювала всі ланки його життя, так що протистояти церкві означало протиставити себе всьому суспільству, іншими словами історика Фредерика Мейтленда, "у середні віки церква була державою". Правом і обов'язком кожного правителя було карати еретиків.

Протягом XVI–XVII ст. Європа була ареною жорстоких релігійних суперечок, унаслідок яких утворилася складна мішанина різних релігійних сект і меншин: в Англії – англікани, католики, пуритани; в Німеччині – лютерани; у Франції – гугеноти. Кожна група була переконана у своїй правоті, а її опоненти вважалися еретиками. Власне, неспроможність кожної окремої секти подолати інші привела до пошуку шляхів співіснування [5, с. 36–50].

Перші аргументи на користь релігійної свободи можна розділити на три групи:

- скептичний підхід – полягав у тому, що даремно і жорстоко переслідувати одне одного через розбіжності у тлумаченні деяких складних питань, які чітко не роз'яснені у Святому Письмі (Провидіння, Трійці, Хрещення, Євхаристії);

- аргументи вигоди – класична позиція французького короля Генріха IV Наварського. Щоб здобути французьку корону, він перейшов з протестантизму в католицизм, а ставши королем, видав у 1598 р. Нантський едикт про віротерпимість. Теоретик цієї позиції Жан Боден говорив, що релігійна однорідність є бажаною для держави, і вона може поборювати інакодумство, але коли нова релігія набуває загрозливої сили, то наймудрішою політикою буде визнати її. Обов'язок монарха захищати мир і добробут є вищим від обов'язку обороняти релігійну правду. Слабким місцем цієї теорії була невідповідність її для держави;

- посилення на основоположні принципи християнства – практика переслідувань цілковито суперечить самій суті християнської віри і вченню Ісуса Христа (Роджер Вільямс, Джон Мільтон).

Злиття нового ідеалу релігійної свободи з уже розробленою доктриною природних прав привело до того, що свобода совісті почала розглядатися як одне з природних прав. Розробку теорії релігійних прав завершили у XVII ст. Генрі Вейн, еп. Бернет, Джон Локк, Спіноза.

У визнанні західною цивілізацією концепції релігійної свободи особливо важливу роль відіграли два чинники:

- визнання реальності релігійного плюралізму;
- секуляризація держави, що виявилася у відокремленні церкви від держави.

В Європі знаходимо дві різні моделі відокремлення. Прикладом першої моделі може бути Англія і лютеранські країни Скандинавії. Ці держави досягли високого рівня терпимості сектантських релігійних поглядів, але підтримували одну релігію як офіційно визначену. Класичним прикладом другої моделі є Франція, де відокремлення церкви від держави стало предметом палких політичних дебатів, що мали місце на ґрунті жорстокої світської боротьби. У цьому випадку держава не змогла захистити вільне віросповідання релігії в суспільстві, а тому розвинула світську мирянську ідеологію, яка стала громадською релігією як альтернатива до церковної.

Процес відокремлення церкви від держави проходить у різних країнах по-різному. Але можна простежити одну закономірність: недержавні церкви та секти змогли пережити наслідки секуляризації краще, ніж державні. Державне становище церкви найбільше сприяло занепадові релігії [4, с. 94].

На сучасному етапі принципи відокремлення церкви від держави та релігійної свободи здобули загальне визнання в західному світі, і це служить передумовою існування сучасних демократичних систем. Україна,

ставши на шлях будівництва правової демократичної держави, проголосила в квітні 1991 р. закон "Про свободу совісті і релігійних організацій", де стверджувалося відокремлення церкви від держави та право на свободу совісті відповідно до світових стандартів і міжнародних правових документів. Свободу релігійних переконань та принцип рівності релігійних об'єднань, відсутність привілеїв та дискримінацій на релігійній основі підтвердила згодом і Конституція України.

Але водночас із релігійно-церковним відродженням зростала проблема міжконфесійних конфліктів. Тому вже від самого початку цього відродження спостерігалося втручання держави у церковні справи. Частково це було спричинено досвідом попередніх релігійних систем України – творенням державної церкви у 1918–1920 рр., досвідом зрощення державного апарату з церковною ієрархією в радянські часи, а частково – загостренням релігійної ситуації внаслідок політизації релігійної сфери і втягування церков у політичну боротьбу. Але основною причиною державного втручання в церковні справи була проблема співвідношення церковних традицій та питань юрисдикції, до чого також долучилися зовнішні чинники: моноконфесійність сусідніх держав на протигагу поліконфесійності України.

Почали виникати нові ідеї державно-церковних стосунків із наголошенням цілковитого невтручання держави у справи церкви. Серед позицій такого напрямку можна виділити дві основні.

Перша схильється до наслідування американської моделі релігійної системи, в основу якої покладено принцип "стіни розмежування". Метою цього відокремлення є забезпечення того, щоб політична більшість чи фракції не обмежували свободи вірування, а представницька демократія не була під впливом релігії. Єдиною політикою уряду щодо релігії має бути позиція нейтральності. Єдине, що має залишитися в компетенції уряду з того, що має стосунок до релігії, – це повноваження щодо врегулювання релігійної поведінки, небезпечної для послідовників тої чи іншої релігії та довкілля.

Інша позиція наголошує на концепції громадської релігії Жана-Жака Руссо, яка мала б стати альтернативною релігією більшості, водночас і поєднуючи церкву з державою, і будучи незалежною від них обох. Це мала би бути система цінностей, переконань та вірувань, навколо якої можна було б об'єднати суспільство. Для появи такої громадянської релігії потрібні дві передумови:

- релігійний плюралізм, що не дає змоги громадянам використати одну релігію як джерело спільного розуміння світу;
- потреба громадян у спільному світогляді.

Такі передумови вже наявні в Україні. Однак не слід недооцінювати певних переваг одних релігій над іншими, складність спілкування, тертя, що не сприяє пошукові спільних точок порозуміння. Якщо перспективи створення громадянської релігії існують, то вони спрямовані в майбутнє, тільки це є справою авторитетних центрів громадянського суспільства, а вони в Україні перебувають у процесі становлення [1, с. 137–145].

Релігійна свобода є одним із найдавніших міжнародно визнаних прав людини. У принципі право людини вирити не може бути відчужено ніким і за жодних обставин – люди вірили в усі часи і в усіх країнах. Але, як зазначає американець К. Дюрем, "для того щоб свобода релігії була виповнена смыслом, вона має поширюватися за межі внутрішнього царства совісті" [2, с. 131], тобто наявність релігійної свободи означає, що зовнішні вияви віри є захищеними. Головним для релігійної сво-

боди є право релігійно-суспільних виявів на те, щоб вони сприймалися й поважалися на своїх власних умовах, а не тільки тоді, коли вони погоджуються зі світськими судженнями відносно того, що саме варто захищати.

Українське законодавство про свободу совісті та релігійні організації є одним з найліберальніших у Центрально-Східній Європі. Це стає більш очевидним на рівні правового стану релігійних організацій або в сенсі забезпечення свободи совісті й віровизнання. Конституції та законодавства посткомуністичних країн дуже подібні і в цілому відповідають міжнародним правовим документам. Отже, українське законодавство встановлює: відокремлення церкви від держави і школи від церкви; рівність релігійних організацій перед законом; право на існування релігійних організацій унаслідок вже самого факту їхнього створення; спрощену процедуру набуття ними статусу юридичної особи. Законодавством не встановлюється випробувальний термін для новітніх релігійних організацій, відмінності в юридичному статусі церков і більшості нечисленних релігійних спільнот; право на створення релігійних організацій визначається за усіма, а не лише за громадянами України [3, с. 32–51].

Таким чином, оптимальне визначення пріоритетів державної політики щодо релігії та церкви потребує врахування всього комплексу проблем, що накопичилися нині у релігійно-церковній сфері, взаємовідносинах церкви з державою та міжконфесійних стосунках. Проте, крім окреслення цих пріоритетів, потрібна готовність держави, суспільства та релігійних організацій до втілення їх у життя. Адже лише в результаті спільних зусиль державно-церковні та міжцерковні взаємовідносини зможуть набути гармонійного характеру.

З погляду майбутнього України її полірелігійний та полінаціональний народ має нагальну потребу в забезпеченні кожному громадянину на індивідуальному рівні його світоглядних свобод. Тільки науковий та цивілізований підхід до практичного вирішення зазначеної проблеми застереже український народ від чергової духовної трагедії. Такий підхід полягає у приведенні Конституції та законодавства про свободу совісті у відповідність з міжнародними юридично-правовими актами, дотримуватись яких Україна зголосилася публічно.

Список використаних джерел

1. Горяча М. Право на свободу совісті: Світовий досвід та Україна в контексті державно-церковних відносин / М. Горяча // Матеріали студ. наук.-практ. конф. "Стосунки між церквою і державою: протистояння, "стіна розмежування" чи співпраця". – Львів, 1998. – С. 37–145.
2. Дьюрем К. Свобода релігії: модель США. Моделі церковно-государственных отношений стран Западной Европы и США / К. Дьюрем. – Киев, 1996. – 131 с.
3. Єленський В. Міжнародне та українське законодавство про свободу совісті та відносини між державою і церквою / В. Єленський // Матеріали студ. наук.-практ. конф. "Стосунки між церквою і державою: протистояння, "стіна розмежування" чи співпраця". – Львів, 1998. – С. 32–51.
4. Казанова Х. Моделі відокремлення Церков від держави / Х. Казанова // Свобода віровизнання. Церква і держава в Україні: Матеріали міжнар. наук. конф. (м. Київ, 28–30 вересня) – К. : Укр. правничої фундація. Вид-во "Право", 1996. – 94 с.
5. Brian T. Religious Right: A Historical Perspective. Religious Liberty in Western thought edited by Noel B. Reynolds W. Cole Durham, Jr. – Atlanta, Georgia, 1996. – P. 36–50.

References

1. Horyacha M. Pravo na svobodu sovisti: Svitovyy dosvid ta Ukrayina v konteksti derzhavno-tserkovnykh vidnosyn. Materialy student-s'koyi naukovo-praktychnoyi konferentsiyi "Stosunki mizh tserkvoyu ta derzhavoyu: protystoyannya, "stina rozmezhuвання" chy spivpratsya". L'viv, 1998. 137-145 s.
2. D'yurem K. Svoboda relihiy: model' SSHA // Modeli tserkovno-derzhavnykh vidnosyn krainy Zakhidnoyi Yevropy ta SSHA. Kiev, 1996. 131 s.
3. Yelens'kyu V. Mizhnarodne ta ukrayins'ke zakonodavstvo pro svobodu sovisti ta vidnosyny mizh derzhavoyu ta tserkvoyu // Materialy stu-

dent-s'koyi naukovopraktychnoyi konferentsiyi "Stosunki mizh tserkovoyu ta derzhavoyu: protystoyannya," stina rozmezhuuvannya "chy spivpratsya", L'viv, 1998. 32-51 s.

4. Kazanova KH. Modeli vidokremlennya Tserkov vid derzhavy // Svoboda viroviznannya. Tserkva i derzhava v Ukraini: Materialy

mizhnarodnoyi naukovoï konferentsiyi, (m. Kyiv, 28-30 veresnya) – Kiev, Ukr. Pravnycha Fundatsiya. Vydavnytstvo "Pravo", 1996. 94 s.

5. Brian T. Religious Right: A Historical Perspective. Religious Liberty in Western thought edited by Noel B. Reynolds W. Cole Durham, Jr. – Atlanta, Georgia, 1996. p. 36-50.

Надійшла до редколегії 15.07.20

М. И. Нестерова

Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина

ПОНЯТИЕ РЕЛИГИОЗНОЙ СВОБОДЫ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Рассмотрено понятие религиозной свободы, историю его развития, концепции религиозной свободы в актах международных организаций, а также законодательство Украины; проанализированы особенности совершенствования и тенденции внесения изменений в понимании религиозной свободы в разные эпохи и культурно-исторические периоды развития общества; выделены проблемные моменты и перспективные достижения украинского законодательства в вопросах, касающихся религиозной свободы и прав верующих.

Ключевые слова: религия, права человека, религиозные права, религиозная свобода, государственно-церковные отношения.

Mariia Ivanivna Nesterova

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

THE CONCEPT OF RELIGIOUS FREEDOM: HISTORY AND MODERNITY

The concept of religious freedom, the history of its development, the concept of religious freedom in acts of international organizations, as well as the legislation of Ukraine is considered. Human rights and freedoms do not depend on the socio-economic structure of the state and the level of its development. They should be provided to every person and guaranteed by the country's Constitution and national legislation. It should be noted that the relevance of the issue of international human rights standards (including religious freedom) has become much more acute for our country. No one should be subjected to coercion that diminishes his will to have or accept a religion or belief of his own choosing. Freedom to manifest religion or belief is subject only to restrictions established by law and necessary to protect public safety, order, health, and morals. The features of improvement and trends of changes in the understanding of religious freedom in different epochs and cultural and historical periods of the development of society are analyzed. For a meaningful understanding and clarification of all controversial issues related to the issues of freedom of religion, the origin and perception of it by thinkers and religious traditions of past centuries are considered. The problematic moments and promising achievements of the Ukrainian legislation in matters relating to religious freedom and the rights of believers are highlighted. Freedom of conscience and freedom of religion occupy an important place in the system of personal rights. Guaranteeing the equality of churches before the law, our state recognizes and abides by the provisions, none of them can claim a dominant role in society and the status of a state, and national interests should prevail over the interests of any religious organization.

Keywords: religion, human rights, religious rights, religious freedom, state-church relations.

УДК 261.6

DOI:10.17721/sophia.2020.15.6

С. В. Степанченко, асп.

Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова, Київ, Україна

ORCID: 0000-0003-3035-358X

e-mail: StepanchenkoStanislav@gmail.com

ІНТЕРПРЕТАЦІЯ МЕТАФОРИ "ПОСУДИНА" У СВІТЛІ РУКОПИСІВ МЕРТВОГО МОРЯ: НОВІ СПОСТЕРЕЖЕННЯ

Відомо, що текст 1 Солунян 4:4 став Срух Interpretum для його дослідників. Починаючи з періоду Отців Церкви, текст мав три суперечливі інтерпретації. Сучасні дослідження продовжили цю тенденцію. Відкриття в 40-х роках ХХ ст. рукописів Мертвого моря, дали змогу по новому подивитись на деякі проблемні тексти Нового Заповіту. Так, зокрема два тексти 4QSam^b та 4Q416 2 ii 21 проливали світло на дискусію стосовно 1 Солунян 4:4. Як виявилось при ближчому дослідженні, їхня інтерпретація теж неоднозначна, що, у свою чергу, породило нову хвилю дискусії. Було запропоновано три варіанти розуміння текстів. Консенсусу так і не вдалось досягти. Пропонується аналіз та критика існуючих тлумачень двох текстів з корпусу рукописів Мертвого моря 4QSam^b та 4Q416 2 ii 21. Так, дослідження показало, що інтерпретація слова 'לך в рукописах Мертвого моря вірогідніше вказує на евфемізм, для позначення чоловічих геніталій. Дану інтерпретацію забезпечує палеографія тексту, аналіз слововживання та контекст. В такому разі тексти сувої Мертвого моря можуть проливати світло на розуміння уривку 1 послання до Солунян 4:4.

Ключові слова: посудина, жінка, геніталії, 'לך, σκεῦός.

Актуальність теми дослідження зумовлена тим, що існує досить одностороннє розуміння метафори "посудина" в біблійних дослідженнях. Тексти рукописів Мертвого моря мають велике значення для реконструкції богословських та світоглядних чинників авторів Нового Заповіту і можуть пролити світло на розуміння окремих складних уривків Нового Заповіту.

Постановка проблеми. Відомо, що текст 1 Солунян 4:4 став Срух Interpretum для його дослідників. Починаючи з періоду Отців Церкви, текст мав три суперечливі інтерпретації. Сучасні дослідження продовжили цю тенденцію. Відкриття в 40-х роках ХХ ст. рукописів Мертвого моря дали змогу по-новому подивитись на деякі проблемні тексти Нового Заповіту. Так, два тексти 4QSam^b та 4Q416 2 ii 21 проливали світло на дискусію стосовно 1 Солунян 4:4. Але при ближчому дослідженні виявилось, що їхня інтерпретація теж неоднозначна,

що, у свою чергу, породило, нову хвилю дискусії. Так, було запропоновано три варіанти розуміння текстів. Консенсусу не вдалось досягти досі.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Текст 4QSam^b досліджували Ф. Кросс, Д. Фрідман, П. Андерсен. Текст 4Q416 2 ii 21 став предметом багатьох публікацій, серед найважливіших можна виокремити такі: Дж. Страгнелл, Д. Харінгтон, Т. Елгвін, Дж. Сміт, М. Кістер, Б. Уолд, Ф. Мартінес.

Постановка завдання. Метою дослідження є критичний аналіз інтерпретацій двох текстів з корпусу рукописів Мертвого моря, це 4QSam^b та 4Q416 2 ii 21.

I. 1 Сам. 21:5-6. MT, LXX, DSS 4QSam^b

1 Сам. 21:5-6 MT

וַיֵּן הַכֶּהֱן אֶת־דָּוָד וְאִמְרוּ אֵין־לָהֶם הֵל אֶל־תַּחַת יְדֵי כִּי־אִם־לָהֶם קִדָּשׁ וְשֵׁ אִם־נִשְׁמְרוּ הַנְּעָרִים אֲךָ מֵאִשָּׁה

чень із біблійного, кумранського та мішнаїтського іврити. В угаритській та моавітській мовах, також в Суд. 5:30, метафорично, для позначення жінки, зустрічається слово דַּלָּה , але воно не має акценту на сексуальний контекст. Далі автор вказує, що найбільш чіткий випадок вживання $\text{לַי$ у значенні "жінка" в цілому міститься у Вавилонському талмуді Меґ 12b, також кілька паралелей присутні в арамейській мові. Страгнелл робить висновок, так як і דַּלָּה "жінка", לַי не обов'язково мусить вказувати на орган, але може означати всю особу в цілому. Тому, коли לַי вживається в літературних текстах, таких як 4Q416, воно може стосуватись або законної дружини, або наложниці. Страгнелл вважає, що автор розширює правило в уривку Повт. 27:16 і на свою дружину: $\text{וְאֵלֶיךָ מִקְּלָה אֲרֹרָה}$ "Проклятий той, хто легковажить свого батька та свою матір!" [10, с. 539–540].

2.2. " $\text{וְגַם אֵל תִּקַּל לַי חִיקָה}$ " – "не ганьбїть посудини (генїталїї) вашого лона"

Таке прочитання рядка вперше було запропоноване Толрейфом Елґвіном [5]. Пізніше його підтримав Дж. Сміт [9]. Загалом інтерпретація будується на такій аргументації.

По-перше, стосовно חִיקָה або חִיקָה . Автор 4Q416 не розрізняв написання вав та йод. Але прочитання חִיקָה менш вірогідне, оскільки не має входження в біблійному корпусі. Прочитання חִיקָה לַי більше вірогідне, оскільки має деякі сексуальні конотації. Слово יָיָה "лоно" в Біблії зазвичай вживається в контекстах із сексуальною конотацією, наприклад Бут. 16:5; Повт. 13:7; 28:54, 56; 2Сам. 12:8; 1Цар. 1:2; Мих. 7:5; Прип. 5:20; 6:27 [5, с. 606-607].

По-друге, як розуміти слово לַי ? Толрейф пропонує розуміти його як евфемізм для чоловічих генїталїй. Він зазначає, що подібне вживання зафіксоване в єврейській Біблії, зокрема це текст 1 Сам. 21:6. Відомо, що тексти мудрості, як і багато інших текстів рукописів Мертвого моря, зазнавали сильного впливу біблійного стилю. Вірогідно, що фраза חִיקָה לַי для позначення чоловічих генїталїй, перебувала під впливом виразу לְיָיָה "жінка твого/його лона" Повт. 13:7, 28:54 і вживання לַי "посудина" в 1 Сам. 21:6 [5, с. 608].

Окрім цього, контекст допомагає зрозуміти уривок як вказівку на гідний та скромний спосіб життя. Останні рядки в тексті говорять про правильні манери під час прийому їжі і застерігають від надмірностей. Рядок 19 говорить про відсутність одягу. Тому логічна інтерпретація, за Толрейфом, рядка "не ганьбїть посудину вашого лона" така: "пам'ятайте, потрібно бути належно вдягненими під час їжі, щоб не розкрити своє лоно з його органом" [5, с. 608].

Джей Сміт зауважив ще одну важливу деталь. Автор текстів мудрості і Апостол Павло описують поведінку членів спільноти, характеризуючи її як "честь" κτῶσθαι ἐν...τιμῆ та לֵקַל לֵךְ . В іншому тексті 1Кор.12:22-24 Павло подібно до попередніх текстів також пов'язує "честь" τιμῆ та сексуальний контекст [9, с. 504].

2.3. " $\text{וְגַם אֵל תִּקַּל לַי חִיקָה}$ " – "не [відповідно] частини, яка належить вам"

Менахем Кістер пропонує чотири аргументи на підтримку свого прочитання. По-перше, в контексті 19 та 20 рядка 21 рядок розглядається ним як продовження попередніх рядків і тому повинен мати подібну тему. По-друге, він маркує слово לֵקַל породу ніфаль (nif' al) (tikkal), замість хіфіль (hif' il), як це було запропоновано видавцями Discoveries in the Judaean Desert 34. Такий крок вмотивований тим, що Менахем розглядає слово תִּקַּל як антонім для לֵקַל . По-третє, прочитання слова חִיקָה змінює на חִיקָה . І останнє, головне слово в рядку, яке змінює значення всієї фрази, לַי Кістер читає як לַי

або לַי , зазначаючи, що з погляду палеографії тексту це можливо в сувоях Мертвого моря. Остаточний варіант прочитання уривку Кістером виглядав так: "не [відповідно] частині, яка належить вам" [6, с. 366–369].

2.4. Аналіз та критика інтерпретацій.

Окресливши головні інтерпретації та аргументацію, нижче спробуємо критично проаналізувати три підходи та, висловивши деякі заперечення, зазначимо власну позицію.

Стосовно першого варіанту прочитання, запропонованого Страгнеллом. Важливо, що він не відкидає, що для давньоєврейської мови вживання לַי як генїталїй характерно. Також він визнає, що для грецької мови це одне із загальноприйнятих евфемізмів "посудина" для чоловічих генїталїй. Окрім цього, радикальний поворот від דַּלָּה до לַי не дуже переконливий. Теза Страгнелла, чому б לַי не може стосуватись в цілому всієї особистості як і דַּלָּה – непереконлива і взагалі не зрозумілий такий перехід. Більш очевидно є думка, що якраз тому і вжито לַי , щоб відділити від דַּלָּה або שֶׁחַח . В цілому аргументація Страгнелла не переконлива, тим паче очевидна позиція автора, розглядати цей уривок в контексті дискусії присутності і ролі жінок у кумранській общині.

Окрім того, виглядає незрозумілим, чому саме в цьому контексті має з'являтися уривок про жінку? Лінія виглядає ізольованою, поза контекстом, тим паче, що нижче, пізніше, з'явиться досить довгий уривок про стосунки чоловіка та дружини 4Q416 2 iii 20 – iv 13.

Далі, автор тексту 4Q416 використовує שֶׁחַח , коли він хоче сказати про дружину, $\text{כִּי לִקְחָתָה לְיָיָה}$ "коли ти береш дружину в своєму скромному маєтку..." 4Q416 2 iii 20. Коли він хоче підкреслити подружній союз між чоловіком та дружиною, він вживає חִיקָה שֶׁחַח , наприклад, $\text{וְאֵתָה לִיחַד עִם שֶׁחַח חִיקָה כִּי הִיא שֶׁחַח עִלְ[וֹתָה]}$ "будь разом з дружиною твого лона, бо вона є рідною тобі" 4Q416 2 iv 5, в попередніх рядках написано "і ти будеш її бажанням, і вона буде одним тілом з тобою". Тому використання חִיקָה לַי очевидно вказує не на дружину, а на щось інше. Тим паче, що в єврейській літературі періоду другого храму і в Танаху, не має жодного прецеденту, де б לַי вживалось для позначення дружини.

Прочитання тексту запропоноване Менахемом Кістером на перший погляд виглядає переконливою. Але як показав у своєму дослідженні Бенжамін Уолд, з погляду палеографії та контексту вона найменш переконлива з трьох запропонованих інтерпретацій [13, с. 205]. Нижче розглянемо частково його критику Кістера та висловимо деякі свої критичні спостереження щодо цього.

По-перше, з погляду палеографії немає підстав стверджувати, що написання бет превалює над каф у слові לַי . Для цього просто немає доказів, це виключно припущення [13, с. 206]. Хоча за проханням Кістера, Еліша Кімрон наново проаналізував оригінал тексту в Музеї Ізраїлю і підтвердив його прочитання. В будь-якому разі, ні фотографія у виданні Discoveries in the Judaean Desert 34, ні оригінальний вигляд рукопису не містять збереженої частини літери, до якої апелює Менахем.

По-друге, пропозиція Кістера стосовно прочитання חִיקָה замість חִיקָה , на жаль, також не переконлива. Окрім того, що в біблійному корпусі חִיקָה не вживається, в корпусі текстів кумрану теж немає жодного входження. В той час як חִיקָה також не зустрічається в Єврейській Біблії, але має три входження в корпусі текстів кумрану [13, с. 207–208].

Третя інтерпретація, запропонована Елґвіном Торлейфом і підтримана Джеймем Смітом, виглядає досить переконливо. По-перше, він має рацію стосовно контексту, оскільки відомо про есеїв, що вони мали жорсткі правила поведінки. Текст Статуту громади, наприклад,

передбачав покарання у вигляді покаяння протягом шести місяців, якщо член общини ходив оголеним в полі зору іншого члена общини. Також призначалося десять днів покарання для того, хто розкривав свої геніталії (буквально "свою руку") так, що їх можна було бачити 1QS 7.12-14.

По-друге, хоча на перший погляд здається, що вживання двох різних слів 'לז і ת' для позначення геніталій є сумнівним, але для такого великого корпусу, як сувої Мертвого моря, це не є проблемою. Тим паче, що 'לז зафіксовано в Біблійному корпусі для позначення геніталій чоловіка.

По-третє, таке значення слова 'לז як евфемізм, зафіксовано в равніничній літературі. У Вавилонському талмуді, трактаті "Середні ворота", описана ситуація, коли цар Юда (прибл. 180 р. н. е.) просить вдову рабі Елеазара сина Шимона вийти за нього заміж. У свою чергу, вона шле йому відповідь לֹחַ וְאִם לֹחַ שְׂמֵלֶיךָ וְאִם לֹחַ שְׂמֵלֶיךָ "чи можливо, щоб посудина, яка вживалась святою людиною, вживалась світською?" Мова йде про те, що її посудина, в сексуальному сенсі, вживалась рабином священником, і тепер неможливо, щоб вона використовувалась простою людиною, знову ж таки, йдеться про сексуальний контекст. Можливий висновок тут, що слово 'לז широко вживалось як евфемізм, починаючи з 1 Сам. 21:6 і в мішнаїтський та талмудичний періоди вживалось як евфемізм і для жіночих геніталій.

І останнє, цікаво те, що в багатьох давніх і сучасних мовах, слово "посудина" розширилось до значення "статевого органу". Так, це засвідчується в грецькій і в латинській мовах [1]. У сучасних англійській та норвезькій воно має те саме значення. Більше того, сучасний іврит використовує слово 'לז як базовий експонент лексики для позначення статевого органу [3, с. 182].

Отже, прочитання לֹחַ וְאִם לֹחַ שְׂמֵלֶיךָ в перекладі "не ганьбій посудину (геніталії) вашого лона" виглядає більш переконливо, відповідно до аналізу вище. Такий висновок робить можливим, по-перше – палеографія, по-друге – слововживання, по-третє – контекст.

Висновки з даного дослідження і перспективи подальших розвідок. Розглянувши два тексти із сувоїв Мертвого моря 4QSam^b та 4Q416 2 ii 21, як загальні висновки зазначимо такі нюанси. По-перше, як було показано, слово 'לז в цих текстах вживається як евфемізм у значенні чоловічих геніталій. Цей висновок

уможливлює важливий контекст для розуміння 1 Послання Апостола Павла до Солунян 4:4, а саме, що при інтерпретації слова σκεῦός в цьому тексті необхідно враховувати можливість його інтерпретації і у значенні чоловічих "геніталій". По-друге, ця теза важлива, оскільки тепер вона забезпечує таке специфічне розуміння слова σκεῦός не лише для греко-римського контексту, що є безперечним, але й для юдейського. В такому разі тексти сувоїв Мертвого моря проливають світло на розуміння уривку 1 Сол. Павло, будучи юдеєм, але пишучи текст до солунської язичницької новонаверненої спільноти, вірогідніше виразив би настанови в тексті мовою, яка для нього була б природною і вкорінювалась у мові Танаху і юдейській традиції, але водночас була б і зрозумілою його язичницькій новоутвореній спільноті. Найкраще в такому сенсі слово для чоловічих геніталій для вираження контекстуальних сексуальних настанов і буде єврейське 'לז та давньогрецьке σκεῦός.

References

1. Adams, J. N. (1982). *The Latin sexual vocabulary*. Baltimore, Maryland, Johns Hopkins University Press.
2. Andersen, F., Freedman, D. (1989). Another look at "4QSam^b". *Revue De Qumrân*, 14(1), 15–16.
3. Ben-Amotz, D., Ben-Yehuda, N. (1982). *The World dictionary of Hebrew slang*. Tel Aviv: Zmora, Bitan.
4. Cross, F., (1955). The Oldest Manuscripts from Qumran. *Journal of Biblical Literature*, 74(3), 167–68.
5. Elgvin, T. (1997). To Master his own Vessel. 1 Thess. 4.4 in light of new Qumran evidence. *New Testament Studies*, 43(4), 604–619.
6. Kister, M. (2003). A qumranic parallel to 1Thess 4:4? Reading and interpretation of 4Q416 2 II 21. *Dead Sea Discoveries*, 10(3), 365–70.
7. Martínez F., Tigchelaar, E. J. C. (1997). *The Dead Sea Scrolls Study Edition*. 2 vols.; Leiden: Brill, 850–51.
8. Martínez, F. (2006). Marginalia on 4QInstruction. *Dead Sea Discoveries*, 13(1), 24–37.
9. Smith, J., 2001. Another look at 4Q416 2 ii.21, a critical parallel to First Thessalonians 4:4. *The Catholic Biblical Quarterly*, 63(3), 499–504.
10. Strugnell, J. (1996). More on wives and marriage in the Dead Sea scrolls: ("4Q416" 2 ii 21 [Cf. "1 Thess" 4:4] and "4QMMT" § B). *Revue De Qumrân*, 17(1/4 (65/68)), 537–47.
11. Strugnell, J., Harrington, D., Elgvin, T., Fitzmyer, J. A. (1999). *Qumran Cave 4. 24 : Sapiential texts. 2:4Q Instruction (Mûsâr Le Mēvin): 4Q415ff.* (Discoveries in the Judaean desert 34). Oxford: Clarendon.
12. Wacholder, B. Z., Abegg, M. G. (1991). *A preliminary edition of the unpublished Dead Sea scrolls: The Hebrew and Aramaic texts from Cave Four*. Washington, D.C: Biblical Archaeology Society.
13. Wold B. (2005). Reconstructing and reading 4Q416 2 II 21: comments on Menahem Kister's proposal. *Dead Sea Discoveries*, 12(2), 205–211.

Надійшла до редколегії 11.07.20

С. В. Степанченко

Национальный педагогический университет имени М. П. Драгоманова, Киев, Украина

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ МЕТАФОРЫ "СОСУД" В СВЕТЕ РУКОПИСЕЙ МЕРТВОГО МОРЯ: НОВЫЕ НАБЛЮДЕНИЯ

Известно, что текст 1 Фессалоникийцам 4:4 стал *Crux Interpretum* для его исследователей. Начиная с периода Отцов Церкви, отрывок имел три противоречивые интерпретации. Современные исследования продолжили эту тенденцию. Открытие в 40-х годах XX ст. рукописей Мертвого моря позволили по-новому взглянуть на некоторые проблемные тексты Нового Завета. Так, в частности, два текста 4QSam^b и 4Q416 2 ii 21 проливали свет на дискуссию 1 Фессалоникийцам 4:4. Как оказалось при ближайшем исследовании, их интерпретация тоже неоднозначна, что, в свою очередь, породило новую волну дискуссии. Было предложено три варианта понимания текстов. Консенсуса так и не удалось достичь. Предлагается анализ и критика существующих толкований двух текстов из корпуса рукописей Мертвого моря 4QSam^b и 4Q416 2 ii 21. Исследование показало, что интерпретация слова 'לז в рукописях Мертвого моря вероятнее указывает на евфемизм для обозначения мужских гениталий. Данную интерпретацию обеспечивает палеография текста, анализ словоупотребления и контекст. В таком случае тексты свитков Мертвого моря могут проливать свет на понимание отрывка 1 Фессалоникийцам 4:4.

Ключевые слова: сосуд, женщина, гениталии, 'לז, σκεῦός.

Stanislav Viktorovich Stepanchenko

National Pedagogical Drahomanov University, Kyiv, Ukraine

INTERPRETATION OF THE METAPHOR "VESSEL" IN THE LIGHT OF THE DEAD SEA SCROLLS: NEW OBSERVATIONS

The texts of the Dead Sea Scrolls are great importance for the reconstruction of the theological and ideological factors of the authors of the New Testament and can shed light on the understanding of some difficult passages of the New Testament. It is well known that the text of 1 Thessalonians 4:4 became *Crux Interpretum* for its researchers. Since the period of the Church Fathers, the text has had three conflicting interpretations. Modern research has continued this trend. The discovery in the 40s of the XX century Dead Sea Scrolls, gave a new look at some problematic texts of the New Testament. Thus, the two texts 4QSam^b and 4Q416 2 ii 21 shed light on the discussion of 1 Thessalonians 4:4. But a closer examination revealed that their interpretation was also ambiguous, which in turn gave rise to a new wave of discussion. So, three options for understanding the texts were proposed. Consensus has not yet been reached. The text of 4QSam^b was studied by F. Cross, D. Freedman, P. Andersen. Text 4Q416 2 ii

21 has been the subject of many publications, among the most important are the following: J. Stragnell, D. Harrington, T. Elgwin, J. Smith, M. Kister, B. Wald, F. Martinez. The purpose of the study is to critically analyze the interpretations of two texts from the corpus of Dead Sea Scrolls, 4QSamb and 4Q416 2 ii 21. The article examines two important texts from the Dead Sea Scrolls, 4QSamb and 4Q416 2 ii 21, which shed light on a possible interpretation of a passage from Paul's corpus, 1 Thessalonians 4: 4. The 4QSamb study by scientists led to two interpretations of this passage. The article shows that understanding 4QSamb has a sexual context, and can locally indicate the male genitalia. The study of the text 4Q416 2 ii 21 led to the emergence of three radically different interpretations. Although each approach is well-argued and has its advantages, the paper has shown that the interpretation proposed by Elgwin Thorleif is more true in view of paleographic research, lexical analysis, and the immediate context of the passage. The article showed that the word '7J in the texts is used as a euphemism in the meaning of the male genitalia. This conclusion provides an important context for understanding 1 Thessalonians 4:4, that the interpretation of the word σκεῦός in this text must take into account the possibility of its interpretation in the sense of male "genitals".

Keywords: vessel, woman, genitalia, '7J, σκεῦός.

УДК 1:316]:616–036.21
DOI:10.17721/sophia.2020.15.7

В.Е. Туренко, канд. філос. наук, наук. співроб.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна
ORCID: 0000-0003-0572-9119
e-mail: vitali_turenko@ukr.net,
В.А. Запорожець, магістр релігієзнавства, провідний фахівець
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна
ORCID: 0000-0003-3045-2430
e-mail: viktorija_zaporozhets@ukr.net

КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ ФЕНОМЕНУ ПАНДЕМІЇ У ФІЛОСОФІЇ, БОГОСЛОВ'Я І РЕЛІГІЄЗНАВСТВІ: КОМПАРАТИВНИЙ АНАЛІЗ

Здійснено порівняльний аналіз пандемічного дискурсу в таких галузях людського знання, як філософія, богослов'я і академічне релігієзнавство.

Філософський дискурс, пов'язаний із феноменом пандемії, ставить за мету роздуми про співвідношення індивідуального і соціального, особистісного та політичного, свободи і несвободи. Через концепт "біополітики" філософія розглядає даний концепт як фактор сучасної влади, хоча в той же час епідемія стає основою для того, щоб по-особливому побачити Іншого і допомогти йому в нинішній кризовій ситуації.

Встановлено, що в богословському контексті пандемія є не лише карою Божою за людські провини, але також один із потенційних варіантів для самовдосконалення. Богословський дискурс розглядає не лише причини пандемій у людстві, але й намагається осягнути телеологічність її в житті кожної особистості.

Виявлено, що в академічному релігієзнавстві феномен пандемії розкривається в бінарній опозиції загроза-виклик. Відповідно, в рамках даного дискурсу здійснюється дослідження специфіки здійснення діяльності релігійних організацій, особливостей державно-конфесійних відносин, а також можливих наслідків від неї.

Ключові слова: пандемія, хвороби, богослов'я, академічне релігієзнавство, філософія, коронавірусна інфекція.

Коронавірусна інфекція, яка захопила світ у кінці 2019 р. і досі панує, спричинила в суспільстві великий резонанс. Це пов'язано з тим, що хоча це друга епідемія у XXI ст. [8], проте саме поява її викликала жваве обговорення серед фахівців як природничого спрямування, так і гуманітарного. Відповідно, перед людством дана ситуація поставила не стільки відповіді, скільки питання. Самому феномену пандемії глибокої та фундаментальної уваги особливо не приділялося науковцями різних галузей гуманітарного знання, це стосується і академічного релігієзнавства.

Втім, варто відзначити, що, на нашу думку, концептуальним буде це зробити на основі порівняльного аналізу разом із філософським і богословським дискурсом.

Отже, спробуємо здійснити компаративістику феномену пандемії на контексті таких дисциплін, як філософія, богослов'я та академічне релігієзнавство.

1. Філософська герменевтика пандемії: між сакральним і профанним.

Вітчизняна дослідниця В. Луканова виділяє такі підходи для філософського осягнення феномену пандемії:

1. архаїчний;
2. як феномен життя окремої особистості;
3. як проблема сучасного людства.
4. системно-структурний [6; 12].

Втім, на наш погляд, це не є досконалою структурою філософського розуміння пандемії. Вважаємо, що ключовою бінарною опозицією для філософської герменевтики досліджуваного феномену є індивідуальне та соці-

альне. На підтвердження цьому варто відзначити думку західного мислителя Д. Мануссакіса, який у праці "Місто хворе: Софокл, Фукідид і Камю про коронавірус" зауважує: "Чума – це хвороба громади, міста, поліса. По суті, можна сказати, що чума – це політична (political) хвороба. Як політична хвороба – чума виявляється як епідемічною – тобто випадковою, що приходить в мое тіло ззовні, від іншого – так і ендемічною, що виходить зсередини метафоричного тіла поліса, або "полісного тіла" (body politic). Бо поліс, поширюючи право на громадянство в ньому на кожного зі своїх членів, привласнює їх всіх собі (навіть ті, хто виключений з нього, виключаються з посиланням на нього). Хоч би що там було поза містом і не від міста – є його інше, адже поліс ґрунтується на цьому" [9].

Відповідно, у даній ситуації найбільш чітко простежується опозиція між особистісним та політичним, індивідуальним та соціальним. Епідемія найбільш яскраво виражає протиставлення суспільного буття та життя кожного з нас. Через це особливо важливим постає питання свободи і несвободи в такій кризовій ситуації.

Адже тут доречним буде згадати праці М. Фуко, який говорить про нові механізми керування соціальними спільнотами, запроваджуючи концепт "біополітики". Він, як зауважує П. Прес'ядо, "використовував поняття "біополітика", щоб описувати відносини, які влада встановлює із соціальним тілом в епоху модерну. Воно описує перехід від того, що він називає суверенним суспільством, в якому суверенітет визначається з погляду управління ритуалізації смерті, до "дисциплінарного сус-

пільства", яке контролює і максимізує життя населення як функцію національних інтересів. Для Фуко прийоми біополітичного управління поширювалися за допомогою мережі влади, яка виходила за рамки сфери права і ставала горизонтальною, схожою на щупальця силою, покриваючи всю територію досвіду життя і проникаючи в кожне окреме тіло" [10].

Тому бачимо, що пандемія у світлі філософського дискурсу виявляє суперечливість існування людського в соціумі, вона розкриває діалектику перебування людини на самоті і серед людей, в масі. Виникають питання, де ми найбільш вразливі – коли перебуваємо сам на сам, або ж коли серед людей, причому не лише щодо здоров'я, але й взагалі свого існування.

Відомий західний мислитель Е. Канетті стосовно цього в своєму шедевр "Маса і влада" визначає масу, на якій заснована влада, через інверсію страху бути зворушеним. У той час як люди зазвичай бояться, що до них доторкнеться незнайомиць, і всі дистанції, які люди створюють навколо себе, є наслідком цього страху, маса – це єдина ситуація, в якій цей страх звернений у свою протилежність. "Тільки в масі людина може звільнитися від страху перед дотиком... Хто віддав себе на волю маси, не боїться її дотиків... Хто б на тебе не напірав, він такий же, як ти сам. Його відчуваєш як самого себе. Раптом все виявляється тим, що відбувається нібито всередині одного тіла... Масі, отже, притаманне подолання страху дотику. Полегшення, яке по ній поширюється... досягає виключно високого ступеня при її найбільшій щільності" [3; 320].

Через це слушною є думка Д. Манусакіса про те, що: "труднощі нашої нової реальності – обмеження в подорожах і мобільності, обмеження в доступності різних товарів, обмеження, які накладені на роботу й задоволення, – це саме ті труднощі, які очікують індивідуалізованого громадянина, оскільки чума змушує брати до уваги іншого, коли він реабілітує себе в політичному просторі. Людина може жити з іншими тільки тією мірою, якою вона живе і для інших. Якщо я не живу для інших, то життя з іншими – це пекло" [8].

Як бачимо, епідемія разом з тим має позитивний характер, адже спонукає кожного з нас думати про іншого, що він також важливий для нас, а життя кожного, хто оточує, залежить інколи саме від нас. І хоча пандемія наголошує на соціальному дистанціюванні, суспільство, як підкреслює Д. Агамбен: "не стане, як можна наївно вважати, доведеним до крайності індивідуалізмом: навпаки, воно залишиться таким же, яким ми бачимо його сьогодні навколо нас, – розрідженою масою, заснованою на заборону, але саме тому особливо щільною і терплячою" [7].

Підсумовуючи, варто зазначити, що філософський дискурс все ж в епідеміях бачить більш негативний сенс і значення для людства. Таке ставлення зумовлюється не лише загрозою для його існування, але й для повноцінного та ефективного існування тих чи інших спільнот та кожної людини загалом.

2. Особливості богословського тлумачення пандемії

Богословське осмислення пандемії, якщо ми говоримо в християнському контексті, пов'язане в першу чергу з двома біблійними аспектами: книгою Вихід та Одкровенням Іоанна Богослова. В цих біблійних книгах прояснюється чітке біблійне розуміння пандемії як карі Божої за непослух і/або гріхи людей перед Творцем. Також варто відзначити згадування про епідемії в пророчих книгах [Іер. 28:8], [Іезек. 7:15], в яких також наголошується на

розумінні мору як наслідку гріховних вчинків і дій того чи іншого народу або загалом всього людства.

Водночас, у цьому ключі виникає таке богословське питання: "де знаходиться Бог під час епідемії, карантину?" [1]. І відповідь в цьому віднаходимо вже у представників середньовічної теологічної думки. Тому патристичні напрацювання розширюють богословське розуміння причин та праксису епідемії і шукають відповіді не лише на питання "чому?", але "для чого?", "яким чином?". Через це як патристика, так і схоластика займається не тільки казуїстикою пандемії, але й тим, що намагається зрозуміти, як себе поводити в таких ситуаціях, для якого результату вони покликани тощо.

Так, зокрема, можемо пригадати слова такого представника східної патристики, як Кіпріана Карфагенського, який у праці "Про смертність", написаної під час чуми при імператорії Декії, говорить: "Отже, коли досягає нас хвороба, неміч або яке спустошення: тоді чеснота наша вдосконалюється; тоді віра наша, пробувши твердою в спокусах, увінчається, згідно зі словами Святого Письма: "Глиняний посуд випробується у печі, а випробовування людини – у розмові її." [Сир. 27: 5]. У цьому-то й полягає різниця між нами і людьми, що не знають Бога, що вони в скрутні часи скаржаться і нарікають, а нас, навпаки, лиха не відхиляють від істинної віри і чесноти, але ще більш зміцнюють в них. Те, що розслаблення шлунка забирає у нас тілесні сили, що жар зсередини, який перейшов у гортанні виразки, ятриє їх, що безперервна блювота втрачає внутрішність, прилив крові робить запалення в очах, що у деяких відсікаються руки і інші члени внаслідок заразливого гниття, що від розслаблення тіла відбувається тремтіння в ногах, послаблюється слух, пошкоджується зір: все це сприяє поступу віри. І яка безстрашність – всіма силами незламного духу мужньо протистояти всім таким напоором поневірянь і смерті! Яка висота – стояти прямо серед руїн роду людського і не схилитися долу разом з тими, які не мають ніякої надії на Бога!" [4].

Тому, як зазначає зарубіжна дослідниця М. Лі: "Продовжуючи думати про те, як нам реагувати на коронавірус, зверніть увагу на те, як нехристияни в Римській імперії робили акцент на самозбереженні, в той час, як рання Церква підкреслювала безстрашність і жертвне служіння. У той час, як нехристияни бігли від епідемії і кидали своїх хворих близьких, тому що боялися невідомого, християни йшли прямо в епідемію і служили як християнам, так і нехристиянам, розглядаючи своє власне страждання як можливість поширювати Євангеліє і являти любов Христову" [5].

Через це, ми бачимо зовсім інший погляд на появу пандемії у патристичній літературі – такі випробування є не карою Божою, а шляхом для самовдосконалення, для того, щоб людські серця були більш милосердні, терплячі і добрі. Відповідно постає завдання, що якщо людина віруюча, то вона не повинна не боятися, але і не надиматися в контексті епідеміологічної ситуації. Не боятися вона повинна, оскільки вірує, що Творець її збереже від усього лихого, але разом з тим не вихвалитися, а бути смиренною, пам'ятаючи слова Євангелія, що "Господь гордим противиться" [Як. 4:6].

Недарма тому і виникла дискусія серед богословів у контексті участі у богослужіннях та формах таїнств. Хоча, скоріше за все, дане питання виникло не стільки через епідеміологічну ситуацію в країні, а внаслідок рекомендацій ВООЗ та державних відомств, відповідальних за збереження здоров'я громадян. Отже, виникли питання, наскільки безпечним є перебування в храмі під час богослужіння, наскільки можливим стає участь у сповіді та причасті у звичному режимі.

Зазначені питання є дійсно богословськими, оскільки торкаються сакраментології – науки про церковні таїнства. Пандемія порушила перед богословами проблему меж та природи таїнств. Разом з тим ті чи інші можливі відповіді торкаються безпеки людини зокрема і релігійної безпеки загалом.

Втім, самовдосконалення, про яке пишуть представники східної патристики, цілком можливе і в наш час, особливо в контексті релігійної безпеки. Як слушно підкреслює М. Лі: "Ми також повинні прагнути жертвовно служити нашим близьким, завбачливо дотримуючись порад медиків, щоб допомогти сповільнити поширення інфекції. Замість свого власного здоров'я ми повинні віддавати пріоритет здоров'ю більш широкого суспільства, особливо найбільш вразливих громадян, виявляючи обережність і не поширюючи страх, істерію і дезінформацію. Це може коштувати нам чогось: скасування поїздок або запланованих заходів, або навіть самокарантину, якщо ми вважаємо, що могли заразитися, але ми повинні прийняти це з радістю" [5].

Отже, можемо підсумувати, що ситуація пандемії створює особливий напругу у богослов'ї, який вже назвали як "карантинне богослов'я", "богослов'я пандемії", "богослов'я вірусу", або взагалі як "богослов'я коронавірусу". Богословський дискурс у християнському контексті говорить про епідемії не лише як про Божу кару, але й як один із можливих шляхів для самовдосконалення і спасіння. Теологи рефлексують як над місцем Бога в такій кризовій ситуації у світі, так і місце і форми таїнств під час епідемії.

3. Релігієзнавче розуміння пандемії: між загрозою і викликом

Безперечно, і академічне релігієзнавство не стало осторонь стосовно осмислення феномену пандемії та "карантинної доби". Відповідно, необхідно визначити відмінність релігієзнавчого дискурсу від богословського.

Концептуально академічне релігієзнавство, на наш погляд, вбачає в пандемії як загрозу, так і виклик для релігійних організацій. Загроза полягає в тому, що ті чи інші рекомендації всесвітніх чи державних відомств, відповідальних за здоров'я людства загалом і окремої країни зокрема, можуть спричинити певного роду "зупинку" в діяльності мережі релігійних організацій. Як наголошує Л. Виговський: "Адже, в умовах пандемії масове відвідування мирянами храмів, цілування ікон і прийняття Причастя служить джерелом розповсюдження інфекції. В таких умовах церква була змушена переглянути форми власного функціонування. І через це у середовищі духовенства та мирян виникли (та й продовжують) мати місце дискусії щодо запровадження карантину. Їх головною темою стало вирішення проблеми: чи може церква, як сакральний простір, бути місцем передачі вірусів COVID-19" [2].

Про це ж говорять і зарубіжні релігієзнавці. Зокрема у фундаментальній монографії "Релігійний фундаменталізм в епоху пандемії" (англ. *Religious Fundamentalism in the Age of Pandemic*) наголошується на тому, як влада впливає на діяльність релігійних інституцій під час епідемії і як релігія стає дуже потужним фактором у тому, щоб віруючими сприймати зовсім по-іншому дану ситуацію, на відміну від інших пересічних громадян [11].

Водночас епідемії постають і викликом для релігійних організацій. Оскільки будь-які соціальні, політичні катаклізми наштовхують на те, щоб по-іншому себе поводити, розробляти і втілювати в життя інші, можливо зовсім нові моделі співпраці як з віруючими,

представниками певної релігійної традиції, так і взагалі громадянами країни.

"Пандемія коронавірусу може вплинути на релігійне середовище набагато глибше, ніж просто дискусія про причастя. Сучасні церкви впритул наближаються до вирішення питань, які стосуватимуться самого їхнього фундаменту і, відповідно, майбутнього функціонування. Що власне є церквою? Для чого вона існує? Раніше цим питанням займалася обмежена кількість богословів, адже парафіянам вистачало і обряду. Із введенням карантину богослужіння перейде в онлайн. Чи зможе церква не тільки здійснювати обряди, але й дати людям сенс життя в нових умовах їх існування? Богослужіння в умовах карантину потребуватиме нового проповідництва. І загальні фрази про те, що можна у піст, а чого не можна, вже не сприйматимуться так, як це було раніше. І потрібно мати на увазі те, що в умовах онлайну увага людини за своєю природою набагато менш акцентована на проповіді, ніж у храмовому виміру. За таких умов церквам доведеться по-новому обґрунтувати актуальність таїнств та ритуалів. Отож, в умовах коли змінюється світ, церкви повинні зрозуміти глибину викликів, які перед нею постали. І ці виклики потребуватимуть подальшої модернізації церковного життя" [2].

Через це можемо сказати, що релігієзнавче осмислення акцентовано не стільки на дослідженні причини появи епідемії, хвороб і т. п., скільки зосереджується на висвітленні специфіки функціонування релігійних організацій у такій кризовій ситуації, особливостях державно-конфесійних відносин під час пандемії, а також розкритті потенційних наслідків від неї як для духовенства, так і мирян.

Таким чином, проаналізувавши концептуалізацію феномену пандемії у філософії, богослов'ї та академічному релігієзнавстві, можемо зробити такі висновки:

1. Філософський дискурс стосовно осмислення пандемії розгортається в контексті співвідношення індивідуального та соціального, особистого і політичного, свободи і несвободи.

2. Богослов'я розглядає пандемію амбівалентно. Якщо Священне Писання підкреслює появу її виключно як Боже покарання за вчинені проступки, то представники середньовічної християнської думки зазначають про те, що такого роду явища є спонукою для самовдосконалення людського і особливого прояву любові до ближніх.

3. Академічне релігієзнавство розкриває досліджуваний феномен у координатах загрози і виклику. З одного боку, пандемія стає фактором, який виступає загрозою для суспільства загалом і релігійних організацій зокрема, а, з іншого – виявляється викликом, каталізатором для потенційних змін у функціонуванні конфесій у тій чи іншій країні.

Список використаних джерел

1. Бог на карантині. Розмова з автором книги. – URL: <https://www.vaticannews.va/uk/world/news/2020-04/bog-na-karantyni-rozmova-z-avtorom-knygy.html>
2. Виговський Л.А. Пандемія коронавірусу (Covid-19) як чинник процесу модернізації українського православ'я. – URL: http://www.univer.km.ua/doc/tezi/_Vigovskiy_L.A.pdf
3. Канетти Е. Масса и власть / Э. Канетти ; пер. с нем. и предисл. Л. Ионина. – М. : Ad Marginem, 1997. – 527 с.
4. Киприан Карфагенский, священномученик. О смертности. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Kiprian_Karfagenskij/kniga_o_smertnosti/
5. Ли М. Чему ранняя Церковь может научить нас о коронавирусе? – URL: <https://www.protestant.ru/news/analytics/review/article/1551583>
6. Луканова В.В. Феномен пандемии: підґрунтя, сутність, динаміка (соціально-філософський аналіз): дис. ... канд. філос. наук : 09.00.03 / В. В. Луканова. – Дніпро, 2019. – 252 с.
7. Agamben G. Distanziamento sociale. – URL: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-distanziamento-sociale>
8. Badiou A. Sur la situation épidémique – March 26, 2020. – URL: <https://qq.media/2020/03/26/sur-la-situation-epidemie-par-alain-badiou/>

9. Manoussakis J. The City is Sick: Sophocles, Thucydides, Camus at the Times of Coronavirus. – URL: https://www.academia.edu/42201882/THE_CITY_IS_SICK_Sophocles_Thucydides_Camus_at_the_Times_of_Coronavirus
10. Preciado P.B. La conjuration des losers. – URL: https://www.liberation.fr/debats/2020/03/27/la-conjuration-deslosers_1783349
11. Religious Fundamentalism in the Age of Pandemic / Ed. Nina Käsehege. – Transcript Verlag, 2020. – 250 p.

References

1. Bog na karanty'ni. Rozмова z avtorom kny'gy' URL: <https://www.vaticannews.va/uk/world/news/2020-04/bog-na-karantyni-rozмова-z-avtorom-knygy.html>
2. Vy'govs'kyj L.A. Pandemiya koronovirusa (Sovid-19) yak chy'nny'k procesu modernizaciyi ukrayins'kogo pravoslav'ya. URL: http://www.univer.km.ua/doc/tezi/t_Vigovskiy_L.A.pdf
3. Kanetti E. Massa i vlast' / Per. s nem. i predisl. L.Ionina. Moskva: Ad Marginem, 1997. 527 s.
4. Kiprian Karfagenskij, svyashchennomučenik. O smertnosti. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Kiprian_Karfagenskij/kniga_o_smertnosti/

5. Li M. СHemu rannaya Cerkov' mozhet nauchit' nas o koronavirusе? URL: <https://www.protestant.ru/news/analytics/review/article/1551583>
6. Lukanova V.V. Fenomen pandemii: pidg'runtya, sutnist', dy'namiка (social'no-filosofs'kyj analiz): dy's. ... kand. filos. nauk : 09.00.03. Dnipro, 2019. 252 s. URL: <https://www.protestant.ru/news/analytics/review/article/1551583>
7. Agamben G. Distanziamento sociale. URL: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-distanziamento-sociale>
8. Badiou A. Sur la situation épidémique – March 26, 2020. URL: <https://qq.media/2020/03/26/sur-la-situation-epidemie-par-alain-badiou/>
9. Manoussakis J. The City is Sick: Sophocles, Thucydides, Camus at the Times of Coronavirus. URL: https://www.academia.edu/42201882/THE_CITY_IS_SICK_Sophocles_Thucydides_Camus_at_the_Times_of_Coronavirus
10. Preciado P. B. La conjuration des losers. URL: https://www.liberation.fr/debats/2020/03/27/la-conjuration-deslosers_1783349
11. Religious Fundamentalism in the Age of Pandemic / Ed. Nina Käsehege. – Transcript Verlag, 2020. 250 p.

Надійшла до редколегії 27.08.20

В.Э. Туренко

Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина,

В.А. Запорожец

Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина

КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ ФЕНОМЕНА ПАНДЕМИИ В ФИЛОСОФИИ, БОГОСЛОВИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИИ: КОМПАРАТИВНЫЙ АНАЛИЗ

Осуществляется сравнительный анализ пандемического дискурса в таких областях человеческого знания, как философия, богословие и академическое религиоведение.

Философский дискурс, связанный с феноменом пандемии, ставит целью размышления о соотношении индивидуального и социального, личностного и политического, свободы и несвободы. Через концепт "биополитики" философия рассматривает данный концепт как фактор современной власти, хотя вместе с тем эпидемия становится основой для того, чтобы по-особенному увидеть Другого и помочь ему в сложившейся кризисной ситуации.

Установлено, что в богословском контексте пандемия является не только карой Божьей за грехи неведения, но также один из потенциальных вариантов для самосовершенствования. Богословский дискурс рассматривает не только причины пандемий у человечества, но и пытается понять телеологичность ее в жизни каждой личности.

Выявлено, что в академическом религиоведении феномен пандемии раскрывается в бинарной оппозиции угроза-вызов. Соответственно, в рамках данного дискурса осуществляется исследование специфики осуществления деятельности религиозных организаций, особенностей государственно-конфессиональных отношений, а также возможных последствий от эпидемий.

Ключевые слова: пандемия, болезни, богословие, академическое религиоведение, философия, коронавирусная инфекция.

Vitalii Eduardovych Turenko

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine,

Viktorii Anatoliivna Zaporozhets

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

CONCEPTUALIZATION OF THE PANDEMIC PHENOMENON IN PHILOSOPHY, THEOLOGY AND RELIGIOUS STUDIES: COMPARATIVE ANALYSIS

The article provides a comparative analysis of the pandemic discourse in such areas of human knowledge as philosophy, theology and academic religious studies.

The philosophical discourse associated with the pandemic phenomenon aims to reflect on the relationship between the individual and the social, the personal and the political, freedom and non-freedom. Through the concept of "biopolitics" philosophy considers this concept as a factor of modern power, although at the same time the epidemic becomes the basis for seeing the Other in a special way and helping him in the current crisis situation.

It has been established that in a theological context, a pandemic is not only God's punishment for the sins of ignorance, but also one of the potential options for self-improvement. Theological discourse examines not only the causes of pandemics in humanity, but also tries to understand its teleological nature in the life of every person. The situation of the pandemic creates a special direction in theology, which has already been referred to as "quarantine theology", "pandemic theology", "virus theology", or "coronavirus theology" in general.

It was revealed that in academic religious studies, the phenomenon of a pandemic is revealed in the threat-challenge binary opposition. Accordingly, within the framework of this discourse, the study of the specifics of the implementation of the activities of religious organizations, the characteristics of state-confessional relations, as well as the possible consequences of epidemics is carried out.

Also, religious understanding focuses not so much on the study of the causes of epidemics, diseases, etc., but focuses on highlighting the specifics of the functioning of religious organizations in such a crisis situation, the peculiarities of state-confessional relations during a pandemic, and disclosing potential consequences for the spiritual, and the laity.

Keywords: pandemic, disease, theology, academic religious studies, philosophy, coronavirus infection.

ФІЛОСОФІЯ

УДК 159.9:316
DOI:10.17721/sophia.2020.15.8

К. М. Вергелес, д-р філос. наук, проф.
Вінницький національний медичний університет ім. М. І. Пирогова, Вінниця, Україна
ORCID: 0000-0001-5695-7862
e-mail: kvergeles@gmail.com

ІНТЕГРАЛЬНА КОНЦЕПЦІЯ ЛЮДИНИ – СОЦІАЛЬНА ВИМОГА ЧИ ФІЛОСОФСЬКІ ПОТУГИ?

На основі аналізу різноманітних, почасти альтернативних і суперечливих філософських підходів, ідей та поглядів на природу людини, її сутність, покликання та місце у світі, котрі розроблялися та пропаягувалися впродовж всього історичного розвитку світової філософії і культури, показується і обґрунтовується назріла об'єктивна необхідність і соціальна потреба створення сучасної синтетичної, інтегральної концепції людини, яка повинна показати, як усі досягнення і здобутки людини (мова, свідомість, ідеї, знаряддя, держава, образотворчі мистецтва, міф, релігія, історія, соціальне життя) "виникають з основної структури людського буття".

Ключові слова: людина, людяність, особистість, духовність, філософія, антропологія, філософська антропологія, екзистенція, трансценденція, буття, суще, світ, інтеграція.

Актуальність зумовлена не лише кризою модерністської ідеї "людина розумна", котра, відтіснивши "людину природну", й затвердивши себе наглядною інстанцією щодо "людини моральної", піднесла Розум на небувалу висоту, а починаючи з декартівського "cogito ergo sum" фактично обожнила, позаяк змусила останнього шукати докази істинності своїх власних установок не у сфері трансцендентального розуму, а в самому собі, у самосвідомості, (тим самим філософськи, метафізично, усунула Буття як самосвідомість, як те, що завжди й задалегідь уже є), а й кризою домінуючого останні десятиліття пост- і постпостмодерністського дискурсу щодо розуміння суспільства, культури, людини та їх місця у сучасному "безумному світі".

Мета статті полягає у показі й обґрунтуванні об'єктивної необхідності та раціональної доцільності створення сучасної інтегральної концепції людини, котра, увібравши в себе всі досягнення світової та вітчизняної філософської і наукової думки, у результаті поєднання різних підходів – формаційного, цивілізаційного, соціокультурного, сформувала б цілісний образ людини і на його основі зробила наше розуміння історії, суспільства, людини, особистості значно гуманнішим, багатомірнішим і всебічнішим.

Основний зміст. Трансформаційні зміни соціальної реальності кінця ХХ – початку ХХІ ст. поставили людину перед новим видом проблем, які значною мірою є непорівнянними як з історичним досвідом попередніх сторіч, так і з соціальною пам'яттю нинішніх поколінь. На початку ХХІ ст. світ остаточно втрачає якість монолітності, стає все більш мозаїчним, а людині все важче зв'язувати себе з певною, стійкою системою зовнішніх обставин. Сьогодні особистість щодня зіштовхується з необхідністю здійснення вибору, взяття на себе відповідальності щодо вияву власного хисту, компетентності, професіоналізму тощо.

Один із творців філософії людини чи філософської антропології М. Шелер свого часу зазначав: "Наша епоха за приблизно десятитисячолітню історію виявилася першою, коли людина стала повністю проблематичною, коли вона перестала знати, що вона таке і при цьому знає, що не знає цього"[10, с. 132]. І не можна не погодитися з цитованим автором і століття потому, оскільки й справді ще ніколи в історії людина не поставала такою проблематичною для себе, як нині. Адже кожного разу людина, задаючи собі питання про сенс свого життя, про межі власного буття, про відмінність із собі поді-

бними та всіма іншими живими істотами, виявляється проблемною для себе самої. І, водночас, тільки проблематизуючи засади свого життя, людина справді стає людиною. Тому сократівське "пізнай себе" – це не гасло до розв'язання певного, хоч і не простого завдання, відповідь на розв'язок якого знаходиться наприкінці підручника, а настанова на постійне задавання цього питання, на утримання його в обрії всього власного життя. Питання людини не є чисто теоретичним питанням, для роздумування над яким слід викроювати певний дозвільний час, а є практичним життєво-значущим питанням. Потрапляючи у критичну ситуацію, людина змушена щораз по-новому "вибирати" себе, вирішувати питання про сенс свого життя, свого існування. Перестаючи розмірковувати про це, вона перестає бути людиною, стає річчю серед речей, згасає в заданих межах, зрощується з якоюсь соціальною роллю, назавжди виключається із світу вільного вибору. Таким чином, питання людини як практичне питання завжди стояло й стоятиме перед кожним із нас: у окремі миті життя людина змушена проблематизувати своє існування, визначати сенс свого життя, вибирати вектор свого розвитку, свою життєву дорогу.

Хоча завжди обирає сама людина (окремій особистість), проте існує специфічна техніка (чи технологія) проблематизації людиною власного існування, свого власного буття – це філософія. Саме філософія своїми завданнями та функціями, засобами та методами упорядковує поле вибору людиною самої себе. Вона ніби пропонує людині розроблені нею, впродовж тисячоліть свого розвитку, різні системи ціннісних координат, ідеалів та моделей людяності. І хоча філософія остаточно вибір ідеалу людяності залишає за самою людиною і не диктує їй, якою вона повинна бути, вона (філософія) й не зводиться до наук про суще, до простої фіксації того, якою людина є в дійсності. Філософія як мистецтво розмірковування людини про себе саму виступає формою світоглядно-теоретичного знання про можливе, належне. І в цьому її основне покликання. Щоправда, різні філософи і в різні часи, доволі часто піддаючись спокусі знаходження остаточної відповіді на вічні філософські питання, розмірковували й розмірковують не з позиції можливого, а з позиції дійсного чи сущого. У таких випадках і в таких філософів філософія з мистецтва вільного вибору перетворюється у форму власного, особистого життєвого вибору філософа. А сам філософ як носій "чистого теоретичного" й філософ

як носій "чистого практичного" розуму зливається в єдине ціле. Таких прикладів в історії розвитку світової філософії можна віднайти чимало. Одним із таких прикладів може слугувати висунута у свій час Максом Шелером ідея п'яти ідеальних типів філософського самоприйняття людини, які, на його думку, складають "простір вибору" себе [11]. М. Шелер виділив п'ять ідеальних типів людини, які намагаються знайти субстанцію людяності, яка уявляється, по-перше, сукупністю природних властивостей, по-друге, розумом, по-третє, зв'язком з божественним першопочатком тощо. Проте впродовж ХХ ст. суспільна свідомість і людське буття зазнали таких змін, що виокремлені Шелером п'ять ідеальних типів, п'ять культурно-історичних образів людини втратили смисл історико-філософського дослідження. Дві світові війни і подальші історичні події викликали до життя приклади абсурдної поведінки з погляду натуралістичної ідеї людини – взірці героїзму, самовідданості, самопожертвування і т. п. Інтерес до смерті, хвороб духу й тіла, підтримуваній і культивованій масовою культурою, ніби підтверджує ідею людини як "деградації життя". Розгортання розмаїття "речової" свідомості тобто ототожнення людини зі світом бажаних предметів, всеохоплюючий наступ так званої епохи повстання мас, панування всезагальної безвідповідальності й споживачької психології свідчать на користь ствердження прагматичної ідеї людини. Досягнення науки і техніки у дослідженні й проєктуванні людини вказують на позитивістський варіант ідеї людини. Тривале домінування в певній частині земної кулі соціалістичної ідеї ствердив у свідомості людства ту ідею людини, яка репрезентує комбінацію натуралізму й гадки про всезагальну силу розуму.

Зіштовхування у свідомості людини кінця ХХ – початку ХХІ ст. різноманітних "ідей людини" спричинило актуалізацію питання людини як теоретичної й практичної проблеми. Як зазначив італійський філософ Е. Аггасі: "Був час, коли одним з найсерйозніших завдань філософії вважалось доведення буття Бога: вочевидь, вже важко сумніватися у тому, що нині найважливішим завданням філософії є доведення буття людини" [1, с. 34]. М. Шелер у статті "Людина і історія" свого часу писав: "Якщо і є філософське завдання, термінове розв'язання якого вимагає наша епоха, то це завдання створення філософської антропології". При цьому він мав на увазі "фундаментальну науку про сутність і сутнісну структуру людини" [10, с. 96], яка могла б стати останньою філософською підставою й одночасно більш точніше встановити експериментальне завдання усіх наук, що вивчають людину. За Шелером, завдання філософії людини полягає в тому, щоб буквально засвідчити, яким чином з головної побудови буття людини виникають всі справи людські, у тому числі мова, наука, міф, мистецтво, релігія, суспільство, держава, історія, ідеї, совість тощо [10, с. 90]. Згідно з таким підходом філософія людини набуває статусу "науки наук". *Homo sapiens* перетворюється в якийсь чудодійний ембріон, з якого виростає весь світ культури. Звичайно, тут М. Шелер допускає перебільшення, яке саме по собі заважає розгледіти справжню сутність людини та її життєвого світу.

Луїс Фарре у монографії "Філософська антропологія. Людина і її проблеми" теж намагається з'ясувати завдання та специфіку філософського вчення про людину. За його слушним зауваженням, філософів-антропологів доволі багато, і вони здебільшого займаються тлумаченням того, що і коли говорили про людину ті чи інші мислителі. Окрім того, більшість із

них вважають, що вони створюють філософську антропологію, збираючи факти й наукові правила, узагальнюючи та порівнюючи їх. Але, вважає Фарре: "Антропологія не стає філософською тільки тому, що їй приділяють увагу філософи" [7, с. 171]. На його думку, від інших дисциплін, що досліджують людину, філософська антропологія відрізняється "своєю цілісністю". На відміну від конкретних наук про людину, які займаються окремим аналізом і не схильні до пізнання цілого, філософія людини повинна прагнути "до узагальнень і трансцендентності". Філософська антропологія має бути універсальною наукою про людину, котра вивчає її психічну, індивідуальну й соціальну сутність, а також допомагати усвідомити, що собою являє людина у Всесвіті [7, с. 171–172]. Надаючи перевагу методології екзистенціалізму, Л. Фарре зазначає: "В антропології дослідник пізнає себе не як абстракцію, а у власній екзистенції. У філософській антропології самопізнання слугує не тільки метою, а й методом". А далі метафорично додає: "Людина немовби кляче своє м'ясо й душу без жалю й цілком відсторонено" [7, с. 176].

Х.П. Рікман у статті "Чи можлива філософська антропологія?" відзначає, що для деякої філософської антропології означає дослідження, "що ґрунтується тільки на рефлексії", коли антрополог осягає істотні таємниці, роздумуючи у своєму кріслі. Очевидно, не варто бути старомодним позитивістом, "щоб вважати таке розуміння шокуючим". На думку автора, якщо дозволити вкоренитися ідеї, що філософська антропологія надихає й виправдовує неприборкану спекуляцію, уся дисципліна буде позбавлена поваги [5, с. 54, 56]. Фатальним для створення філософської антропології може стати й перетворення її у якусь валізу, у котрій знаходиться суміш емпіричних узагальнень буденного досвіду, непідтвержені пропозиції й результати різних наукових дисциплін. Рікман прагне уникнути створення враження, що філософія людини заміщає висновки конкретних наук спекулятивними фантазіями або, що вона краде відкриття емпіричних наук, щоб покрити свою наготу краденим. Він намагається з'ясувати, "чи заслуговує філософська антропологія інтелектуальної поваги". Для цього він пропонує розглянути три питання: 1) які потреби філософська антропологія може задовольнити; 2) які функції їй потрібно виконати; 3) який її зв'язок з передумовами й методами наук про людину. Ці питання не є риторичними, а вимагають повної відповіді, якщо "під філософською антропологією розуміється щось більше, ніж туманні побажання" [5, с. 63].

У сучасній філософській і науковій літературі з'явилися ідеї, які ґрунтуються на метафізиці поваги до людини, або принципи "співчуваючої об'єктивності" творцем якої є Г.Є. Хенгстенберг. На його думку, серед констант людської природи наявна схильність до об'єктивності. Тобто на відміну від тварини людина здатна звернутися до іншого суцього в ім'я цього суцього поза мотивацією, продиктованою вигодою. Ми можемо, наприклад, задаватися науковими питаннями зовсім "незацікавлено", тобто лише для того, щоб досліджуваний об'єкт "винести на обговорення", з'ясувати, що він являє собою по своїй суті. "Дослідницька поведінка" детермінується у своїй основі не очікуванням успішного застосування отриманої інформації, а бажанням пізнати об'єкт як такий. Подібна поведінка проявляється й у повсякденному житті. Людина цілком безкорисливо радіє, побачивши рослину, що гарно розвивається, тварину й особливо людську істоту. Тут йдеться про якусь

внутрішню "згоду" з тим, чим є у своїй основі об'єкт, що споглядається. Наше почуття викликається бажанням, щоб цей об'єкт повністю досяг того, що закладене в його біологічному або духовному проєкті. Це й є доброзичливістю у найширшому сенсі слова, "співчуття життю іншого". За Хенстенбергом, можна зрештою довести, що саме в цьому лежить коріння всіх значущих моральних відносин і цінностей. На його думку, "співчучаюча об'єктивність є щось більше, ніж чисто констатуюча об'єктивність" [9, с. 216].

Близька до зазначеної є й ідея американського психолога, одного із засновників гуманістичної психології Карла Р. Роджерса, який вводить поняття "допомагаючої поведінки". За К. Роджерсом, допомагаюча поведінка, – це ті взаємозв'язки, у яких "щонайменше хоча б одна сторона бажає допомагати другій в особистому зростанні, розвитку, кращому буттю, піднесенню досконалості, у вмінні знаходити спільну мову з іншими". На думку психолога, основним мотивом поведінки людини є прагнення до актуалізації, тобто властиве організму прагнення реалізувати свої здатності з метою збереження життя й зробити людину сильнішою, а її життя різнобічнішим, таким, що задовольняє її. Прагнення до актуалізації є вродженим. Актуалізація своїх можливостей і здатностей веде до розвитку "повноцінно функціонуючої людини". Головний напрям людського розвитку – бути тим, ким вона є насправді. Тобто допомагаюча поведінка, стверджує іншого "як живу людину, здатну до творчого розвитку внутрішнього світу"[6]. Таким чином, допомагаючу поведінку можна кваліфікувати як співчучаючу об'єктивність, як глибоку повагу до особистості, до об'єктивного світу тощо.

Наявний плюралізм думок (доволі часто суперечливий) щодо природи людини, її сутності та існування (буття) з необхідністю зумовлює аналіз усіх форм і рівнів його прояву, їх діалектичного співвідношення, осмислення його як багаторівневого органічного цілого, кожен елемент якого одушевлений зв'язком з іншими елементами і з цілим як своїм осередком. У зв'язку з цим постає нагальна потреба мобілізації всього наявного духовного, морального, інтелектуального й психологічного потенціалу людини. Теоретичним вираженням цього феномену є завдання створення сучасної, всебічної, синтетичної, інтегральної філософської концепції людини, здатної проникнути в її багатомірну сутність і покликаної стимулювати розкриття всіх можливостей особистості й гуманізацію суспільних відносин.

Синтез соціально-філософських уявлень про людину є необхідним і зі світоглядних підстав. Сучасні біологія, психологія, етнографія, соціологія та інші науки нагромадили чимало різноманітних даних про різні аспекти життя людини, висунули десятки суперечливих гіпотез про її природу, еволюцію, перспективи розвитку. Увесь цей матеріал вимагає не тільки філософської рефлексії, а й такого оновлення філософської концепції людини, яке створило б адекватний методологічний інструментарій для широких міждисциплінарних досліджень антропологічного характеру.

Створення синтетичної філософської концепції людини є цінністю не тільки самою по собі, а й у зв'язку з розвитком наявної в розпорядженні дослідників сучасної наукової картини світу. Учені-гуманітарії завжди підпадали під певний комплекс неповноцінності через те, що їх об'єкт не піддається однозначному опису і є недостатньо передбачуваним у своєму розвитку, тоді як наукові стандарти впродовж ряду століть вимагали відповідності са-

ме цим двом критеріям. Розвиток знань про людину, світ, зміни наукових дискурсів у розвитку сучасного природознавства перевернули ці уявлення. Виявилось, що найважливіші процеси, що відбуваються в навколишньому світі, мають імовірнісний характер і є принципово непередбачуваними у своєму розвитку. Звідси випливає, що людина з "неповноцінного об'єкта", з погляду старої наукової картини світу, перетворилась у модель, яка істотно збагачує процес пізнання, узятий в цілому.

Справа в тому, що найскладніші й водночас найрозвиненіші, досконалі системи завжди мають елемент спонтанності у своєму розвитку. "Свобода волі", непередбачуваність людини й неповна детермінованість її зовнішніми умовами існування є важливим аналогом спонтанності, здатності до саморозвитку, вибору шляхів еволюції, що є характерними для самоорганізованих систем у цілому.

Відповідно створення інтегральної концепції людини перетворюється в передній край розвитку теорії пізнання в цілому. Пізнання людини постає, таким чином, найскладнішим завданням із комплексу загальних проблем пізнання "імовірнісного світу", що нас оточує. Водночас грань між природничими й гуманітарними науками, зберігаючи своє важливе методологічне значення, перестає бути нездоланною перешкодою у створенні єдиної сучасної картини світу.

Потреба в синтетичній концепції людини є об'єктивно неминучим наслідком глобальних процесів, що проходять в економіці й культурі, планетарним характером екологічних і демографічних проблем. Слід враховувати також, що така потреба пов'язана і зі зростаючою тенденцією до синтезу соціально-філософського знання, і до єдності самої філософії в цілому.

Необхідність такого руху зумовлена як негативними наслідками надмірної диференціації філософського знання, так і зайвою, подеколи штучною конфронтацією різних напрямів соціальної філософії. Якщо говорити про радянський період розвитку вітчизняної філософії, то йому була притаманна така "диференціація" історичного матеріалізму від діалектичного, при якій антропологічна проблематика в діалектичному матеріалізмі, по суті, зникла. Потім у такий же спосіб від історичного матеріалізму були віддиференційовані етика, естетика й соціальна психологія, куди значною мірою й перемістилася концепція людини. Гуманістична проблематика в самому історичному матеріалізмі була представлена еkleктично, фрагментарно. Склалася ситуація, коли проблема людини, яка є концептуальним стрижнем усієї системи філософського мислення, у міру диференціації філософського знання втрачала свою ключову, системотворчу роль, переміщалася на периферію наукового аналізу.

Сьогодні вітчизняна філософія, декларуючи методологічний і концептуальний плюралізм, далеко не завжди долає гірші традиції минулого. Подальша диференціація філософського знання, стимулюючи розвиток і конституювання філософії релігії, політики, господарства, освіти, стимулює й цехову замкнутість у кожній з нових галузей. "Людина етнічна", "людина економічна", "людина політична" найчастіше постають або умоглядними, або "відомчими" конструкціями, у яких не знаходиться місця глибинним, сутнісним проблемам людського буття. Більше того, навіть у рамках цих доволі одномірних підходів спостерігається ще більш односторонній уклін на користь не стільки актуальних, скільки кон'юн-

турних тем, наприклад, "людина і влада", "людина і власність", "людина і машина" тощо.

Така дослідницька ситуація пояснюється не тільки суб'єктивними прагненнями дослідників або горезвісним соціальним чи політичним замовленням. Сама мова сучасного гуманітарного знання ще й досі залишається жорстко операціоналізованою і структурованою по дихотомії "суб'єкт-об'єкт". Така категоріальна сітка створює парадоксальну ситуацію, коли соціальні феномени, які не можуть бути витлумачені тільки як об'єкт, стають незручними для адекватного опису, зате доволі придатними для побудови логічно струнких концепцій. Подолання цієї ситуації можливе тільки шляхом істотного відновлення понятійно-категоріального апарату соціальної філософії й сучасного гуманітарного знання в цілому.

Різні підходи до дослідження сутності людини, її становища в суспільстві мають свої переваги й недоліки. Створення інтегральної філософської теорії людини припускає аналіз позитивних ідей, гіпотез, висновків тієї або іншої концепції. Наприклад, інтенсивний розвиток феноменології, екзистенціалізму, психоаналізу змушує звернутися до ретельного метафізичного вивчення отриманих ними результатів.

Можливості синтезу соціально-філософського знання про людину зумовлені не тільки подібними рисами різних філософських напрямків ХХ – початку ХХІ ст., а й їх відмінностями. При цьому важливими є наступні два моменти. Якщо відволіктися від історії філософії ХХ ст. й розглядати різні концепції синхронно, то легко помітити, що кожна з них заглиблено розробляє лише одну або декілька антропологічних проблем. Соціально-філософський синтез тут постає рухом до всебічності аналізу, прагненням до врахування все нових і нових аспектів людського буття. Порівняльний аналіз тут може створити оманне враження еклектичності, але саме він дозволяє нетрадиційно поставити проблему, висвітлити "білі плями" на ниві дослідження. Якщо врахувати історичну логіку розгортання антропологічних концепцій у філософії, то можна висновувати, що кожна наступна концепція містила в собі попередні як свій граничний випадок. Філософський синтез тут збігається з історичною спадковістю [4, с. 7].

Сучасний цивілізаційний аналіз ціннісних настанов колективної й індивідуальної свідомості допомагає повному поглянути на духовну ситуацію кінця ХХ – початку ХХІ ст. Суперечки про "вік ідеологій" і про необхідність деідеологізації набувають нових вимірів. Ідеологія з погляду цивілізаційного підходу не є ні хибною свідомістю, ні механічним способом інтеграції суспільства. Ідеологія є компонентом цивілізаційної цілісності суспільства і з цього погляду не може розглядатися тільки як істинне або хибне. Цивілізаційний аспект розгляду, таким чином, має стати важливим інструментом побудови інтегральної концепції людини. Одночасно категорія "середовище проживання" людини повинна доповнитися поняттям "духовне середовище проживання". Причому цей термін має не метафоричне, а цілком визначене значення. Таким чином, синтез соціально-філософського знання про людину має містити у собі й аналіз зв'язків типу "людина – навколишнє духовне середовище".

Характер сучасної кризи – це духовні втрати, руйнація цінностей, тобто людина, по суті, втратила саму себе, те, у що вона вірила, чим жила. Поруч із цими "внутрішніми" кризами існують й такі, що пов'язані з

процесами глобалізації у світі. Людство усвідомило, що цивілізація, яка побудована на споживацтві як головній життєвій цінності, приречена на загибель.

Відмова від гедонізму і створення нового життєвого устрою, де пріоритетними будуть цінності духовного порядку, – це єдина можливість врятувати людство. І це, дійсно, актуалізує зазначену проблему, що має своє вираження у таких гранично широких категоріях, як "дух", "духовність", "духовний світ", "духовна культура", "духовний вимір", "духовне середовище" тощо. Вони мають статус категорій у зв'язку з тим, що містять в собі гранично загальний сенс та спектр явищ одного порядку, але при цьому мають й власні особливості.

Сутність та відношення, що виражаються цими категоріями, мають власне буття, оскільки набули предметного існування в результаті опредметнення людиною своїх замислів, ідеалів, проєктів у процесі діяльності. Основою для вказаних вище категорій є поняття "дух". У добу Античності та у Біблії воно позначалося латиною *spiritus* і грецьким словом *πνεῦμα* ("пневма"). В такий спосіб уявлення про дух мало у різні історичні часи різноманітний зміст й, залежно від контексту, позначало або вищий початок у людини; або мудрість Бога (Філон Олександрійський); протиставлялося матерії, природі тощо.

Духовність, як ми гадаємо, – це діяльність, спрямована на самопізнання та самовдосконалення, на розгортання моральних горизонтів самовизначення людини, постійну відбудову безкінечної єдності особи. Моральною вважається та дія свідомого, що зорієнтована на її ж безскінченність та на єдність. На це орієнтує зокрема й буддизм. І в цій проєкції людина – це істота трансцендуюча, тобто та, що постійно переступає через різні стереотипи, несвідомі потяги, зрештою, через саму себе, всі ті межі, які нею самою чи іншими людьми визначені.

Тож індивід здатен відходити від певної соціалізації й поринути в безодню, пустоту, що постає змовою справжньої самовизначеності, от тим духовним, котре дає можливість їй існувати будь-якою, та за жодних обставин не перетинатись із втіленими формами. Справді, жодна людина не може народитися із заданою долею, вона не має свого середовища, часу, місця, клімату тощо.

Людина є нескінченною відкритою потенційністю. Це її "ніщо" є ознакою її особливості і можливістю самостійності. У цьому сенсі "ніщо" може бути наближеним до істини в самості особистості, визначення її сутності. Істинний стан власної ідентичності (тотожності) з ідеальним образом припускає вічність, тобто вихід у дійсний сакральний час-простір. Інакше кажучи, сам образ ідентичності переноситься тут у сакральний простір і здійснюється діалектичне зняття часу як такого [3, с. 234].

С. Франк у роботі "Сенс життя" зазначав: "Об'єктивно повне та обґрунтоване життя, яке ми шукаємо, не може бути наповнене неспокоєм, цим суєтним переходом від одного до іншого, тією внутрішньою невдоволеністю, яка є ніби сутністю світової течії в часі... Воно має бути вічним життям... Мое життя може стати осмисленим якщо воно наділено вічністю..." [8, с. 145–146]. М. Бердяєв, теж вказуючи на свою непримиримість із тимчасовим та тлінним і прагнення до вічного, бо лише воно, є дійсно значущим, подібну думку виразив так: "Доконечна доля людини не може розв'язуватися цим нетривалим життям на Землі"[2, с. 303].

Таким чином, цілісне розуміння людини не народжується із сукупної картини її окремих характеристик. Швидше, навпаки, усі конкретні істотні якості людського буття оцінюються лише в їхній співвіднесеності із цілісною людиною, і мають рацію ті філософи, які стверджують, що цілісне знання про людину лежить за межами "логосу", що об'єктивує, розсікає єдине. Як зазначив ще Шелер, людська сутність не виводиться з єдиної еволюції життя і не зводиться до інтелекту. Вона є щось, маніфестацією чого є життя й інтелект.

Тож ідея створення інтегральної концепції людини аж ніяк не є даниною черговій моді. Мовиться не про заміну всіх відомих соціально-філософських дискурсів якимось новим "універсальним" і "унікальним" підходом (а саме це й є лейтмотивом багатьох інновацій останнього десятиліття): йдеться про те, щоб у результаті поєднання різних підходів – формаційного, цивілізаційного, соціокультурного – зробити наше розуміння історії, суспільства, людини, особистості значно гуманнішим, багатомірнішим і всебічнішим.

Список використаних джерел

1. Аггаци Э. Человек как предмет философии / Э. Аггаци // Вопросы философии. – 1989. – № 2.
2. Бердяев Н.А. Самопознание / Н. А. Бердяев. – М.: Правда, 1991. – 336 с.
3. Вергелес К.М. Антропологічні виміри православ'я: методологія дослідження, сутність та смисли: монографія / К. М. Вергелес. – Вінниця, 2017. – 300 с.
4. Куліш П.Л. Філософія людини: навч. посіб. / П. Л. Куліш. – Вінниця, 2010. – 156 с.
5. Рикман Х.П. Возможна ли философская антропология? Это человек: Антология / Х. П. Рикман. – М., 1995. – 320 с.

К. Н. Вергелес

Винницкий национальный медицинский университет им. Н.И. Пирогова, Винница, Украина

ИНТЕГРАЛЬНАЯ КОНЦЕПЦИЯ ЧЕЛОВЕКА – СОЦИАЛЬНАЯ ТРЕБОВАНИЕ ИЛИ ФИЛОСОФСКИЕ ПОТУГИ?

На основе анализа разнообразных, отчасти альтернативных и противоречивых философских подходов, идей и взглядов на природу человека, его сущность, призвание и место в мире, которые разрабатывались и пропагандировались в течение всего исторического развития мировой философии и культуры, показывается и обосновывается назрела объективная необходимость и социальная необходимость создания современной синтетической, интегральной концепции человека, который должен показать, как все достижения и достижения человека (речь, сознание, идеи, орудия, государство, образовательные искусства, миф, религия, история, социальная жизнь) "возникают из основной структуры человеческого бытия".

Ключевые слова: человек, человечность, личность, духовность, философия, антропология, философская антропология, экзистенция, трансценденция, бытие, сущее, мир, интеграция.

Kostiantyn Mykolayovych Vergeles

National Pirogov Memorial Medical University, Vinnytsia, Ukraine

INTEGRAL CONCEPT OF MAN – A SOCIAL REQUIREMENT OR PHILOSOPHICAL EFFORTS?

In the article, based on the analysis of various, partly alternative and contradictory philosophical approaches, ideas and views on the nature of man, its essence, vocation and place in the world, which were developed and promoted throughout the historical development of world philosophy and culture, it shows and substantiates active need and social need to create a modern synthetic, integral concept of man, which must show how all achievements and achievements of man (language, consciousness, ideas, tools, state, image) arcs of art, myth, religion, history, social life) "arise from the basic structure of human being."

Actuality is caused not only by the crisis of the modernist idea of "man of reason", who pushed out "natural man" and established himself as a supervising authority on "man of morality" lifted the Mind to unprecedented height, and since Descartes "cogito ergo sum" actually deified, left off seek proof of the truth of their own attitudes not in the realm of the transcendental mind, but in itself, in the self-consciousness (thus philosophically, metaphysically, it eliminated Genesis not as self-consciousness, as that which is always and in advance), but also by the crisis of domains yuchoho past decade and post postmodernistskoho discourse on understanding of society, culture, rights and their place in today's "fool the world."

The purpose of the article is to show and substantiate the objective necessity and rational expediency of creating a modern integral concept of man, who, incorporating all the achievements of world and national philosophical and scientific thought, as a result of a combination of different approaches – formative, civilizational, sociocultural, and on its basis made our understanding of history, society, man, personality much more humane, more multidimensional and more comprehensive.

Keywords: man, humanity, personality, spirituality, philosophy, anthropology, philosophical anthropology, existence, transcendence, being, beings, world, integration.

6. Роджерс К.Р. Взгляд на психотерапию. Становление человека / К. Р. Роджерс. – М.: Издательская группа "Прогресс", "Универс", 1994. – С. 81–100.
7. Фарре Л. Философская антропология / Л. Фарре // Это человек: Антология. – М.: 1995. – 320 с.
8. Франк С.Л. Смысл жизни Духовные основы жизни / С. Л. Франк. – М.: Правда, 1992. – С. 147–216.
9. Хенгстенберг Г.Э. К ревизии понятия человеческой природы // Это человек: Антология / Г. Э. Хенгстенберг. – М., 1995. – 320 с.
10. Шелер М. Избранные произведения / М. Шелер. – М.: Гнозис, 1994. – 490 с.
11. Шелер М. Положение человека в Космосе: Проблема человека в западной философии / М. Шеллер. – М., 1988. – С. 31–95.

References

1. Aggacy' Э. Chelovek kak predmet fy'losofy'y': Voprosy fy'losofy'y'. 1989, # 2.
2. Berdyayev N.A. Samopoznyay'e: M.: Pravda, 1991. 336 s.
3. Vergeles K.M. Antropologichni vy'miry' pravoslav'ya: metodologiya doslidzhennya, suttnist' ta smy'sly': monografiya. Vinnytsya, 2017. 300 s.
4. Kulish P.L. Filosofiya lyudy'ny'. Navchal'nyj posibny'k. Vinnytsya, 2010. 156 s.
5. Rykman X.P. Vozmozhna ly' fy'losofskaya antropology'ya? Это человек: Antology'ya, M., 1995. 320 s.
6. Rodzhers K.R. Vzglyad na psy'xoterapy'yu. Stanovleny'e cheloveka. M., Y'zdatel'skaya gruppa "Progress", "Uny'vers", 1994. S. 81–100
7. Farre L. Fy'losofskaya antropology'ya: Это человек: Antology'ya. M.: 1995. 320 s.
8. Frank S.L. Smysl zhy'zny' Duxovny'e osnovy zhy'zny': M.: Pravda, 1992, S. 147–216.
9. Xengstenberg G.Э. К revy'zy'y' ponyaty'ya chelovecheskoj pry'rody: Это человек: Antology'ya. M., 1995 320 s.
10. Sheler M. Y'zbrannyye proy'zvedeny'ya. M.: Y'zdatel'stvo "Gnozy's", 1994. 490 s.
11. Sheler M. Polozheny'e cheloveka v Kosmose: Problema cheloveka v zapadnoj fy'losofy'y'. M., 1988. S. 31–95.

Надійшла до редколегії 02.08.20

УДК 37.013.73

DOI:10.17721/sophia.2020.15.9

В. Ю. Омельченко, канд. філос. наук
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна
ORCID: 0000-0001-7589-7834
e-mail: victoria.007.omelchenko@gmail.com

ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ: СТРАТЕГІЯ МІЖДИСЦИПЛІНАРНОГО СИНТЕЗУ

"Освіта – обличчя розуму",

Кей–Кавус,

письменник персидського походження

Репрезентовано і осмислено освітню стратегію ЮНЕСКО. Встановлено, що освіта – це поєднання світоглядних підходів та інноваційних технологій. Освіта це про міждисциплінарний синтез. Освіта має приносити результат, користь, освіта – це "загальне благо" (bonum commune). Акцент зроблено на концепції "навчання протягом усього життя" (lifelong learning). Обґрунтовано, що освіта є наслідком ефективної державної політики та гуманітарної безпеки держави.

Ключові слова: філософія освіти, "суспільство–державо–риннок", освітня стратегія, "навчання протягом життя", знання, навички, компетенції.

Вступ. У світі прискорених трансформацій і "крихкості" безпеки, у світі культурної і релігійної нетерпимості, політичних криз та "хронічних" конфліктів, у світі викликів і змін освіта більше не може обмежуватись функцією передачі знань, а має реагувати на виклики глобального і мінливого світу. Відповідно, перед нами постає вкрай актуальне питання. Якою ж має бути освіта сьогодні? Як досягти ефективного вирішення поставлених завдань у управлінні освітою? Якою є роль викладання циклу гуманітарних дисциплін у вищих навчальних закладах? Чому збільшення кількості ВНЗ не пропорційне приросту якості освіти? Якою є цінність освіти та рівність доступу до неї. Чи не є така "рівність" найбільшою ілюзією у світі (Ю. Н. Харарі) [9]. Чи не є освіта елітарним привілеєм для обраних?

Аналіз останніх розвідок. Питаннями освіти займаються стільки, скільки існує людина розумна, людина свідомо, Homo sapiens, акцент боротьби якої припадає вже не на виживання, а на боротьбу за своє місце у соціумі. Еволюціонує, людина починає шукати своє призначення, формулює питання про смисл і цінність та якість набутих знань. Принагідно слід згадати Платона [7], Арістотеля [1], К. Ясперса [10], Я. А. Коменського [5], С. Гесена [2], без реконструкції поглядів яких неможливо осмислити й збагнути предметне поле і значущість філософії освіти. Саме цим мислителям вдалося віднайти сильні аргументи на користь того, що освіта є як головною метою розумної спільноти, так і важливою рисою в ієрархії людських цінностей. Освіта є фундаментом і середовищем формування гармонійної особистості, яка не лише набуває фахової належності, а й віднаходить своє місце в соціумі. Серед багатоманітної кількості останніх розвідок акцентуємо свою увагу на роботах Б. Гершунського [3], Д. Беннера [11, 12], У. Мітцнера [13] та ін., у роботах яких смисловий акцент припадає на питання щодо ідеї освіти, ідеї університету та місії викладача в мінливому світі. У свою чергу, вважаємо, що теоретичні конструкції слід підсилювати напрацюваннями у прикладних сферах, тому в межах даного дослідження звернемося до осмислення освітньої концепції ЮНЕСКО, стратегія якої представлена в численних програмних документах і нормотворчих ініціативах. А саме: "Переосмислюючи освіту. Освіта як всезагальне благо?" [6] та Всесвітня доповідь ЮНЕСКО "До суспільства знань" [4], в яких освіта розглядається як ключова складова трансформації глобального світового порядку.

Викладення основного матеріалу. Від доступу до освіти і якості навчання залежить, яким є світ сьогодні і яким він буде завтра. Отже, сучасна освіта, по-перше, має враховувати все різноманіття світоглядних підходів; по-друге, залучати нові можливості наук і техноло-

гій; по-третє, враховувати та послуговуватись досягненнями у сфері нейронаук і цифрових технологій. Мета освіти – не просто навчати, а передбачати та усіляко сприяти становленню освіченої і гуманної людини, яка набуде суб'єктності та стане частиною толерантної спільноти таких саморозвинених індивідів. Освіта це про дисципліну, самоосвіта – про самодисципліну. Особистостями не народжуються, а стають, людина має насичуватись культурним змістом, у протилежному випадку, вона деградує [2, с. 86].

Таким чином, освіта – це поєднання світоглядних підходів та інноваційних технологій. Освіта має приносити результат, користь суспільно значущого порядку. У межах даного дослідження ми маємо встановити, якою є мета, призначення і сутність освіти, згідно з доповідями ЮНЕСКО. Яким критеріям має відповідати студент сьогодні, аби бути конкурентоздатним на ринку праці? Чи може сучасна освіта обмежуватись функцією передачі знань? Чи має вища освіта виконувати виховну функцію? І зрештою, чи не є погляд на освіту з позиції ЮНЕСКО утопією? Саме відповідям на такі прикладні і разом з тим риторичні запитання присвячена дана публікація.

Концепція освіти, згідно з деклараціями і доповідями ЮНЕСКО, це перш за все комплексний погляд на освіту як інструмент зміни світу. Освіта є "гуманною" зброєю в забезпеченні якісних трансформацій у світі. Нова модель освіти – це не тільки перелік гнучких і професійних навичок та компетенцій. Функція нової моделі освіти – це виховання гуманної людини, відповідальної за себе і довкілля, людини соціально відповідальної та людини-громадянина, що знає не лише свої права, але й дотримується обов'язку. Це модель освіти, яка може не просто давати необхідні базові та спеціальні фахові компетенції, а освіта, яка здатна інтегрувати людину у світ сучасних комунікацій, наділяти людину правами і обов'язками, формувати не просто фахівця відповідної професії, а Людину з цінностями і переконаннями. Тобто концепція освіти під егідою ЮНЕСКО – це довгострокова стратегія формування нової Людини, це освіта не як знаряддя, а як інструмент виховання і інтеграції.

На нашу думку, це є слушним положенням, і саме цикл гуманітарних дисциплін забезпечує формування культури мислення в цілому, що супроводжується набуттям компетенцій критичного та аналітичного мислення, вихованням естетичного смаку, які є важливим для формування гармонійної особистості. Особистості, яка знаходить своє місце у соціумі, сферу реалізації своїх потенційних здібностей, які стають точкою росту як професійних, так і особистісних прагнень. Сучасна концепція освіти намагається примирити і поєднати триаду таких понять, як: "суспільство–державо–риннок".

Знання мають бути актуальними, процес навчання має бути корисним і цікавим для людини, а програмне і змістовне наповнення курсів має корелювати і відповідати запитам і потребам ринку. Щодо аргументу про призначення знань можемо пригадати Ю. Н. Харарі [9], який апелює до Френсіса Бекона, який у далекому 1620 р. оприлюднив науковий маніфест під назвою "Новий органон", на сторінках якого були зафіксовані відомі слова: "знання—сила", а основний критерій знань – не відповідність істині, а ті можливості, які знання дають людині. Критерієм знань є не істинність, а їх користь. Теорія має вчити нас новим можливостям, це є знанням [9].

Таким чином, "освіта і є тією потужною силою перетворень, що сприяє дотриманню прав людини і людської гідності" [6, с. 4]. Що це означає? Це означає, що освіта розглядається як один з ключових аспектів прогресу людства, поруч із соціальними і економічними аспектами такого розвитку. Це перш за все стратегія гнучкого підходу до освіти, що передбачає навчання протягом усього життя. Освіта – це про комплексний підхід до трансформації суспільства. Перелік базових фахових навичок і спеціальних компетенцій, які отримує людина протягом фіксованого періоду навчання у ВНЗ, має свій термін придатності. Знання мають властивість старіння, тому аби відповідати запитам ринкової економіки і бути конкурентоздатним, слід навчатися протягом усього життя.

Задача, функція і призначення освіти у вищих навчальних закладах не зводиться до передачі інформації та набуття професійних навичок, а має закладати ціннісні установки. Освіта формує не просто людину з фаховою належністю, а Особистість зі своїми власними поглядами та Громадянина з переконаннями. Ключовий акцент, прописаний у численних положеннях щодо освіти під егідою ЮНЕСКО, зводиться до поєднання інновацій та світоглядних установок. Що зумовлено всіма напрямками діяльності під егідою ЮНЕСКО, в центрі яких гармонійно співіснують повага до національної самоідентичності кожної з націй та універсальна значущість прав людини і громадянина. В цьому простежується тенденція поєднання універсального та специфічного, глобального і індивідуального начал. Маємо усвідомлювати, що освіта і суспільство неподільні, це одна система. Освіта без світоглядної складової є неповноцінною. "Істинна трагедія сучасного і майбутнього світу пов'язана з ментальною несумісністю людей і народів. Незважаючи на зусилля ООН, інших міжнародних спільнот, які прагнуть організаційно впорядкувати багатовекторну мозаїку інтересів і прагнень країн та народів, глибинні мотиви і установки людей були і залишаються суттєво різними" [3, с. 19]. Для вирішення питань освіти ми маємо говорити мовою глобальних викликів. Маємо об'єднувати зусилля, здійснювати міждисциплінарний синтез, який і є головним завданням філософії освіти.

Детально опрацювавши декларації щодо освіти під егідою ЮНЕСКО, ми дійшли висновку про наявність принципово філософських підвалин у їх висхідних трактуваннях, згідно з якими освіта визначається через поняття "загальне благо" (*bonum commune*), яке, у свою чергу, є фундаментальним поняттям з числа філософського вокабулярію. Вперше це поняття з'являється ще за часів античності. Так, Платон розглядав поняття "загальне благо" через тріаду принципів справедливості і держави [7]. "Загальне благо" – це благо, яке має суспільну користь і не передбачає вигоди когось одного. Арістотель вважав, що політика це наука про вище благо людини і держави-поліса [1].

Відповідно, освіта – це загальне благо у масштабі суспільної значущості. Такий погляд на освіту підводить нас до важливого проміжного висновку у рамках даного дослідження, яке зводиться до того, що освіта є не лише складовою ефективною державної політики, а й фундаментом та запорукою розумної гуманітарної безпеки.

Аналізуючи смислові засади концепції освіти під егідою ЮНЕСКО, а саме: "Переосмислюючи освіту. Освіта як всезагальне благо?" [6] та "До суспільств знань" [4], маємо звернути увагу на ще дві доповіді, які їм передували, це доповідь Фора (1972 р.) та доповідь Делора (1996 р.). У доповіді Фора були введені два важливих взаємопов'язаних поняття: "суспільство, що навчається" та "освіта протягом усього життя", останнє з яких стало ядром розвитку освітньої концепції ЮНЕСКО, саме "освіта протягом усього життя" є запорукою вдалої політики розвинених країн [6, с. 14]. У доповіді Делора, у свою чергу, дана концепція освіти була доповнена такими двома ключовими поняттями, як: "навчання протягом усього життя" і "чотирма принципами навчання: навчатися бути, знати, робити і жити разом" [6, с. 15]. Баланс та гармонійне співіснування цих принципів створюють принципово нову освітню концепцію – стратегію освіти XXI ст., що не просто передає інформацію, а навчає мислити критично, бути відповідальним громадянином своєї держави та людиною відкритою до знань, пізнань протягом усього життя. Задля того, аби бути конкурентоздатним на ринку праці, слід навчатися протягом усього життя.

Таким чином, освіта – це платформа для зміни якості життя, адже викладач у сучасному світі – це не просто фахівець, визнаний академічною спільнотою, але і медіатор, який мотивує навчатися та формує високу культуру мислення у студентства. Говорячи про еволюцію людства подекуди мовою Ю. Харарі, маємо згадати про Бориса Гершунського, який наділяє соціальною функцією та тягарем соціальної відповідальності саме вчителя, без якого неможливий прогрес людства. Вчитель – це мислитель, дослідник, який усвідомлює свою відповідальність за цивілізаційний поступ в обличчі кожного учня [3]. І саме на цикл гуманітарних дисциплін покладено відповідальність за виховання культури мислення, навичок критичного мислення, згідно із законами логіки. Засади, виписані в програмних документах ЮНЕСКО, позиціонують освіту як складову стратегію суспільства сьогодення і майбутнього. "Політичні рішення, які стосуються освіти, зумовлені нашими уявленнями про те, в якому суспільстві ми хочемо жити", відповідно, окрім функціонального призначення, освіта виконує місію формування цілісної особистості [6, с. 15]. Ключовим принципом є поняття "освіта протягом усього життя". Відповідно, такі три поняття ("знання"–"навчання"–"освіта") взаємозумовлюють одне одного. "Знання" як поєднання інформації із ціннісними установками, "навчання" як цілеспрямований процес набуття таких знань та "освіта" як виховання дисципліни навчання протягом усього життя є базовими для освітнього процесу. До речі, принцип освіти протягом усього життя зумовлений нейрофізіологічними показниками, для своєї активної діяльності мозок має більше пізнавати, опрацювати корисної інформації, відкриття нейронук наочно продемонстрували, що "пластичність людського мозку" потребує постійного процесу навчання впродовж усього життя [6, с. 32]. Оновлена концепція освіти, згідно з ЮНЕСКО, має включати в себе стратегію розвитку критичного мислення, набуття навичок незалежності та обґрунтованості суджень і здатності вести дискусію. Право на якісну освіту – це право на

змістовно наповнене і актуальне навчання" [6, с. 34]. Навчання має бути актуальним, цікавим і результативним процесом розвитку людини. Згідно з концепцією освіти ЮНЕСКО, в основі освіти сьогодення і майбутнього мають бути покладені "гуманістичні цінності", до складу яких входять: "повага до життя і людської гідності, рівні права і соціальна справедливість, культурне і соціальне різноманіття, почуття людської солідарності і колективної відповідальності", саме такі складові визначають гуманістичну складову освіти. До речі, джерело обґрунтування такої гуманістичної місії освіти автори концепції віднаходять у царині філософії, адже переконані, що підхід до навчання заснований на діалозі, запропонованому "Мартіном Бубером і Пауло Фрейре" [6, с. 38], і є найактуальнішим. Діалог, що протистоїть монологу, і є тим сприятливим етичним фундаментом, на якому можна вибудовувати як критичне мислення, так і обґрунтованість суджень.

Нам необхідні більш масштабні і комплексні рамки оцінок, які не обмежуються традиційними сферами академічної освіти, а включають соціальне і емоційне навчання, культуру і мистецтва. На сьогоднішній день показником ефективного навчання є розвиток емоційного інтелекту. Детально зупинимось на чотирьох базових принципах освіти (оприлюднених вперше в доповіді Делора 1996 р.): 1. "Навчатися знати" – отримання широкого спектру загальних знань поруч із можливістю поглибленого вивчення обмеженої кількості предметів. 2. "Навчатися робити" – набуття поруч із професійними навичками здатності орієнтуватися в різних ситуаціях і працювати в команді [6, с. 39]. 3. "Навчатися бути" – особистісний ріст і розвиток здатності діяти переважно самостійно на підґрунті власних суджень і особистої відповідальності. 4. "Навчатися жити разом" – розвиток здібностей інших людей і цінність взаємозалежності [6, с. 40]. Ці чотири принципи є взаємозумовленими, адже передбачають як доступ до широкого спектру знань, набуття професійних навичок, так і розкриття власного, індивідуального потенціалу, плекання своїх чеснот і виховання в собі взаємоповаги до інших поглядів.

Міждисциплінарний синтез має визначати освіту сьогодення. Підготовка викладачів на всіх рівнях – від початкового базового до спеціалізованого – має якомога краще відображати саму суть міждисциплінарного характеру освіти – міждисциплінарного підходу, який має допомагати вчителям і викладачам вести нас шляхом творчості і раціональності до гуманістичного ідеалу всезагального прогресу і розвитку на підґрунті поваги нашої спільної природної і культурної спадщини [6, с. 59]. Вбачається пряма залежність між змінами і трансформаціями в суспільстві і освіті. Так, у всесвітній доповіді ЮНЕСКО "До суспільств знань" [4] експерти аналізують освіту у масштабі глобального світу, його викликів і прискорених змін. Освіта є і має бути частиною футурологічного сценарію розвитку людства. Наше майбутнє є багатообіцяючим, сповненим прискореного розвитку нових технологій, але разом із тим передбачуваним. Причина такої непередбачуваності криється у зростанні прірви між найрозвинутішими країнами та країнами, що розвиваються. Нерівність у доступі до такого блага, як освіта, посилюється. Освіта є тим суспільним благом, необхідним елементом гармонійного життя людини, але водночас благом, що не є доступним для всіх. Відповідно, метою всього розумного світового співтовариства має бути поширення знань і рівного доступу до їх набуття на всіх континентах. Знання без кордонів – це і мета всієї об'єднаної світової спільноти. Довкола питань освіти має бути соціальна згурто-

ваність, адже від якості і швидкості поширення знань залежить безпека всього світу. Отже, доступ до якісних знань і до набуття різних компетенцій (як гнучких, так і професійних) мають бути доступними для всіх, і саме вони є індикатором проходження соціальної інтеграції. Базові цінності сучасності це: 1) свобода думки і висловлювань; 2) плюралізм інформації; 3) академічна свобода; 4) право на освіту; 5) насолода мистецтвом та користування науковими благами прогресу [4, с. 20].

Знання, освіта мають бути відкритими і доступними для всіх. Саме така "соціалістична" риторика відповідає викладеним постулатам освіти під егідою ЮНЕСКО. "Майбутні суспільства знань не мають функціонувати як закриті клуби для "вузького кола обраних" [4, с. 24]. Тобто освіта є домінуючою складовою розвитку суспільств та запорукою економічного приросту. Окрім доступу до знань, стоїть ще питання якості набутих знань. Якщо не враховувати таких критеріїв, то "електронно-цифровий розрив посилюватиме ще й когнітивний розрив (доступ до інформації, освіти, наукових досліджень, культурного і мовного різноманіття)" [4, с. 25]. Знання не є товаром, а є базовою умовою розвитку всього людства. Неосвіченість посилює негативні сценарії для людства. Двома опорами світового інформаційного суспільства є доступ до інформації і свободи вираження. Ми стоїмо на порозі "ери цифрового знання". Дана концепція розширює поняття "освіти протягом усього життя" поняттям "навчання в процесі діяльності" і здатністю до новаторства. Відповідно, єдиною рішучою відповіддю на нестабільність ринку праці може стати концепція "навчання протягом усього життя". Разом з тим украй суперечливим і нестабільним є співіснування державних і приватних навчальних закладів, відповідно немає єдиної моделі університету. Якщо ми втратимо справжні університетські традиції, то зіштовхнемося з ризиком втрати класичних університетських шкіл, що може призвести до зростання кількості ВНЗ, але разом з тим – із сумнівною якістю навчання.

Освіта без кордонів – це і є гаслом нової концепції освіти, запропонованої ЮНЕСКО. Суспільство знань характеризується доступом до інформації для всіх і правом на свободу висловлювання думок. Доступ до інформації передбачає право людини отримати інформацію без цензури і самостійно її аналізувати, засобом критичної рефлексії. З погляду ЮНЕСКО саме створення суспільства знання відкриває шлях до гуманізації процесу глобалізації [4, с. 29]. Знання і освіта і є тим надійним фундаментом і гарантією дотримання прав людини. Щоб визнавати права людини, їх треба розуміти, визнання без розуміння не буває. Універсальною метою всіх видів і напрямів діяльності ЮНЕСКО є: "розвиток людства на основі прав людини" [4, с. 31]. Ми живемо не лише на порозі ери цифрового знання, але й століття кіберпростору [4, с. 44]. Однак жодна технологія ніколи не може виявитися сильнішою за політичний вибір. Свобода висловлювання і свобода поширення інформації є ключовими умовами для виникнення суспільства знань [4, с. 46]. Суспільства знань XXI ст. мають вирішити важливу задачу: як поєднати інноваційну культуру з довгостроковою стратегією. Відмінною рисою інновацій є цінність отриманих знань [4, с. 60]. Наші суспільства перебуватимуть у процесі неперервної асиміляції нових знань. Ми маємо бути готовими до цього. В інноваційних суспільствах запит на знання буде відповідати потребам у постійній перекваліфікації. На сьогоднішній день диплом є перш за все соціальною кваліфікацією. Інноваційна культура приведе до того, що в дипломах має з'явиться термін придатності. Вміння пра-

цювати з інформацією, критичне судження, рефлексія і є тим базовим взаємообміном знань, який необхідний вже сьогодні. Ми маємо привчатися до нової культури навчання – "навчання протягом життя" (lifelong learning). ВНЗ мають бути гнучкими та динамічними, аби враховувати і передбачати потреби суспільства [4, с. 102]. Необхідно примирити інтереси двох ринків: наукового і економічного. Ринок освіти – це структура обміну, на якому цінністю є знання. Ми не можемо набути компетентність в усіх галузях знань, але маємо прагнути до отримання універсальної освіти, аби розуміти суспільні процеси, в яких живемо. Таким чином, найефективнішим засобом навчання є формування міждисциплінарного синтезу. Важливою умовою такого міждисциплінарного підходу є "готовність до діалогу між точними і природничими та гуманітарними і суспільними науками" [4, с. 136]. Вони мають об'єднати зусилля, адже коли ми говоримо про освіту, ми говоримо про гуманітарну безпеку. Гуманітарна безпека – це все те, що забезпечує самореалізацію індивідуума, це права людини. Освіта–культура–комунікація, такою є триада принципів освіти сьогодення. "Суспільство знань" є єдиною запорукою людського розвитку.

Осмиливши смислові постулати довгострокової стратегії розвитку освіти під егідою ЮНЕСКО, маємо зупинитись на аналізі Закону України про вищу освіту (ВВР), 2014, № 37–38, ст. 2004) [8], аби переконатись, чи відповідає він світовим тенденціям. Закон України встановлює правові, організаційні, фінансові засади функціонування системи вищої освіти. Зупинимось детально на основних пунктах закону, які корелюють з європейськими стандартами. В основному документі, що регламентує сферу діяльності освіти, по-перше, декларується необхідність співпраці між державними органами і бізнесом та закладами вищої освіти; по-друге, утверджується принцип автономії вищих навчальних закладів, що декларується як поєднання освіти, науки та виробництва, тобто зорієнтованості освіти на ринок. Основна мета, проголошена на сторінках закону України про вищу освіту, – це підготовка конкурентоздатного людського капіталу, самореалізація особистості та співпраця ринку праці, роботодавців з освітньо-науковими інституціями. Автономія закладу вищої освіти передбачає самостійність, незалежність у прийнятті рішень і відповідальність за ухвалені рішення. Поруч з автономією ВНЗ розглядаються поняття академічної доброчесності, академічної мобільності, академічної свободи [8]. Згідно із Законом України, вища освіта – це "сукупність систематизованих знань, умінь і практичних навичок, способів мислення, професійних, світоглядних, громадянських якостей, морально-етичних цінностей, інших компетентностей, здобутих у закладах вищої освіти у відповідній галузі знань за певної кваліфікації на рівнях вищої освіти". Таким є призначення вищої освіти України, яке є суголосним з європейськими стандартами і цінностями. Мета якого – виховання гармонійної особистості та оновлення людського капіталу, що досягається завдяки об'єднанню зусиль освітань, держави та ринку праці. Результати навчання – "знання, уміння, навички, способи мислення, погляди, цінності, інші особисті якості" визначають мету сучасної освіти та сприяють формуванню як особистісних, так і професійних і громадянських якостей. Філософія освіти є практикою, так, на думку, Б. Гершунського, освітньо-стратегічною діяльністю, зорієнтованою на прогностичне обґрунтування освітніх цінностей і пріоритетів [3, с. 6]. Явним і найбільш дієвим "агентом" майбутнього є сфера освіти, саме "освіта принципово "працює" на

майбутнє, зумовлюючи особисті якості кожної людини, її знання, вміння, навички, світоглядні і поведінкові пріоритети, а відповідно – економічний, моральний, духовний потенціал суспільства, цивілізації в цілому" [3, с. 12], тема освіти це завжди про прогностичні дослідження і футурологічні віяння. Освіта це про наше сьогодення, про нашу суб'єктність на міжнародній арені, про якість життя, про цінність і користь знань. Освіта це про майбутнє і про сьогодення. Про стратегії і щоденну кропітку працю на благо її втілення. Про Особистість сьогодення зі знаннями, цінностями, гнучкими навичками, критичним мисленням, яка робить це світ кращим.

У підсумку нашого дослідження констатуємо:

- Освіта – це поєднання світоглядних підходів та інноваційних технологій. Освіта має приносити результат, користь суспільно значущого порядку.
- Освіта – це не лише багаж інформації та навичок, але й ціннісні установки та поведінкові орієнтири.
- Освіта – це "загальне благо" (bonum commune), або суспільне благо, саме через таке класичне поняття з числа філософського вокабулярію визначається освітній процес, згідно з концепцією ЮНЕСКО.
- Критерієм знань сьогодення є не істинність, а користь, а показником ефективного навчання є розвиток емоційного інтелекту.
- Навички і кваліфікації мають свій термін придатності. Єдиною рішучою відповіддю на нестабільність ринку праці може стати концепція "навчання протягом усього життя" (lifelong learning).
- Цикл гуманітарних дисциплін забезпечує формування культури мислення в цілому, що супроводжується набуттям компетенцій критичного та аналітичного мислення, вихованням естетичного смаку, які є важливим для формування гармонійної особистості. Особистості, яка знаходить своє місце у соціумі, сферу реалізації своїх потенційних здібностей, які стають точкою росту як професійних, так і особистісних прагнень.
- Сучасна концепція освіти намагається примирити і поєднати триаду таких понять, як "суспільство–держава–ринок".
- Вчитель сьогодення є і медіатором, і мислителем, і інтелектуалом, на якого покладений тягар соціальної відповідальності, бо без вчителя неможливий прогрес людства. Вчитель – це мислитель, дослідник, який усвідомлює свою відповідальність за цивілізаційний поступ в обличчі кожного учня.
- Освіта є не лише складовою ефективною державної політики, а й фундаментом та запорукою розумної гуманітарної безпеки. Освіта є домінуючою складовою розвитку суспільств та запорукою економічного приросту.

Список використаних джерел

1. Аристотель. Никомахова етика / Аристотель. – М. : ЭКСМО-Пресс, 1997. – URL: <http://www.lib.ru/POEEAST/ARISTOTEL/nikomah.txt>
2. Гессен С.И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию / С. И. Гессен ; отв. ред. и сост. П.В. Алексеев. – М. : Школа-Пресс, 1995. – 448 с. – URL: <https://dbs-lin.ruhr-uni-bochum.de/personalitaet/pdf/111.pdf>
3. Гершунский Б.С. Философия образования : учеб. пособие для студ. высших и средних пед. учеб. заведений / Б. С. Гершунский. – М. : Моск. психолого-соц. институт, 1998. – 432 с. – URL: http://inpo.s-vfu.ru/distant/pluginfile.php/2073/mod_resource/content/1/%D0%93%D0%B5%D1%80%D1%88%D1%83%D0%BD%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B9%20%D0%91.%D0%A1.%20%D0%A4%D0%B8%D0%BB%D0%BE%D1%81%D0%BE%D1%84%D0%B8%D1%8F%20%D0%BE%D0%B1%D1%80%D0%B0%D0%B7%D0%BE%D0%B2%D0%B0%D0%BD%D0%B8%D1%8F%2C%201998.pdf
4. К обществам знания/ Towards knowledge societies: UNESCO world report / UNESCO. Director-General, 1999–2009 (Matsuura, K.). – Paris, 2005. – URL: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000141843_rus

5. Коменский Я.А. Великая дидактика / Я. А. Коменский. – М. : Педагогика. – 1989. – 416 с. – URL: http://jorigami.ru/PP_corner/Classics/Komensky/Komensky_Yan_Amos_Velikaya_didakt_izbr.htm
6. Переосмысливая образование. Образование как всеобщее благо? / Rethinking education: towards a global common good?/UNESCO. Director-General, 2009-2017 (Bokova, I.G.). writer of foreword. – France, 2015. – URL: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000232555_rus
7. Платон. Филеб. – URL: <https://nsu.ru/classics/bibliotheca/plato01/fileb.htm>
8. Про вищу освіту : Закон України від 01.07.2014 №1556 – VII (Редакція станом на 24.07.2020). – URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1556-18#Text>
9. Харари Ю.Н. Sapiens. Краткая история человечества / Ю. Н. Харари. – М. : Синдбад, 2016. – 520 с. – URL: <https://www.netzulum.org/R/OrgR/Library/Harary/HararySapiensHistory%202016Min.pdf>
10. Ясперс К. Идея университета / К. Ясперс. – URL: <http://www.gridnev.info/?p=17>
11. Benner D. Bildung und Kompetenz: Studien zur Bildungstheorie, systematischen Didaktik und Bildungsforschung / D. Benner. – Schöningh, 2012. – 213 s.
12. Benner D. Bildung und Religion : nur einem bildsamen Wesen kann ein Gott sich offenbaren / D. Benner. – Schöningh, 2014. – 150 s.
13. Mietzner, Ulrike. Pädagogische Anthropologie – Mechanismus einer Praxis / Ulrike Mietzner, Heinz-Elmar Tenorth, Nicole Welter. – Weinheim u.a. : Beltz 2007, 255 S. – (Zeitschrift für Pädagogik, Beiheft; 52). – URL: https://www.pedocs.de/volltexte/2013/7833/pdf/ZfPaed_Beiheft_52_komplett.pdf

References

1. Aristotel. Nikomahova etika. – М. : EKSMO-Press, 1997. – URL: <http://www.lib.ru/POEEAST/ARISTOTEL/nikomah.txt>
2. Gessen S.I. Osnovy pedagogiki. Vvedeniye v prikladnyuyu filosofiyu / Otv. red. i sost. P.V. Alekseev. – М.: Shkola-Press, 1995. – 448 с. – URL: <https://dbs-lin.ruhr-uni-bochum.de/personalitaet/pdf/111.pdf>
3. Gershunskij B.S. Filosofiya obrazovaniya: Uchebnoe posobie dlya studentov vysshih i srednih pedagogicheskikh uchebnykh zavedeniy. – М.: Moskovskij psihologo-social'nyj institut, 1998. – 432 с. – URL: [http://inpo.s-vfu.ru/distant/pluginfile.php/2073/mod_resource/content/1/%D0%93%D0%B5%D1%80%D1%88%D1%83%D0%BD%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%](http://inpo.s-vfu.ru/distant/pluginfile.php/2073/mod_resource/content/1/%D0%93%D0%B5%D1%80%D1%88%D1%83%D0%BD%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%BD%D1%81%D0%A4%D0%B8%D0%BB%D0%BE%D1%81%D0%BE%D1%84%D0%B8%D1%8F%20%D0%BE%D0%B1%D1%80%D0%B0%D0%B7%D0%BE%D0%B2%D0%B0%D0%BD%D0%B8%D1%8F%2C%201998.pdf)

- B9%20%D0%91.%D0%A1.%20%D0%A4%D0%B8%D0%BB%D0%BE%D1%81%D0%BE%D1%84%D0%B8%D1%8F%20%D0%BE%D0%B1%D1%80%D0%B0%D0%B7%D0%BE%D0%B2%D0%B0%D0%BD%D0%B8%D1%8F%2C%201998.pdf
4. K obshchestvam znaniya/ Towards knowledge societies: UNESCO world report/ UNESCO. Director-General, 1999-2009 (Matsuura, K.). – Paris, 2005. – URL: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000141843_rus
5. Komenskij YA.A. Velikaya didaktika. – М.: Pedagogika. – 1989. – 416 s. – URL: http://jorigami.ru/PP_corner/Classics/Komensky/Komensky_Yan_Amos_Velikaya_didakt_izbr.htm
6. Pereosmyslivaya obrazovanie. Obrazovanie kak vseobshchee blago? / Rethinking education: towards a global common good?/UNESCO. Director-General, 2009-2017 (Bokova, I.G.). writer of foreword. – France, 2015. – URL: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000232555_rus
7. Platon. Fileb. – URL: <https://nsu.ru/classics/bibliotheca/plato01/fileb.htm>
8. Pro vishchu osvitu: Zakon Ukraini vid 01.07.2014 №1556 – VII (Redakciya stanom na 24.07.2020). – URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1556-18#Text>
9. Harari Y. N. Sapiens. Kratkaya istoriya chelovechestva. – М.: Sindbad, 2016. – 520 s. – URL: <https://www.netzulum.org/R/OrgR/Library/Harary/HararySapiensHistory%202016Min.pdf>
10. Yaspers K. Ideya universiteta. – URL: <http://www.gridnev.info/?p=17>
11. Benner D. Bildung und Kompetenz: Studien zur Bildungstheorie, systematischen Didaktik und Bildungsforschung. – Schöningh, 2012. – 213 S.
12. Benner D. Bildung und Religion : nur einem bildsamen Wesen kann ein Gott sich offenbaren. – Schöningh, 2014. – 150S.
13. Mietzner, Ulrike [Hrsg.]; Tenorth, Heinz-Elmar [Hrsg.]; Welter, Nicole [Hrsg.] Pädagogische Anthropologie – Mechanismus einer Praxis Weinheim u.a.: Beltz 2007, 255 S. – (Zeitschrift für Pädagogik, Beiheft; 52). – URL: https://www.pedocs.de/volltexte/2013/7833/pdf/ZfPaed_Beiheft_52_komplett.pdf

Надійшла до редколегії 21.08.20

В. Ю. Омельченко

Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина

ФИЛОСОФИЯ ОБРАЗОВАНИЯ: СТРАТЕГИЯ МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОГО СИНТЕЗА

Репрезентировано и осмыслено образовательную концепцию ЮНЕСКО. Установлено, что образование является соединением мировоззренческих подходов и инновационных технологий. Образование – это о междисциплинарном синтезе. Образование должно принести результат, пользу, это "общее благо" (bonum commune). Сосредоточено внимание на концепции "обучения на протяжении всей жизни" (lifelong learning). Обосновано, что образование является следствием эффективной государственной политики и составляющей гуманитарной безопасности государства.

Ключевые слова: философия образования, "общество–государство–рынок", образовательная стратегия, "обучение на протяжении всей жизни", знания, навыки, компетенции.

Viktoria Yurivna Omelchenko

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

EDUCATION PHILOSOPHY: A STRATEGY FOR INTERDISCIPLINARY SYNTHESIS

The purpose of the article is to understand UNESCO's educational concept. It is established that education is a combination of worldview and innovative technologies. Education is about interdisciplinary synthesis. Education should bring results, benefits, a "common good" (bonum commune). The focus is on the concept of "lifelong learning". It is substantiated that education is a consequence of effective state policy and a component of the humanitarian security of the state. The concept of education, according to UNESCO declarations and reports, is, after all, a complex view of education as a tool for changing the world. Education is a "humane" weapon in ensuring quality transformations in the world. The function of the new model of education is to educate a humane person who is responsible for himself and the environment, a person who is socially responsible and a person who knows not only his rights but also his responsibilities. In this publication, we substantiate the position that the humanities cycle provides a culture of thinking in general, accompanied by the acquisition of critical and analytical thinking, the education of aesthetic taste, which is important for the formation of a harmonious personality. The modern concept of education tries to reconcile and combine a triad of such concepts as: "society-state-market". The criterion of knowledge is not the truth, but the benefit they bring. Theory should teach and open new opportunities for us. Today, education is a strategic priority for development and is seen as one of the key aspects of human progress, along with the social and economic aspects of such development. Knowledge has an expiration date. In order to be competitive, you need to learn throughout your life. Education is a common good (bonum commune) on the scale of social significance. Thus, education is not only a component of effective public policy, but also the foundation and guarantee of sound humanitarian security. The teacher is endowed with the greatest social responsibility, because it is on him that the progress of mankind depends. A teacher, a thinker, a researcher who is aware of his responsibility for the progress of civilization in the face of each student. It is established that an indicator of effective learning is the development of emotional intelligence. Interdisciplinary synthesis should determine the education of today. Education is and should be part of the futurological screenplay of human development. Our future is promising, full of accelerated development of new technologies, but at the same time, unpredictable. The reason for this unpredictability lies in the growing gap between the most developed countries and developing countries. Inequality in access to quality education is growing. Education is a public good, a necessary element of a harmonious human life, but at the same time it is not available to everyone. Accordingly, the goal of the entire intellectual world community should be the dissemination of knowledge and equal access to it. Knowledge without borders is the goal of the whole united world community. The most effective "agent" of the future is the field of education, education "works" for the future, determining the personal qualities of each person, his knowledge, skills, worldview and priorities of behavior, and accordingly – the economic and spiritual potential of civilization as a whole. Education is about the future and the present. About a person with knowledge, values, flexible skills, critical thinking that makes this world a better place.

Keywords: educational philosophy, "society-state-market", educational strategy, "lifelong learning", knowledge, skills, competencies.

УДК 170.35
DOI:10.17721/sophia.2020.15.10

К. С. Рассудіна, канд. філос. наук
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна
ORCID: 0000-0001-6704-185X
e-mail: rassudina.k@gmail.com

АКСІОЛОГІЧНІ КОНЦЕПЦІЇ КАТОЛИЦЬКИХ ФІЛОСОФІВ XX СТ.: Д. ФОН ГІЛЬДЕБРАНД І Т. ШЛІПКО

Присвячено аналізу аксіологічних теорій католицьких філософів XX ст. Д. фон Гільдебранда і Т. Шліпка. Викладено основні моменти їхніх учень, особливу увагу приділено питанням природи моральних цінностей і зв'язку ціннісної і особової сфер. Показано, що Д. фон Гільдебранд і Т. Шліпка прагнули довести правомірність і актуальність у сучасному світі положень традиційної моральної теології католицької Церкви, залучаючи для цього новітню методологію та уявлення про особу, які є нині загально визначеними.

Ключові слова: цінність, важливе, відповідь, зразок, досконалість, особа.

Історикам філософії відомі чимало мислителів, які, застосовуючи раціональні методи дослідження, намагалися довести істинність уявлень, джерелом яких була християнська віра. Знаходимо ми їх і у XX ст. Це, зокрема, М. Блондель, К. Войтила, Е. Жильсон, Ж. Лакруа, Ж. Марітен, Г. Марсель, Е. Мунье, М. Г. Недонсель, П. Теяр де Шарден та ін.

На окрему увагу заслуговують католицькі науковці, що спеціалізувалися з етики та біоетики. Один із них, німецький феноменолог Д. фон Гільдебранд (папа Пій XII назвав його доктором Церкви XX ст.) відомий українському читачеві завдяки перекладу кількох його творів; Т. Шліпка, польський біоетик, залишається, по суті, незаниманим, хоча його доробок налічує кільканадцять монографій і підручників, а до того ж безліч статей. Обидва названі вище мислителі визначалися особливою увагою до питань аксіології. Мета даного дослідження полягає, отже, у тому, щоби розкрити основи вчення про цінності Д. фон Гільдебранда і Т. Шліпка.

Категорії важливого у Д. фон Гільдебранда

Дитріх фон Гільдебранд (1889–1977) – один із тих філософів і моральних теологів, які палко захищають традиційне вчення католицької Церкви, хоча виріс він у нерелігійній родині і повернувся до католицизму уже дорослим. Був феноменологом, учнем Е. Гусерля і А. Райнаха, тривалий час викладав у Мюнхені, але 1933 р. був змушений емігрувати і, зрештою, до завершення життя працював у Сполучених Штатах. Використовуючи феноменологічну методологію, Д. фон Гільдебранд здійснив спробу філософського обґрунтування християнської етики, зокрема уявлення про абсолютний і об'єктивний характер цінностей.

Однією з найбільш характерних рис реалістичної феноменології, яку розвивав Д. фон Гільдебранд, є ґрунтовний аналіз зв'язку між емоціями і цінностями на тлі відчутної полеміки з прибічниками емотивізму. Головним моментом цього аналізу є розрізнення "трьох категорій важливості" – використовуючи цей термін, німецький філософ "припускає, що за своїм філософським значенням його відкриття перебуває на одному рівні з відкриттям Арістотеля" [3, с. 99]. Показовим твором виступає *Християнська етика* (в українському перекладі просто *Етика*), на який ми спиратимемося у нашому короткому дослідженні вчення про цінності Д. фон Гільдебранда.

Отже, Д. фон Гільдебранд розвиває свою етичну теорію, спираючись на переосмислення томізму і своєрідну концепцію цінностей. Вихідною точкою для нього служить питання мотивації моральних дій людини, тобто важливості, з огляду на яку ми стаємо небайдужими до об'єкта нашого вибору. Важливість аналізований автор розглядає як спосіб, у який щось може мати для нас значення, "викликати специфічну емоційну чи во-

льову відповідь" [4, с. 118]. Слід зауважити, що Д. фон Гільдебранд не обмежує сферу важливих предметів тими, певного ставлення до яких від нас вимагає мораль. Привабливими для нас є, наприклад, естетичні чи інтелектуальні явища, вибір чи відмова від яких може бути справою смаку, але не етики.

Як уже було зазначено, Д. фон Гільдебранд розрізняє три види важливого: суб'єктивно-задовольняюче (об'єкти, що приносять нам задоволення), об'єктивно-задовольняюче (об'єкти, які служать нашому благу) і важливе-у-собі. Тільки ця остання категорія важливості заслуговує на ім'я "цінність". Об'єктивно важливими Д. фон Гільдебранд вважає такі речі, як здоров'я чи свобода, – вони мають суттєвий зв'язок із певною особою (а тому і відносний характер), а водночас являють щось важливе для кожного. Кожен із нас дбає про своє здоров'я і свою свободу (якщо ні, то наше ставлення видається дивним), але те, що служить здоров'ю однієї людини, може зашкодити здоров'ю іншої. Те, що становить благо для мене може бути прикрістю для іншого (наприклад, якщо йдеться про стипендію, яку отримує тільки один із науковців), але не перестає бути благом. Об'єктивно-задовольняючим є те, за що ми щиро дякуємо, воно існує для нас. Цінність, натомість, ніколи не існує для чогось іншого, навіть для особи, вона наявна і тоді, коли нею ніхто не втішається, коли всі до неї байдужі. Цінними можуть бути такі різні речі, як вчинок милосердя і прекрасний захід сонця [1, с. 39].

Справжнє напруження, однак, Д. фон Гільдебранд спостерігає між суб'єктивно-задовольняючим і важливе-у-собі, між якими він нарахує декілька відмінностей. Важливість суб'єктивно-задовольняючого впливає з його зв'язку з нашою насолодою; важливість цінності не залежить від його впливу на нас. Пошук суб'єктивно-задовольняючого лише замикає нас у собі, робить егоїстами; зв'язок із цінністю звільняє нас від зосередженості на самих собі. У разі суб'єктивно-задовольняючого наше задоволення визначає важливість його джерела; цінність, натомість, викликає щастя через саме усвідомлення її важливості. Суб'єктивно-задовольняюче запрошує нас дати на нього відповідь, заколисує нас; важливе-у-собі вимагає нашої відповіді, звертаючись до волі. Відповіддю на суб'єктивно-задовольняюче стає прив'язування нас до об'єкта; відповіддю на цінність – самозречення. Суб'єктивно-задовольняюче не обов'язково є чимсь морально поганим, таким воно стає тоді, коли особа перебільшує його роль у своєму житті, коли воно визначає її вибір у моральній сфері.

Проаналізовані вище категорії важливості Д. фон Гільдебранда можна порівняти з категоричним та гіпотетичним імперативами І. Канта. Як пише Й. М. Мюлер, "феномен, який у етичній теорії Канта приблизно характеризує підпорядкування категоричній вимозі, переосмислюється Гільдебрандом у термінах підпорядку-

вання цінності, натомість систематичне місце кантівського поняття узгодження з гіпотетичними імперативами посіла відповідь на суб'єктивно-(не)задовольняюче" [4, с. 119]. Д. фон Гільдебранд описує відповідь на цінність як самоперевершення, як вихід понад власний інтерес до чогось важливого самого по собі. На думку І. Канта, утім, вимога категоричного імперативу не базується на цінності.

Один із мотивів *Етики* Д. фон Гільдебранда – що також становить паралель з мисленням І. Канта – є протидія принципам утилітаризму, передусім того, що ототожнює найвище благо і мету морального вчинку з досягненням користі. Таким чином, утилітаристи відкидають класичний поділ благ на духовне (*bonumhonestum*), приємне (*bonumdelectabile*) і корисне (*bonumutile*). Д. фон Гільдебранд вважає, що корисною може бути не мета, а тільки засіб, що до неї провадить. Метою, натомість, виявляються, або цінність – духовне благо, або суб'єктивно-задовольняюче – приємне благо. Саме тому корисне не становить четвертої категорії важливого, воно нас не мотивує і не може оцінюватися з точки зору моралі, є інструментом, який можна використати для досягнення як добра, так і зла [1, с. 67].

Ототожнення блага з користю Д. фон Гільдебранд ототожнює зі своєрідною ціннісною сліпотою. Іншою помилкою, на його думку, є редукція блага лише до об'єктів бажання. На відміну від останніх, не кожне благо ми здатні привласнити, тим більше – не вищі й найбільш істинні блага, цінності. Так виявляється об'єктивістський і абсолютистський характер аксіології Д. Гільдебранда. "Важливість-у-собі, або цінність, – пише він, – є об'єктивною в будь-якому значенні слова. Вона об'єктивна, оскільки є реальною властивістю суцього, яке ми означаємо як цінне. Суцці наділені цінністю навіть тоді, коли ми абстрагуємося від будь-якої можливої мотивації" [1, с. 85].

Визнання цінностей відносними, згідно з Д. фон Гільдебрандом, означає характеризування їх як суб'єктивних, залежних від індивідуальної чи колективної свідомості. Абсолютизація цінностей, натомість, означає ствердження їхнього трансцендентного існування. Однак німецький феноменолог аж ніяк не стверджує цілковитої незалежності цінності від людської свідомості, адже певною мірою, разом із суб'єктивно-задовольняючим, вони "репрезентують два погляди, з яких ми, люди, підходимо до реальності; не два різні типи властивостей реальних об'єктів" [3, с. 102]. Інакше кажучи, поява цінності не залежить від нашої волі чи свідомості, а втім, ми мусимо попередньо розуміти, що саме цінуємо в об'єкті.

Нехай цінність не заспокоює людських бажань, вона містить щось для них суттєве, не залишає байдужими. Цей аспект цінності Д. фон Гільдебранд передає, використовуючи термін "відповідь". Остання передбачає активну позицію суб'єкта, який виявляє спонтанність, "породжує специфічний якісний зміст, спрямований на світ" [4, с. 117]. Таким чином, філософ підкреслює інтенціональний характер відповіді, а також її відмінність від сприйняття, в якому зміст перебуває на боці об'єкта. Не можна прирівнювати відповідь на важливе з реакцією у розумінні природничих наук, адже заклик викликає її не так, як доторк змушує здригнутися.

Головною характеристикою відповіді саме на цінність є різного типу самозречення [1, с. 208]. Ми захоплюємося об'єктом завдяки його внутрішній благоді чи красі, а не тому, що він приносить нам задоволення. Як пише католицький феноменолог, "лише щодо ціннісних відповідей можна слушно зауважити, що вони об'єктивно належаться своєму об'єктові" [1, с. 211]. Утім, відпо-

відь на цінності має з відповіддю на суб'єктивно-задовольняюче важливу спільну рису. Вона охоплює нас цілком – ба навіть глибше. Таке зворушення, що правда, не змушує нас зосередитися на собі, а навпаки, звільняє від егоцентризму. Йдеться все ж таки про два різні способи ставлення до реальності.

Слід зауважити, що особливості ціннісних відповідей змушує Д. фон Гільдебранд говорити про специфічний тип свідомості, якою ми пізнаємо цінності [1, с. 225]. Ми можемо усвідомлювати існування об'єкта, але не його цінність. Для останньої дії потрібна певна настанова, яку можна порівняти з високим рівнем моральності чи, релігійною мовою, праведністю. Пізнання цінності означає благоговіння перед нею чи любов до неї. Можна помітити, що Д. фон Гільдебранд розрізняє в особі не один, а три духовні центри, які є джерелами ставлення до наділених важливістю об'єктів. Один із них – позитивний – благоговійний, смиренний, люблячий, до якого й звертається, вимагаючи відповіді, цінність. Два інші – негативні, це гордіня і хтивість, до яких спрямовується суб'єктивно-задовольняюче. Моральність прийнятого рішення залежить, зокрема, від того, чи з належного центру виходить наша відповідь: чи не благоговіємо ми перед суб'єктивно-задовольняючим? чи не прагнемо привласнити цінність?

Вчення Т. Шліпка про цінність як зразок

Тадеуш Шліпка (1918–2015) був польським священником-езуїтом, спеціалістом з філософської етики і біоетики. Навчався у Львівському університеті, 1939 р. вступив до Товариства Ісуса, пізніше вчився і викладав у Варшаві і Кракові. Т. Шліпка був автором багатьох філософських творів, зокрема підручника *Нарис загальної етики*, у якому чільне місце відвів аксіології.

Цілком очевидно, що Т. Шліпка пропонує християнський (а точніше, католицький і томістичний) погляд на етику. Його міркування виходять з уявлення про здатність особи усвідомлювати цінності завдяки наявності розуму, емоційно їх переживати і схвалювати чи ні, завдяки наявності волі. Таким чином, польський філософ протистоїть позиції І. Канта, який, на його думку, "приймає прірву, яку неможливо засипати, між світом суцхих і світом цінностей, між розумом і емоцією любові" [5, с. 208]. Він має на увазі кантівський поділ на феномени й ноумени та суб'єктивізацію нормотворчості. Т. Шліпка не погоджується з редукцією морального вчинку до підпорядкування волі категоричному імперативу без огляду на його зв'язок ані з наслідками дії, ані з цінністю. Отже, він пропонує аксіодеонтологічну теорію як найбільш відповідну до поглядів Томи Аквінського. Норми для людських дій визначає не лише обов'язок, але й переживання цінностей, які приваблюють волю [2, с. 106].

Важливо зауважити, що Т. Шліпка наголошує на об'єктивності моральних цінностей: вони перебувають в іншому регіоні буття, ніж акти переживання, які спрямовує на них особа. Цінність являє собою специфічну категорію реальності, яку людський інтелект здатен схопити, але не створити. Тут, однак, доводиться уточнити онтологічний статус цінності, адже такі чесноти, як справедливість чи мужність, можна описати у вигляді якостей людських дій, а можна – як певні моделі чи зразки, згідно з якими повинна діяти особа (кожна дія, таким чином, являє собою реалізацію "копії" такого зразка). Такий прототип, зразок чи модель має статус вже не якості, а об'єктивного суцього, реалізуючи який людина вдосконалює і саму свою людськість [5, с. 209].

Водночас Т. Шліпка відрізняє цінність-зразок від цільової причини. Метою вона є у тому сенсі, що служить моделлю для реалізації певних категорій цілей (чинячи

справедливість, ми здійснюємо модель справедливості). Цінність, отже, краще порівнювати з мірою, правилом, ідеалом для вдосконалення особи. Вона є абсолютною, адже залишається незмінною попри численні спроби наслідування [5, с. 210]. Натомість традиційне розуміння, на думку польського філософа, зводило моральний вчинок (носії цінності через наслідування зразка) до засобу (і *bonumutile*) реалізації справжнього блага, що конституєвало б його цінність. Згідно з міркуваннями Т. Шліпка, певні дії є добрими не тому, що провадять до остаточної мети, а провадять до неї, адже є добрими [2, с. 103].

Розрізнення між цінністю-зразком і реалізацією такого зразка у людській дії дозволяє стверджувати незмінний і незалежний, абсолютний, характер моральних цінностей. Зміст останніх не визначається історичними чи суспільними змінами. З іншого боку, особа реалізує цінність в міру її відкриття, а тому здатна на індивідуальну інтерпретацію, спричинену інтелектуальними особливостями, особливостями соціального положення, часу тощо. Показово, що Т. Шліпка визнає деякі положення релятивізму, а саме існування змінних цінностей. Абсолютними, на його думку, є лише ті, що "формують внутрішнє благо тих категорій моральної дії, які визначаються сутнісною структурою людини" [5, с. 215]. Прикладами реалізації таких абсолютних моральних цінностей є культ Бога, любов до ближнього, повага до батьків, справедливість, гостинність, правдомовність. Коли виникають конфлікти між цінностями, особа зобов'язана обирати саме абсолютну, а не змінну. Тут ідеться і про розрізнення дій, які є внутрішньо добрими або злими, і тими, що набувають моральну характеристику також завдяки впливу зовнішніх факторів (напр. вбивство є морально поганим актом, але стає обмежено поганим в тому разі, коли здійснюється у відповідь на агресію).

Варто згадати і про погляди Т. Шліпка на конститутивний принцип абсолютних цінностей (творцем відносних і змінних є людська свідомість). Вірний християнській традиції, науковець вважає таким самим порядком буття, який людина, з іншого боку, здатна досягнути інтелектом, а тому він погоджується із тезою, що цінності існують лише в особовій сфері – пізнаються особами і виявляються в їхніх діях, передусім, щодо інших осіб. На цій підставі Т. Шліпка стверджує, що "конститутивним принципом об'єктивних і абсолютних моральних цінностей є інтегральна і впорядкована природа людської особи" [5, с. 225]. Отже, можна говорити не тільки про томістичні, але й персоналістські джерела аксіології Т. Шліпка.

Природа людської особи з її інтегральністю та цілеспрямованою впорядкованістю виявляються підставою розміщення моральних цінностей в об'єктивній реальності. Під інтегральністю Т. Шліпка має на увазі той факт, що особа є психофізичним суцям, єдністю спроможностей і здатностей, відношень із іншими особами. Впорядкованість – це лад, що полягає у розумній природі і корелює з порядком цінностей [5, с. 226]. Польський біоетик не відкидає також християнського уявлення про вищість людини порівняно з іншими створіннями, яку забезпечує духовний елемент, раціональність, самосвідомість і свобода (саме ці властивості особи складають "Образ Божий"). Завдяки згаданим якостям особа здатна діяти від свого імені і саму себе розвивати. Метою її існування стає вдосконалення себе самої як розумного суб'єкта дії, здатного розпізнавати зразки-цінності і змінювати себе згідно з ними. А це означає здатність особи до трансценденції: "залишаючись фізичним особовим суцям, завдяки цій здатності вона стає суцям 'надфізичним', спрямова-

ним до інших ступенів досконалості, що реалізується у ній самій силою її власної дії" [5, с. 227].

У свою чергу, здатність до самовдосконалення забезпечує особі фундаментальну моральну цінність, гідність. Повноту досконалості Т. Шліпка також представляє як ідеальний зразок, оптимальну форму існування людини, згідно з якою вона може розвиватися через свої творчі акти. Реалізація нижчих – порівняно з особою – цінностей стає віхами такого шляху до досконалості. Той факт, що моральні цінності підпорядковано формуванню досконалості людської особи якраз і становить об'єктивний порядок цінності.

Представленій концепції цінностей Т. Шліпка надає такі характеристики, як теїстична, персоналістська і перфекціоністська. По-перше, вона визнає Бога підставою об'єктивного світу цінностей, по-друге, надає провідного значення благу й розвитку людської особи, по-третє, наголошує на ролі внутрішньої цілеспрямованості складових частин інтегральної природи особи у формуванні окремих моральних цінностей [5, с. 231].

Висновки

Дитріх фон Гільдебранд і Тадеуш Шліпка – оригінальні філософи, яких єднає вірність справі обґрунтування традиційного християнського вчення. Перший народився ще у XIX ст. і послуговався феноменологічною методологією, другий дожив до XXI ст. і надавав перевагу томізму, утім, висновки, яких вони доходять, по суті, ідентичні. Д. фон Гільдебранд пропонує характерну для християнського світогляду концепцію цінностей, що мають об'єктивну і абсолютну природу, але впроваджує для обґрунтування своєї позиції поділ на три категорії важливого. Т. Шліпка обстоює ті самі погляди, намагаючись уникнути телеологізму і визнаючи відносну доречність релятивізму, а також розробляє вчення про цінність як зразок, модель чи ідеал.

Обидва філософи наголошують на зв'язку ціннісної сфери з особовою. Д. фон Гільдебранд, попри ствердження абсолютного характеру цінностей, звертає увагу на суб'єктивність наших відповідей на об'єкти, що нас мотивують, відповідей, які формують нас як суб'єктів моралі, як осіб. На думку Т. Шліпка, цінність є зразком для вдосконалення особи, яка, утім, здатна невірно інтерпретувати його, а отже, припуститися помилки. Обидва філософи, залишаючись вірними теїзму християнської традиції, вшановують людську особу як свідомого й свободного суб'єкта моральних дій.

Список використаних джерел

1. Гільдебранд Д. фон. Етика : монографія / Д. фон Гільдебранд ; пер. з англ. В. Турчиновський. – Львів : Вид-во УКУ, 2002. – 445 с.
2. Biesaga T. Wkład T. Ślipki w rozwój etyki tomistycznej / T. Biesaga // Studia Philosophiae Christianae. – 1990. – № 2. – С. 101–107.
3. Cajthalm M. Von Hildebrand's Concept of Value / M. Cajthalm // Studia Neoaristotelica. – 2018. – № 15. – С. 95–130.
4. Müller J. M. Dietrich von Hildebrand / J. M. Müller // Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion : handbook / eds. T. Szanto, H. Landweer. – London-New York : Routledge, 2019. – С. 114–122.
5. Ślipko T. Zarys etyki ogólnej. : podręcznik / T. Ślipko. – Kraków : Wydawnictwo WAM, 2004. – 456 s.

References

1. Hildebrand D. von. Etika. Lviv : Vydavnytstvo UKU, 2002. 445 s.
2. Biesaga T. Wkład T. Ślipki w rozwój etyki tomistycznej // Studia Philosophiae Christianae. 1990. № 2. S. 101-107.
3. Cajthalm M. Von Hildebrand's Concept of Value // Studia Neoaristotelica. 2018. № 15. S. 95-130.
4. Müller J. M. Dietrich von Hildebrand // Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion : eds. T. Szanto, H. Landweer. London-New York : Routledge, 2019. S. 114-122.
5. Ślipko T. Zarys etyki ogólnej. Kraków : Wydawnictwo WAM, 2004. 456 s.

Е. С. Рассудина

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

**АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ КАТОЛИЧЕСКИХ ФИЛОСОФОВ XX В.:
Д. ФОН ГИЛЬДЕБРАНД И Т. ШЛИПКО**

Посвящено аксиологическим теориям католических философов XX в. Д. фон Гильдебранда и Т. Шлипко. Кратко изложены основные моменты их учений, особое внимание уделено вопросам природы моральных ценностей и связи между ценностной и личностной сферами. Показано, что Д. фон Гильдебранд и Т. Шлипко стремились доказать правомочность и актуальность в современном мире положений традиционной моральной теологии католической Церкви, применяя для этого новейшую методологию и представления о личности, которые являются ныне общепринятыми.

Ключевые слова: ценность, важность, ответ, образец, совершенство, личность.

Kateryna Serhiivna Rassudina

Taras Schevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

**AXIOLOGICAL CONCEPTS OF 20TH-CENTURY CATHOLIC PHILOSOPHERS:
D. VON HILDEBRAND AND T. ŚLIPKO**

Understanding of values and attitude towards them have always been an object of interest for religious thinkers. For many centuries, Catholic moral theology has formed and tried to justify a kind of teaching about absolute and objective values that regulate human behavior. In 20th century this task did not lose its importance for philosophers who used new methodologies and improved conceptions of personality. D. von Hildebrand and T. Ślipko were among them.

The German phenomenologist D. von Hildebrand developed an original conception of three categories of the important, which helped him explain the feature of person to be motivated to act by objects with completely different properties. He distinguishes between subjectively satisfying, objectively important and important in itself or value. At the same time, D. von Hildebrand focuses on value as a category of the important, which requires a special, regulated by morality attitude of the person. His idea of response to something important in the object shows person as a free and active subject who is responsible for his or her relations with reality.

Polish Thomist T. Ślipko sees value as a specific category of reality, which is objective, but is experienced subjectively. Value for him is a pattern according to which a person is called to improve his or her humanity. T. Ślipko distinguishes between absolute values (including moral) and relative ones, which are created by people in history and are changeable. The end of person's existence, in his opinion, is self-improvement, the development of oneself as a subject capable of recognizing values-patterns and changing oneself according to them.

Both D. von Hildebrand and T. Ślipko emphasize the connection between the value and personal spheres. Both philosophers are true to the traditional Catholic moral teaching and personalist principles. The contribution of D. von Hildebrand and T. Ślipko to axiology is important for those Catholic thinkers who are trying in practice to solve in a Christian way complex moral problems of our time.

Keywords: value, impotency, response, pattern, perfection, person.

УДК [316.728 : 394.011]

DOI:10.17721/sophia.2020.15.11

Б. Е. Носенок, асп.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ORCID: 0000-0002-3034-9217

e-mail: danynosenock@gmail.com

ИНТЕЛЕКТУАЛЬНІ СПІЛЬНОТИ ЯК ПРОСТІР КУЛЬТУРАЛЬНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

Розкрито логіку процесу становлення культуральних досліджень у позаакадемічному просторі. Досліджено інтелектуальні спільноти, дискусійні клуби та філософські кафе, значну увагу приділено також дослідженню специфіки діяльності кола "Еранос". Застосовано метод історичної реконструкції, який визначається центральним у даному дослідженні. Охарактеризовано особливості функціонування інтелектуальних спільнот, які розкриваються за допомогою ідеографічного та діахронічного методів. Підкреслено важливість мультидисциплінарної методології, яка дозволяє надати характеристику культуральних досліджень на протилежності дослідженням культурним. Використано системний метод, який виявляється необхідним при демонстрації значущості публічного простору для процесу розгортання культуральних досліджень. Визначено, що культуральні дослідження є абстрактно-теоретичними формуваннями, оскільки вони не спираються на емпіричний матеріал. З'ясовано, що культуральні дослідження характеризуються чистою теоретичною спрямованістю, а їх оформлення відбувалося інакше, ніж у англосаксонській гуманітаристиці, а однією з форм розвитку таких досліджень є, зокрема, поява нових ідей у спільнотах неакадемічної спрямованості. Доведено, що публічний простір відіграє головною роль в уможливленні діяльності різних видів інтелектуальних спільнот.

Ключові слова: культуральні дослідження, інтелектуальні спільноти, дискусійні спільноти, "Еранос", мультидисциплінарність, публічний простір, філософські кафе.

Актуальність роботи. Нові інтелектуальні віяння та тенденції формуються не лише академічними інституціями та науковцями. Дискусійні та інтелектуальні спільноти, філософські клуби як приклади простору, котрий розгортається раптово, стрибкоподібно, теж виступають осередками зародження нового знання. Публічний простір як реальна сфера безпосередньої взаємодії людей дає поштовх до розвитку культуральних досліджень. Салони, літературні кав'ярні та різноманітні закриті клуби сприяли поширенню філософських ідей, популяризації теоретичних конструкцій у галузі історії культури. "Еранос", зокрема, є одним із найвідоміших позаакадемічних осередків. Дослідження публічного простору, культури філософської дискусії, "соціабельності" та альтернатив офіційним інституціям сьогодні не втратило актуальності. Зростає увага до постаті так званого публічного інтелектуала, до впливу філософів, авторитетів на розвиток соціокультурного простору. Це приводить до визнання необхідності дослідження про-

блеми відкритості, а особливо такого її прояву, як діяльність інтелектуальних кіл.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. У ході написання статті було використано праці Ю. Габермаса, який, зокрема, звертається до дослідження таких феноменів, як публічний простір та так звана сфера відкритості. Схожих питань торкається у своїх працях Х. Арндт. Дослідниця розглядає публічний простір як сферу, де люди взаємодіють безпосередньо. Це відрізняє її погляд від позиції інших дослідників, надбання яких було використано при написанні даного тексту. Тематика статті вимагає розкриття логіки появи нових форм знання. Цей аспект було розкрито через звертання до концепції Г. Зіммеля, яка стосується поняття культури та такої її визначальної риси, як трагічність. Праця мислителя робить можливим розуміння процесу формування нових культурних форм та, відповідно, застарівання старих. Д. В. Броком підкреслюється, що сьогодні філософія та культурологія звер-

нули увагу на сферу публічності. На думку дослідника, це новий поворот у гуманітаристиці. Аналіз особливостей "сфери відкритості", розпочатий Ю. Габермасом, викликав інтерес і серед вітчизняних філософів та культурологів. Зокрема, було проведено круглий стіл щодо філософії у публічному просторі. Між тим тут також розглядалося питання стосовно академічності й популярності знання. Одна з головних проблем – роль інтелектуала у контексті сучасності. Це ж питання цікавить і французького мислителя М. Онфре. Йому належать роздуми про велич філософії та її нещастя. Е. Рудинеско також вивчає це питання. Вона намагається визначити специфіку діяльності інтелектуальних спільнот, звертаючись до біографій таких постатей, як Ж. Кангієм, Л. Алютосер, Ж.-П. Сартр та ін. Для даної статті ми обрали "Еранос" – філософський клуб, інтелектуальну дискусійну спільноту. Діяльність "Ераносу", зокрема, розглядається у роботах І. Прогофф. Про це також пише в однойменній статті М. Колеснік. "Еранос" не є єдиним позаакадемічним колом, де розвивалися культуральні дослідження. Інша форма публічного простору, яка нас цікавить, – "філософські кав'ярні". Серед дослідників особливостей "філософських кав'ярень" можна згадати: С. Кале, С.-А. Коффіне, К. Курува. Даної проблематики торкаються в тому числі М. Сімонз та Дж. Гленн, який звертається до даного феномену в цілому, намагаючись виокремити деякі загальні риси "філософських кав'ярень". Отже, форми інтелектуального життя відрізняються мінливістю. На цю відмітну ознаку звертають увагу, зокрема, Р. Коллінз та С. Хазарзінг. Прця М. Рубін допомогла виявити логіку відмінностей між культурними та культуральними дослідженнями.

Мета статті. Розкриття специфіки процесу розгортання культуральних досліджень у рамках позаакадемічних інтелектуальних та дискусійних спільнот. Особлива увага звертається на діяльність кола "Еранос" та філософських і літературних кав'ярень.

Методологія дослідження. Одним з основних методів нашого дослідження є історична реконструкція на базі письмової спадщини. Інтелектуальні спільноти представлені з позиції застосування ідеографічного та діахронічного методів. Культуральні дослідження також вимагають застосування мультидисциплінарної методології, пов'язаної із самим виникненням цього предмету вивчення. Представлення розвитку культуральних досліджень у рамках становлення публічного простору потребує також звертання до системного методу.

Виклад основного матеріалу. Культура характеризується глибинним дуалізмом. На думку німецького філософа Г. Зіммеля, трагедія культури виходить саме з вищезначеного дуалізму як її визначальної риси. Дослідник не дає чіткого визначення культури, між тим згадує досить багато її особливостей. Г. Зіммель, описуючи культуру, безперечно, перебуває в контексті "філософії життя". Зокрема, він пише: "...культура є шляхом від замкненої єдності через розкриті множинність до розкритої єдності" [2, с. 447]. Що являє собою (історичний) культурний процес за Г. Зіммеlem? Перш за все, філософ зазначає, що життя рухається від смерті до буття та навпаки – від буття до смерті. У цій же логіці мислитель перебуває, коли пише, що життя схильне до постійного породження нових форм. Коли народжуються нові форми, автоматично руйнуються форми старі, тобто колишній спосіб "оформлення" культури. З одного боку, культура є результатом "праці" стихії життя. Культура сама створює та руйнує форми – це невід'є-

мна частина її нескінченного прагнення до росту, а також мінливості як сутнісної риси культури. Цей процес підкреслює вагомість ролі "волі, розуму, індивідуальності та характеру, силі та настроям окремих душ (а також спільнот)" [2, с. 452]. Всі ці сили впливають на "оформлення" культури. Ми робимо закономірне припущення про те, що досліджувані нами інтелектуальні спільноти є виявом сил волі, розуму та індивідуальності, про які пише Г. Зіммель.

Але перед тим, як перейти безпосередньо до окреслення специфіки та ролі інтелектуальних спільнот у процесі породження нових культурних форм, необхідно з'ясувати, завдяки чому уможливується діяльність таких спільнот. Тому ми повинні звернутися до аналізу такого явища, як публічний простір. Цей об'єкт можна розглядати у логіці "кінця природи", який, однак, не означає планомірного чи плавного розвитку, де немає місця стихійності та катаклізмам. Такий "кінець природи", який ми аналізуємо тут, виходячи з концепції "філософії життя", не забезпечує, між тим, спокійного розвитку статистики. Це, зокрема, дозволяє зберігати цілісність культурного універсуму.

Ю. Габермас розширює дану проблематику та пише про сферу відкритості. Остання вимагає наявності публіки. При аналізі публіки необхідно звернутися до формули, яку власне й наводить Ю. Габермас. Дослідник пояснює сутність публіки (*le public*) через взаємодію читачів (*les lecteurs*), глядачів (*les spectateurs*) та, відповідно, слухачів (*les auditeurs*) у межах певного просторово-часового відрізка [1, с. 75]. При цьому слухачі об'єднуються через синхронність процесу слухання, читачі – через об'єкт, на якому зосереджується візуальна увага, а глядачі, які водночас виступають і у ролі слухачів, набувають цілісності через єдність локації (але це твердження справедливе лише для періоду, що передувало появі масового телебачення).

Соціологи зазвичай розмежовують публіку та аудиторію. Публіка – це деяка спільність людей, яка досягається спільністю простору. Для аудиторії ж визначальним виступає швидше час. Ю. Габермас вважає, що публіка формується у соціокультурному просторі Франції XVII ст. У даному випадку публікою виступають ті, хто є адресатами (тобто споживачами) певного культурного продукту, а також експерти та критики (тобто люди, наділені правами оцінювати культурний продукт). Коли ми досліджуємо інтелектуальні спільноти у контексті публічного простору, то звертаємо увагу саме на ситуації, коли як публіка розглядаються одночасно і споживачі, і виробники певного культурного продукту. Така ситуація – це відмітна риса діяльності інтелектуальних, а також дискусійних спільнот, літературних клубів та філософських кав'ярень. Ці спільноти спочатку існували як анклав, салони та, відповідно, кафе (політичні, літературні, філософські тощо). Подібні об'єднання були популярні у Франції, починаючи з епохи Просвітництва (XVIII ст.). Кав'ярні, де збиралися люди, що мали спільність інтересів, відвідували приватні особи. Більша частина відвідувачів – це прошарок бюргерів з академічною освітою. При цьому кав'ярні дозволяли не звертати увагу на статус, соціальну ієрархію чи соціокультурну стигматизацію відвідувачів. Ми можемо говорити про такі спроби об'єднання та розгортання публічного простору, як про перші спроби реалізації принципу рівного, демократичного обміну знаннями та ідеями. 1848 рік – час, коли відбулася французька буржуазно-демократична революція, – значно приско-

рив цей процес [14]. Що так, відтак, публіка? Це деяка формально не організована група людей, які відрізняються спільністю інтересів, що усвідомлюються ними через безпосереднє спілкування.

Доречно припустити, що структури відкритості, про які пише Ю. Габермас, послуговували стимулом до розгортання так званого публічного повороту у філософії (*public turn*). Взагалі ж "публічний поворот" характеризує ситуацію у полі соціогуманітарних наук, коли після 1968 р. почало спостерігатися зростання попиту на це знання, що розвивалося поза інституційним академічним середовищем. Під філософом у даному випадку мається на увазі не вузький спеціаліст, а інтелектуал, який проблематизує у своїх працях чи публічних висловах широке коло питань. Культуральні дослідження привносять до сфери теоретичної культурології елементи мультидисциплінарності, але між тим вони виходять саме з поля філософії. Проблематика культуральних досліджень розкривається в роботах учасників міжнародного дискусійного клубу "Еранос" [7], а також проголошується в ході зібрань інтелектуалів-відвідувачів філософських кав'ярень ("філокав'ярень"), модерну традицію яких прийнято зводити до "Кафе маяків" Марка Соте. Зазвичай тут панує атмосфера відкритості, толерантності, плюралізму та демократичних настроїв у цілому. На демократичній основі філософських кав'ярень наголошує і С.-А. Коффіне, коли характеризує популярні питання дискусій у цьому просторі, а саме:

- Чи є любов ілюзією?
- Чи потрібна суспільству мораль?
- Як примирити необхідність сумніву з упевненістю у переконаннях?
- Чи варто переосмислювати демократію?
- Що таке щастя?
- Чим є для мене Інший?
- Індивідуалізм – це реальна практика чи соціальна пастка?
- Навіщо поспішати?
- Наскільки далеко може простягатися свобода окремої людини?

Як бачимо, хоча деякі питання є важливими для суспільного життя в цілому, більшість питань все ж носить екзистенціальний характер [9, р. 40]. Постійним мотивом були теоретичні дискусії щодо проблеми демократії та анархії [11]. Своєрідність культуральних досліджень проявляється тут у тій же дифузності, яка супроводжує появу "літературизованої", "поетизованої філософії", а також "філософізованої літератури". "Публічний поворот" означає, що сфера впливу інтелектуала розширюється й на ті області, які не є його вузькою спеціалізацією [8]. Гарну метафору до цього процесу підібрав, зокрема, Дж. Гленн, назвавши подібний спільний простір місцем для вправлення у "мисленні-разом" [12].

Зазначену тему неможливо повноцінно розкрити без звертання до стилю / образу життя інтелектуала. Е. Рудинеско у культовій книзі "Філософи в обіймах бурі" описує один із найбільш плідних етапів у розвитку французької інтелектуальної думки. Це період, нахненний Другою світовою війною, Голокостом, Резистансом, а також "студентською революцією" ("ірреволюцією") 1968 р. Зокрема, "травень 1968-го", на думку дослідниці, був сповнений значним "громадсько-екзистенційним досвідом" [6, с. 7]. Розчарування у минулих "культурних формах" та ідеалах призвели до вкорінення думки про те, що "філософування" має здійснюватися й поза інституційними межами. Інтелектуа-

ли, об'єднані навколо Ж.-П. Сартра та С. де Бовуар, збиралися за адресою бульвар Сен-Жермен, 172 у славнозвісному *Café de Flore*. Мислителі не лише працювали в кафе над написанням своїх праць, але також спілкувалися з громадськими діячами, політиками, митцями письменниками, акторами та власними учнями [16]. Врешті-решт, у просторах таких кав'ярень оформлюються у цілісність інтелектуальні спільноти. Друге за популярністю кафе, де можна було, наприклад, зустріти Р. Арона, розташовувалося на площі Сен-Жермен-де-Пре, 6. Це *Les Deux Magots*. Існували й закриті кав'ярні спільноти, де були не раді небажаним гостям. Атмосфера була тут менш демократична, ніж у двох попередніх кафе. У досить буржуазному *Lipp* на бульварі Сен-Жермен, 151 можна було зустріти М. Мастоаянні чи Ф. Міттерана. Власне, прірва між дослідниками, котрі приділяють увагу предмету власних розвідок "8 годин на день", та інтелектуалами, що створюють нові приводи для розмислів, істотна. Ця прірва коріниться саме в образі життя інтелектуала, про який М. Онфре влучно пише: "Важко уявити собі, щоб Епікур був епікурейцем з 9 години до полудня, а потім з 14 години до 18, їдучи у відпустку в серпні <...> чекаючи виходу на пенсію <...> піклуючись про свої вихідні <...> Зате немає ніяких протипоказань до того, щоб Гайдеггер у... хатині в Шварцвальді, а потім і в університеті роздумував в тіні крематоріїв над забуттям буття, європейським нігілізмом, відновленням метафізики, а потім, з членським квитком нацистської партії в кишені, доносив на своїх колег..." [4]. С. Хазарізінг не дарма вважає, що одним із найбільш визначних винаходів сучасної французької культури є "інтелектуал". Інтелектуали у Франції – це не просто експерти у своїх галузях, наприклад у сфері літератури, мистецтва, релігії, філософії, культури та історії. Мова інтелектуала – універсальна. Спільнота інтелектуалів – це вогнище, з якого виходять іскри новітніх та – у результаті – найвпливовіших тенденцій. Очікується, що інтелектуал дасть відповіді на вся запитання (схожі очікування покладаються на вітчизняних публічних філософів чи на експертів-культурологів). "Цей французький інтелектуалізм також проявився у множині теорій про знання, свободу і становище людини. Послідовні покоління сучасних інтелектуалів, більшість з яких навчалася у Паризькій *École Normale Supérieure*, дискутували про сенс життя в книгах, газетних статтях, петиціях, рецензіях і журналах, у процесі вибудовування філософських систем, таких як раціоналізм, еkleктика, спиритизм, республіканізм, соціалізм, позитивізм і екзистенціалізм", – зазначає автор [13]. З іншого боку, М. Сімонз пише, що традиція філософських кав'ярень зі складними дискусіями про "високі матерії" вмирає, оскільки люди тепер ведуть тут не філософські діалоги, а швидше лише зустрічаються задля задоволення комунікативних потреб [18].

Власне, тут доречно буде згадати думку Р. Коллінза, якому належить "глобальна теорія інтелектуальних змін". Дослідник писав, що історія інтелектуальної думки постає як історія груп. Причому Р. Коллінз наголошує, що він не має на увазі нічого абстрактного, лише буквально говорить про кола близьких друзів, колег, партнерів для дискусії, спільнот, які часто мають усі характеристики соціальних рухів [10, р. 27]. Культура породжує сама себе. Вчений підкреслює, що не можна довести автономність культури та гіпотезу пояснюваності форм та змін культури з погляду лише її самої. Але така недоказовість не є приводом для редукціонізму.

Дослідник пише про культуру як про мета-соціальне утворення, яке робить можливим соціальне взагалі [10, р. 32]. Повертаючись до специфіки інтелектуальних дискусій у просторі філософської кав'ярні, доречно згадати також позицію С. Пролесва, який підкреслював, що тема присутності філософії у публічному просторі є досить звичною та актуальною у будь-який час. Проте простір кав'ярні дозволяє говорити про вихід інтелектуальної думки за межі інституцій, про можливість позаакадемічного існування інтелектуальної спільноти. Мисленнєвий запит, необхідність здобути певний досвід штовхає інтелектуалів до участі у позаакадемічних спільнотах, дискусійних клубах та проведення часу у філософських кав'ярнях [3, с. 8]. 1960–1970-ті роки перегортають саме розуміння історії, породжуючи поняття " нової культурної історії" [17], логіка чого лежить у процесі інтелектуального перевороту у полі позаінституційної публічності знання.

Між тим, чи не найвідомішим не лише французьким, але міжнародним інтелектуальним дискусійним клубом був "Еранос". Фондатором даної спільноти вважається Ольга Фрьобе-Каптейн, яка у 1933 р. організувала зустрічі провідних світових інтелектуалів у своєму будинку під Асконою у Швейцарії. Мислителі, які збиралися тут, належали до найрізноманітніших галузей знання: історія, біологія, культурологія, математика, філософія, релігієзнавство, теологія тощо. Знайшлося місце навіть для розвідок у полі езотеризму. І. Прогофф згадує про заснування "Ераносу" як про результат випадкової ідеї, реалізація якої змінила уявлення про розвиток соціогуманітарного знання: "Через деякий час виникла ідея запросити групу видатних вчених і мислителів для участі в літній зустрічі <...> Кожному гостю було запропоновано представити оригінальну доповідь в обмін на гостинність пані Фрьобе під час конференції. Вона розіслала запрошення на літо 1933 року... її запрошення прийняли такі відомі діячі, як К. Г. Юнг, Г. Циммер, Ф. Хайлер і Е. Буонаюті. На наступний рік до списку доповідачів приєднався М. Бубер, і спільна присутність К. Г. Юнга і М. Бубера зробило другу зустріч вельми значною подією" [5]. Можна зробити припущення, що розвиток досліджень саме у такому вигляді був спричинений потребою в інтелектуальному виклику, специфіка якого полягала у дифузній мультидисциплінарності, що лягла в основу власне культуральних досліджень. Серед учасників "Ераносу" можна згадати Л. Бека, М. Бубера, Ж. Дюрана, Т. фон Іксюля, А. Корбена, Х. Плеснера, Д. Т. Судзукі, Е. Шредінгера, М. Еліаде, К. Г. Юнга, Р. Отто, І. Пригожина та ін. На значній кількості зустрічей тон задавав саме К. Г. Юнг, через що "Еранос" часто хибно визначають як суто юнгіанську спільноту. На думку М. Колеснік, домінуючими у дискусіях клубу "Еранос" були все ж соціогуманітарні науки [15, р. 85].

Наукова новизна дослідження. Культуральні дослідження на території Франції являють собою абстрактно-теоретичні формування, оскільки у даному випадку констатується відсутність опори на емпіричний матеріал (як у англосаксонському варіанті культурних досліджень). Тому розвиток культуральних досліджень чистої теоретичної спрямованості відбувався інакше, ніж у англосаксонських колег французів. Одна із форм розгортання таких досліджень – це зародження нових ідей не у рамках академічного простору, але у ході дискусій у "стінах" так званих інтелектуальних спільнот. Одна з таких спільнот – славновісний клуб "Еранос". Між тим

публічний простір дозволяв інтелектуалам збиратися у "філософських кафе". Ця традиція зберігається до нашого часу, продовжуючись у журналах, які видаються такими інтелектуальними спільнотами.

Висновки. Знання існує не лише у стінах академічних інституцій. У період зламу старих та породження нових форм на перший план висуваються неформальні об'єднання інтелектуалів, які постають у вигляді інтелектуальних дискусійних спільнот, зібрань у філософських, літературних тощо кав'ярнях. Культуральні дослідження на перших порах свого становлення необхідно пов'язані з філософською думкою, оскільки постать філософа у Франції мислиться ширше, ніж у вітчизняній традиції. Тут філософ є інтелектуалом, який займається широким колом питань. Методологія та основна проблематика культуральних досліджень оформлюється саме в рамках діяльності інтелектуальних дискусійних спільнот. З них особливої уваги заслуговує "Еранос", який функціонує, починаючи з 1933 р. Особливістю "Ераносу" є, зокрема, його міжнародний характер.

Список використаних джерел

1. Габермас Ю. Структурні перетворення у сфері відкритості: дослідження категорії громадянське суспільство / Ю. Габермас ; пер. з нім. А. Онішка. – Львів : Літопис, 2000. – 319 с.
2. Зиммель Г. Понятіе и трагедия культуры / Г. Зиммель // Избранное. Т. 1. Философия культуры. – М. : Юрист, 1996. – С. 445–474.
3. Філософія у публічному просторі: Між академічністю й популярністю. Круглий стіл "Філософської думки" // Філософська думка. – 2017. – № 1. – С. 6–27.
4. Онфре М. Несчастья (и величие) философии / М. Онфре ; пер. с фр. Д. Кралечкина. – URL: https://scepis.net/library/id_1429.html (дата звернення 01.01.2019).
5. Прогофф И. Идея Эраноса / И. Прогофф // Религия и Здоровье. – 1966. – Т. 5. – № 4. – С. 307–313.
6. Рудинеско Е. Философи в обіймах бупі / Е. Рудинеско ; пер. з фр. О. А. Юдіна. – К. : Наука-Центр, 2007. – 208 с.
7. Сайт фонду "Еранос". – URL: <http://www.eranofoundation.org/> (дата звернення 25.12.2018).
8. Brock D.W. The Public Turn in Philosophy. Report from the Center for Philosophy & Public Policy / D.W. Brock ; University of Maryland. – 1987. – V. 7. – № 1. – URL: <https://journals.gmu.edu/PPPQ/article/view/1023/786> (дата звернення 01.01.2019).
9. Coffinet S.-A. Le "Café Philo" ou la Pratique du Débat à Visée Démocratique et Philosophique / S.-A. Coffinet // Journal de l'Alpha. – 2014. – № 195. – P. 39–50.
10. Collins R. The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change/ R. Collins. The Belknap Press of Harvard University Press. – Cambridge, Massachusetts, and London, England, 2002. – 1121 p.
11. Courouve C. Démocratie et Anarchie dans les "Cafés de Philosophie" / C. Courouve // Esprit. Comprendre le Monde qui Vient. – 1998. – P. 200–204. – URL: <https://esprit.presse.fr/article/courouve-claude/democratie-et-anarchie-dans-les-cafes-de-philosophie-9816> (дата звернення 01.01.2019).
12. Glenn J. Steeped in Thought: The Philosophy Cafe Movement / J. Glenn. – URL: <http://dalamar.fastmail.net/SteepedInThought.html> (дата звернення 01.01.2019).
13. Hazareesingh S. The Decline of the French Intellectual / S. Hazareesingh. – 2015. – URL: <https://www.politico.eu/article/decline-of-french-intellectual-culture-literature-art-philosophy-history/> (дата звернення 25.12.2018).
14. Kale S. French Salons. High Society and Political Sociability from the Old Regime to the Revolution of 1848 / S. Kale. – Baltimore-Londres, The Johns Hopkins University Press, 2004. – 308 p.
15. Kolesnik M.A. Imaginary World as A Subject of "Eranos" Intellectual Group's Research in the 30–80s of the XX Century / M. A. Kolesnik // Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences 1 – (2016). – P. 79–90.
16. Philosophy on Second Life (from 24 August 2012). – URL: <http://www.philosophyforlife.org/pow-philosophy-on-second-life/> (дата звернення 01.01.2019).
17. Rubin M. Cultural history I: What's in a Name? / M. Rubin. – URL: http://www.history.ac.uk/makinghistory/resources/articles/cultural_history.html (дата звернення 25.12.2018).
18. Simons M. Thought For Food: Cafes Offer Philosophy In France / M. Simons // The New York Times. – 1998. – URL: <https://www.nytimes.com/1998/05/02/arts/thought-for-food-cafes-offer-philosophy-in-france.html?pagewanted=all> (дата звернення 01.01.2019).

References

1. Habermas, Y. (2000). Structural Transformation in the Sphere of Openness: Civil Society Category Research. Lviv, Litopys [In Ukrainian].
2. Simmel, G. (1996). The Concept and Tragedy of Culture. Moscow, Yurist [In Russian].
3. Philosophy in public space: Between the Academicism and popularity. Round-table discussion of the "Filosofs'ka dumka" (2017). *Filosofs'ka dumka*, 1, 6–27 [In Ukrainian].
4. Onfre, M. Misfortune (and Greatness) of Philosophy. Retrieved from https://scepis.net/library/id_1429.html [In Russian].
5. Proff, I. (1966). Idea of Eranos. *Religion and Health*, 5, 4, 307–313 [In Russian].
6. Rudinesko, E. (2007). Philosophers in the Arms of the Storm. Kiev, Nauka-Centr [In Ukrainian].
7. The site of the "Eranos" Foundation. Retrieved from <http://www.eranofoundation.org/> [In Italian].
8. Brock, D. W. (1987). The Public Turn in Philosophy. Report from the Center for Philosophy & Public Policy. University of Maryland, 7, 1. Retrieved from <https://journals.gmu.edu/PPPQ/article/view/1023/786> [In English].
9. Coffinet, S.-A. (2014). The "Philosophical Café" or the Practice of Debate with Democratic and Philosophical Regard. *Journal of the Alpha*, 195, 39–50 [In French].
10. Collins, R. (2002). *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*. The Belknap Press of Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts, and London, England [In English].
11. Courouve, C. (1998). Democracy and Anarchy in the "Philosophical Cafes". *Esprit*. Understanding the World that Comes, 200–204. Retrieved from <https://esprit.presse.fr/article/courouve-claude/democracy-and-anarchy-in-the-cafes-of-philosophy-9816> [In French].
12. Glenn, J. Steeped in Thought: The Philosophy Cafe Movement. Retrieved from <http://dalamar.fastmail.net/SteepedInThought.html> [In English].
13. Hazareesingh, S. (2015). The Decline of the French Intellectual. Retrieved from <https://www.politico.eu/article/decline-of-french-intellectual-culture-literature-art-philosophy-history/> [In English].
14. Kale, S. (2004). *French Salons. High Society and Political Sociability from the Old Regime to the Revolution of 1848*. Baltimore-London, Johns Hopkins University Press [In English].
15. Kolesnik, M. A. (2016). Imaginary World as A Subject of "Eranos" Intellectual Group's Research in the 30–80s of the XX Century. *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences* 1, 79–90 [In English].
16. Philosophy on Second Life (from 24 August 2012). Retrieved from <http://www.philosophyforlife.org/pow-philosophy-on-second-life/> [In English].
17. Rubin, M. Cultural history I: what's in a name? Retrieved from http://www.history.ac.uk/makinghistory/resources/articles/cultural_history.html [In English].
18. Simons, M. (1998). Thought For Food: Cafes Offer Philosophy In France. *The New York Times*. Retrieved from <https://www.nytimes.com/1998/05/02/arts/thought-for-food-cafes-offer-philosophy-in-france.html?pagewanted=all> [In English].

Надійшла до редколегії 25.08.20

Б. Э. Носенок

Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ СООБЩЕСТВА КАК ПРОСТРАНСТВО КУЛЬТУРАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Раскрыто логику процесса становления культуральных исследований в пространстве вне академических институций. Исследовано интеллектуальные сообщества, дискуссионные клубы и философские кафе, значительное внимание уделяется также исследованию специфики деятельности круга "Эранос". Применен метод исторической реконструкции, который определяется как центральный в данном исследовании. Охарактеризованы особенности функционирования интеллектуальных сообществ, которые раскрываются с помощью идеографического и диахронического методов. Подчеркнута важность мультидисциплинарной методологии, которая позволяет представить характеристику культуральных исследований в противовес исследованиям культурным. Использован системный метод, который оказывается необходимым в демонстрации значимости публичного пространства для процесса развертывания культуральных исследований. Определено, что культуральные исследования являются абстрактно-теоретическими формированиями, поскольку они не опираются на эмпирический материал (в отличие от англосаксонского варианта культурных исследований). Установлено, что развитие культуральных исследований чистой теоретической направленности происходило иначе, чем в англосаксонской гуманитаристике, а одной из форм развертывания таких исследований было зарождение новых идей в рамках неакадемических интеллектуальных сообществ. Доказано, что публичное пространство сыграло главную роль в деятельности дискуссионных клубов.

Ключевые слова: культуральные исследования, интеллектуальные сообщества, дискуссионные сообщества, "Эранос", мультидисциплинарность, публичное пространство, философские кафе.

Bohdana Eduardivna Nosenok

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

INTELLECTUAL COMMUNITIES AS A SPACE OF CULTURE-BASED STUDIES

The aim of the paper is to reveal the specifics of the culture-based studies development process in the space of non-academic intellectual and discussion communities, namely, the "Eranos" and different philosophical cafes.

The research methodology. One of the main research methods is historical reconstruction. Intellectual communities are presented from the perspective of applying ideographic and diachronic methods. Culture-based studies require the use of a multidisciplinary methodology, and the presentation of the development of culture-based studies in the framework of the formation of public space requires an appeal to the system method.

Results. Knowledge exists not only within the walls of academic institutions. In the period of breaking of the old and the birth of new forms, the informal unions of intellectuals. There are different types of intellectual and discussion communities, gatherings in philosophical, literary cafes, are put on the forefront. Culture-based studies, at the very beginning of its formation, are associated with philosophical thought, since the figure of a philosopher in France is conceived wider than in the Ukrainian tradition. There the philosopher provides the intellectual activity, exploring a wide range of items. The methodology and the main issues of culture-based studies are formalized within the framework of the activity of intellectual discussion communities. Of these, "Eranos", which has been functioning since 1933 year, deserves special attention. The specificity of "Eranos" is, in particular, its international character.

The novelty. Culture-based studies on the territory of France are abstract-theoretical formations since in this case it is stated that there is no reliance on empirical material (as in the Anglo-Saxon variant of cultural studies). Consequently, the development of cultural studies of pure theoretical orientation occurred differently than that of the Anglo-Saxon French colleagues. One of the forms of deployment of such studies is the emergence of new ideas not within the academic space, but during discussions inside the intellectual clubs. One of these communities is the famous "Eranos" club. Meanwhile, the public space also allowed intellectuals to gather in "philosophical cafes". This tradition continues to this day, especially in the activities of journals published by such intellectual communities.

The practical significance. The results of the study can be used in the construction of educational programs in the field of cultural studies, cultural history, Ukrainian culture.

Keywords: culture-based studies, intellectual communities, discussion communities, multidisciplinary, "Eranos", public space, philosophical cafes.

УДК 1+2:21/29+7
DOI:10.17721/sophia.2020.15.12

Н. В. Ярмолицька, канд. філос. наук, наук. співроб.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна
ORCID: 0000-0002-1922-3496
e-mail: natashav63@ukr.net,
М. М. Москальчук, канд. філос. наук, мол. наук. співроб.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна
ORCID: 0000-0002-3621-7282
e-mail: marishamos14@gmail.com

СОЦІАЛІСТИЧНИЙ ГУМАНІЗМ І РЕАЛІСТИЧНІ ТЕНДЕНЦІЇ В МИСТЕЦТВІ У НАУКОВІЙ СПАДЩИНІ ВОЛОДИМИРА АНТОНЕНКА

Розглядаються ідеї українського філософа радянського періоду В. Антоненка та аналізується вплив тогочасної ідеології на становлення наукового світогляду вченого. Проведено теоретичну реконструкцію поглядів В. Антоненка на соціалістичний гуманізм, який визначається як вища форма гуманізму й протиставляється антигуманістичній суті християнського гуманізму. Проаналізовано погляди В. Антоненка на мистецтво соціалістичного реалізму, яке він визнає вищим етапом у розвитку прогресивного світового мистецтва, і яке подається як відображення справжнього гуманізму. Розглянуто дослідження вченим виникнення мистецтва на основі вивчення найкращих досягнень його представників, які у своїх творах висвітлювали різні етапи розвитку гуманізму, суспільний і культурний рух. Простежено дослідження В. Антоненком гуманістичних ідей передових діячів епохи Відродження; гуманістичних ідей соціалістів-утопістів; розвиток українського та російського мистецтва в період корінних руйнувань старих традицій і впливу релігійної ідеології на їхнє формування та становлення нового погляду на мистецтво, як найвище породження людського генія, в якому втілені принципи реалізму.

Ключові слова: В. Антоненко, гуманізм, соціалістичний гуманізм, християнський гуманізм, соціалістичний реалізм, соціалістичне мистецтво.

Постановка проблеми. Філософська спадщина минулого є важливим елементом інтелектуальної історії людства. Сьогодні неможливо продовжувати дослідження, не переосмисливши надбань вчених попередніх поколінь, які, працюючи в межах ортодоксальних марксистсько-ленінських принципів, намагалися віднайти власні концепції та ідеї, уникаючи численні тоталітарні упередження й створюючи нову атмосферу фундаментальних наукових досліджень в галузі теорії та методології наукового пізнання, проблем філософської антропології, логіки, підіймали питання соціально-культурної природи пізнавальної діяльності, розгортали ґрунтовні дослідження в галузі теорії та історії естетики та ін. В цей період поступово починає формуватись філософська культура як дослідницька галузь, і такому поступальному розвитку більшості наук не змогла завдати навіть ідеологічна цензура, під пильним наглядом якої в радянські часи доводилось працювати вченим. Останнім часом можна помітити відновлення наукового інтересу до радянської філософської спадщини, яка потребує принципового перегляду і неупередженого дослідження, адже є важливим періодом в історії розвитку філософської думки.

Аналіз досліджень і публікацій. Історія виникнення, формування та розвиток гуманізму – це тема, яка завжди приваблювала науковців. Її дослідженню присвятили свої праці сучасні українські вчені: М. Попович, В. Пазенок, В. Лях, О. Соболев, К. Райда, Т. Пархоменко та ін.; гуманістичні та реформаційні ідеї на Україні, ідеї гуманізму в праві, проблеми толерантності та гуманізму досліджували В. Нічик, В. Литвинов, Я. Стратій, В. Андрушко, О. Грищук, В. Копейчиков, М. Кашуба та ін. Питанням розвитку гуманізму і соціалізму присвятили свої наукові розвідки такі російські вчені, як В. Волжин, М. Петросян, Г. Фомін та ін.; гуманізм у системі освіти досліджували З. Нігматов, Р. Сафін, О. Соловйов, Л. Васильєва, О. Кириллова; гуманізм і гуманістичний світогляд вивчали Н. Субботіна, В. Гінзбург, В. Кувакін, А. Гусейнов, О. Круглов, В. Межуєв та ін. Сучасні дослідження проблем соціалістичного гуманізму відбувались переважно в контексті хронологічного відтворення розвитку філософських та суспільно-політичних досліджень радянського періоду і представлені в працях таких вітчизняних вчених, як Є. Андрос, П. Йолон, В. Лісовий, І. Огородник,

С. Пролеєв, П. Кралюк, В. Табачковський, М. Ткачук, В. Горпинюк та ін., а різні аспекти розвитку радянського релігієзнавства та атеїзму досліджувались О. Кисельовим, О. Колодним, Б. Лобовиком, О. Паничем, М. Шахнович, Т. Чумаковим та ін. Зазначимо, що наукова спадщина В. Антоненка, а саме розуміння вченим проблем соціалістичного гуманізму, мистецтва та релігії не стали предметом окремого дослідження. У зв'язку із цим основною метою статті є висвітлення ключових ідей стосовно сутності соціалістичного та християнського гуманізму, мистецтва та релігії в науковому доробку В. Антоненка з означенням внеску вченого до наукового філософського надбання.

Виклад основного матеріалу. Володимир Григорович Антоненко (1924–2009), доктор філософських наук, професор, був завідувачем кафедри наукового комунізму (1972–1989) Київського державного університету. Основний напрям його наукової діяльності – проблеми духовної культури, духовного життя суспільства, питання естетики, релігієзнавства, мистецтвознавства, політології. В. Антоненко поєднував наукову та викладацьку діяльність, про це свідчить велика кількість його наукових праць, серед яких: "Роль передового світогляду в творчості письменників" (1961), "Світогляд і художня творчість" (1966), "Мистецтво. Релігія. Дійсність" (1973), "Атеїзм і культурний прогрес" (1977) (у співавт.), "Українська політологія: витоки та еволюція" (1995) (у співавт.) та багато інших.

Ранній період творчості В. Антоненка припав на період, коли радянськими вченими досліджувались питання теорії та історії атеїзму, історії релігії, критика релігійної ідеології тощо. Наукова література носила переважно ідеологічний характер, а перед вченими ставилося завдання висвітлювати переваги соціалістичного устрою, критикувати західну буржуазну філософію, соціологію, дослідження новітніх форм ідеалізму та ін. Ці настанови були спрямовані на підвищення ідеологічної роботи, на вдосконалення атеїстичного виховання трудящих і підтверджувались програмними документами Комуністичної партії, в яких були чітко прописані шляхи формування наукового матеріалістичного світогляду для подолання релігійних пережитків трудящих мас. Вважалося, що такі заходи виховують у радянської людини матеріалістичний і атеїстичний світогляд, формують духовний світ нової людини, яка відки-

дає всі уявлення про надприродні сили і керується виключно науковим світоглядом. Втім, насправді виглядало все зовсім інакше. "У роки побудови соціалізму переважала пропаганда жорстких форм поведінки, які вважалися необхідними для прояву класової принциповості й вимогливості, а такі соціальні почуття, як доброта, милосердя, співчуття, визнавалися проявом "політичного лібералізму". Протиріччя між гуманістичними цілями та ідеалами соціалізму призвело до зникнення певних гуманістичних цінностей у суспільстві, тільки в кінці 80-х – на початку 90-х рр. ХХ ст. відбуваються гуманістичні зміни, поступово створюється нова атмосфера для радянської філософії, з'являється нова генерація філософів, які проводять свої дослідження в різних галузях науки. Різна інтерпретація досліджуваних проблем і різне їх тлумачення сприяли протистоянню філософському догматизму, який насаджувався ідеологічним керівництвом довгі роки [4, с. 50].

Простежити розвиток наукових пошуків В. Антоненка можна, проаналізувавши одну з ранніх праць вченого "Соціалістичний гуманізм і християнська любов до ближнього" (1961), в якій вже з самого початку показана антигуманістична суть християнської проповіді "любов до ближнього", і якій вчений протиставляє принципи соціалістичного гуманізму як вищої форми гуманізму, а соціалістичну дійсність замальовує як практичне втілення справжніх гуманістичних ідей. В. Антоненко критикує спроби представників релігійних організацій зближити християнство і соціалізм. На його думку, християнський гуманізм і гуманізм соціалістичний здебільшого йдуть по лінії довільного ототожнення, тому активність пропагування ідей їхньої близькості є неприпустимою. З перемогою соціалізму, зазначає вчений, ідеї гуманізму стали пануючими в суспільстві, вони стали зрозумілими і близькими більшості людей, адже гуманізм, – це "ідеї і принципи, в яких виражаються повага до людини і її гідності, піклування про поліпшення життя людей, вдосконалення їх моральних якостей, забезпечення умов для всебічного розвитку особи" [1, с. 4]. Також В. Антоненко критикує спроби богословів ототожнити християнську проповідь "любові до ближнього" із соціалістичним гуманізмом, пояснивши, що в цій проповіді не може бути нічого спільного з дійсним гуманізмом. Проповідники християнської релігії вважають, що головним її внеском у скарбницю людської моралі є проповідь всезагальної любові, яка включає любов до своїх ворогів, ідеї всепрощення. Вони показують християнство як релігію любові, яка сприяє встановленню дійсно людських відносин в суспільстві [1, с. 7]. Однак, зазначає В. Антоненко, ще прогресивні діячі минулого намагались у революційному дусі тлумачити деякі положення християнської релігії, тоді як сучасні представники церкви прагнуть до встановлення точок зіткнення між християнством і комунізмом, вони намагаються протиставити етичне вчення християнства і наукового комунізму, посилаючись на раннє християнство в його "чистому", "неперекрученому" вигляді. Раннє християнство, підкреслює В. Антоненко, під яким звично розуміється віровчення, і яке викладене в Новому завіті, за своєю суттю протилежне комуністичному вченню, а також соціалістичному та марксистському гуманізму [1, с. 9].

В. Антоненко досить детально, хоча й дещо заангажовано, в ідеологічному плані, досліджує історію виникнення християнства, аналізує ранні християнські твори, такі як "Апокаліпсис" Іоана та ін. Він робить висновок, що з самого виникнення християнства в ньому не було єдності, адже воно виникло як релігія рабів і вільновідпущених, безправних і бідняків. У ранній період свого існування християнство являло собою ідеологію пасив-

ного засудження "грішного світу" і сподівання на божественну допомогу. Виникненню ідеї про божественну допомогу сприяли численні повстання рабів і підкорених народів Римом, які завдавали відчутних ударів рабовласницькому суспільству, але завжди терпіли поразки тому, що були стихійними, неорганізованими і в них була відсутня чітка політична програма. Песимізм пригнобленого народу і став поживним ґрунтом для зародження християнської релігії з вірою в божественного спасителя. Втім, надія на божественну допомогу, зазначає В. Антоненко, це лише ілюзорна, нездійсненна мрія. В ранньому християнстві не проповідувалась справжня рівність людей, а проповідувана в ньому рівність – це не соціальна рівність людей у суспільстві, а рівність всіх людей "во Христі". Тільки в деяких проповідях, вважає В. Антоненко, можна знайти реальну рівність людей, "наприклад в ересі карпократіян (II ст.), одним із засновників якої був Єліфан, син Карпократ, проповідувалась необхідність введення спільності майна і рівності всіх людей. У творі "Про справедливість" Єліфан писав, що саме у спільності і рівності є божа справедливість. Нерівність, на його думку, виникла як результат встановлення людських законів. Саме через ці закони "моє" і "твое" замінили природну спільність" [1, с. 12]. Із поступовим зміцненням християнської церкви все більше витравлюються демократичні елементи, основними стають ідеї примирення з існуючими порядками, підкорення властям, ідеї "любові до ближнього", ідеї всепрощення і непротивлення злу насильством. Згодом такі проповіді, як любов до людини, милосердя і прощення, любов не тільки до своїх рідних і близьких, а й до ворогів, знайшли своє відображення в євангеліях. Однак, зазначає В. Антоненко, така проповідь, наприклад, як "любов до ближнього", не є провідною в євангеліях, а головне – вона сама по собі не є гуманною. Адже справжній гуманізм передбачає захист тих, хто зазнає несправедливості, боротьбу зі злом і активне обстоювання людських прав [1, с. 15–16]. В. Антоненко робить висновок, що християнство не тільки не давало ніякої позитивної соціальної програми, а й своєю проповіддю загальної любові, в умовах експлуататорського ладу, воно лише виправдовувало існуюче становище. Тому говорити про гуманізм християнського вчення і, зокрема, його проповіді "любові до ближнього" не доводиться, а всі соціальні принципи християнства не можна назвати гуманізмом [1, с. 21].

З наведеного стає зрозумілою позиція В. Антоненка стосовно християнського гуманізму, який він критикує, показує цілковиту його неспроможність і протиставляє соціалістичному гуманізму, який змальовує як вищу форму гуманізму. Такі свої погляди він підтверджує, основою чого на ідеях прогресивних мислителів минулого, твори яких пронизані щирим піклуванням про вдосконалення суспільного життя, знищення суспільного зла, забезпечення свободи розвитку особи і т.п. І хоча В. Антоненко визнає, що гуманістичні ідеї мислителів минулого інколи мали елементи релігійності, проте вважає, що вони були спрямовані проти тієї ідеології, яка пропагувалася християнською церквою. Тільки з виникненням марксизму, який став дійсним революційним переворотом у галузі філософії, гуманістичні ідеї досягли якісно нового, вищого ступеня свого розвитку [1, с. 30–32].

Цікавий момент у дослідженнях В. Антоненка полягає в тому, що він не голосливо, а досить детально вивчає гуманізм, досліджує етапи його розвитку. Характеризуючи гуманізм як суспільний і культурний рух, вчений зазначає, що виник він ще в XIV ст. в Італії, "потім поширився в багатьох країнах Західної Європи. Гуманістами називали себе багато передових діячів

епохи Відродження, тобто періоду зародження буржуазії, формування західноєвропейських націй. Цей період за своїм соціально-економічним змістом був перехідним від феодалізму до капіталізму. На цей період припадає багато географічних відкриттів, досягнень у галузі техніки, починають застосовуватись вдосконалені домни, водяні і вітряні двигуни та ін., удосконалюється будівельна і суднобудівна техніка" [1, с. 42–43]. У цей час починає загострюватись класова боротьба у феодальному суспільстві, масові рухи селянства, ремісників і рух буржуазії, часом починають переплітатись між собою. У таких складних ідейних переплетіннях, зазначає В. Антоненко, в епоху Відродження пробивали собі дорогу матеріалістичні та атеїстичні ідеї, в яких головна увага мислителів зосереджувалась на людській особі.

Як і більшість радянських науковців, В. Антоненко при дослідженні поставленої проблеми робить детальний історичний екскурс. Так, продовжуючи досліджувати тему гуманізму, він досить детально вивчає реалістичні тенденції в мистецтві. Свій екскурс вчений починає з витоків античного мистецтва, відмітивши, що найвищий розквіт його проявився в період так званої класики, чимало найкращих художніх творів було створено в елліністичний період, "в класичний період зароджується матеріалістична філософія, робляться відкриття в галузі природознавства, з'являються зачатки історичної науки. Найбільшого розвитку досягає поезія. Найвеличніші досягнення в галузі образотворчого мистецтва, особливо скульптури, були можливі тому, що давньогрецьке мистецтво стояло на міцній основі реалізму, спиралось на вивчення самої дійсності. Мистецтво Давньої Греції відображало і релігійні уявлення людей того часу. Ці релігійні уявлення ще не були системою строго встановлених догм і положень, якою була, наприклад, християнська релігія в епоху середньовіччя" [2, с. 21]. Однак, запевняє В. Антоненко, давньогрецьке мистецтво досягло досконалості не завдяки релігійним переконанням давніх греків, а завдяки прагненню до правдивої передачі реального світу та глибокому знанню головного предмета свого зображення – людини. Міфологія, з якої давньогрецькі майстри черпали мотиви своїх творів, ще не була в повному сенсі релігією, та й світ ще не ділився на видимий – матеріальний і невидимий – надприродний, а боги показувались в образі реальних людей, тільки більш могутнішими, але з людськими якостями. Саме це, вважає В. Антоненко, і сприяло розвитку реалістичних тенденцій в мистецтві [2, с. 24]. Втім, яскравим прикладом гуманізму стала епоха Відродження. Для гуманістів цієї епохи, зазначає вчений, була характерною віра в людину, в її силу і красу, проголошення права людини на всебічний розвиток. "Гідність людини визначалась не її соціальним походженням, а її особистими якостями. Такі погляди пропагували Леонардо да Вінчі, Петрарка, Боккаччо, Рабле та ін." [1, с. 45]. Основною темою іншого великого представника мистецтва італійського Відродження – Мікеланджело була прекрасна людина в повному розвитку своїх фізичних і духовних якостей. Він мріяв про вільну людину, протестував проти гніту й рабства, ненавидів тиранів як світських, так і духовних. Мікеланджело гостро відчував розбіжності своїх ідеалів із дійсністю, невідповідність власного становища і своїх глибинних душевних поривів і переконань. У його творах звучить палка любов до людей, віра у їхні великі творчі можливості [3, с. 70–72]. Таким чином, ідеологія гуманізму, що була спрямована проти середньовічної схоластики і під значним впливом якої розвивалося мистецтво доби Відродження, об'єктивно відповідала інтересам усього суспільства. Втім, зазначає В. Антоненко, гуманізм передо-

вих мислителів і представників мистецтва епохи Відродження був досить обмеженим і внутрішньо суперечливим, більшість з його представників були далекими від народу. І хоча такі видатні представники мистецтва епохи Відродження, як Рафаель, Тиціан, Гольбейн, Дюрер, Веронезе та ін., виражали передові ідеї гуманізму, характеристика їхньої творчості найкраще підтверджує беззаперечну істину, що саме розрив із середньовічним релігійним світоглядом, з його проповіддю відречення від земного життя, суперечить самій природі мистецтва та послужило поштовхом до найбільшого розквіту мистецтва в період Ренесансу [2, с. 34].

Ідеї гуманізму, зазначає В. Антоненко, знайшли свій подальший розвиток у творах ідейних попередників французької революції XVIII ст. Вольтера, Руссо, Дідро, Гельвеція, Гольбаха та ін. І хоча вони були ідеологами буржуазії, яка боролася за владу з класом феодалів, у своїх творах вони відображали інтереси і прагнення широких мас, тобто виступали як представники "третього стану" [1, с. 47]. Вони проповідували ідеї рівності всіх людей від народження, наголошуючи, що свобода є природним правом кожної людини, вони мріяли про створення суспільства, в якому пануватимуть справедливість і рівноправ'я. Але суспільство, яке вимальовувалось у їхній уяві, зазначає В. Антоненко, було лише буржуазним суспільством. Втім, не можна сказати, "що гуманізм французьких просвітителів XVIII ст. був зовсім безплідний. Філософсько-етичні ідеї просвітителів спрямовувались проти кріпацтва і станових привілеїв. Ці ідеї знайшли своє відображення в боротьбі за ліквідацію феодалізму, за звільнення кріпаків від особистої залежності. Оскільки знищення феодалізму було прогресивним історичним явищем, то і гуманізм просвітителів відіграв свою позитивну роль у розвитку гуманістичних ідей" [1, с. 48].

Продовжуючи свої дослідження, В. Антоненко простежує розвиток гуманістичних ідей соціалістів-утопістів XIX ст., які викривали пороки буржуазного ладу, який прийшов на зміну феодальному, засуджували пригноблення трудящих зростаючим капіталізмом і висловлювали протест проти цього гноблення. В. Антоненко вважає, що саме представники утопічного соціалізму – Сен-Сімон, Фур'є та Роберт Оуен – були попередниками наукового соціалізму, адже вони з позицій гуманізму піддавали гострій критиці капіталістичний лад, викривали його суперечності й пороки [1, с. 49–50]. Соціалісти-утопісти розуміли помилковість положень французьких просвітителів XVIII ст., які вірили у справедливий суспільний лад, у торжество свободи, рівності та демократії. Однак, зазначає В. Антоненко, вони не змогли піднятися до матеріалістичного розуміння історичного розвитку, до розуміння визначальної ролі умов матеріального життя суспільства в ньому. Вони мріяли про перебудову суспільства без революційної боротьби, закликали розділити багатства буржуазії з бідними, однак це все закінчилось невдачею й лишилось добрим побажанням [1, с. 50]. Набагато далі, зауважує В. Антоненко, у своїх гуманістично-етичних ідеях пішли російські революційні демократи. Такі представники революційно-демократичної думки, як В. Белінський, О. Герцен, М. Чернишевський, М. Добролюбов, Д. Писарев, тісно пов'язали гуманістичні ідеї та перебудову суспільства (на соціалістичних засадах) з революційно-визвольною боротьбою народних мас, критикуючи капіталістичні порядки, ідеологію і мораль буржуазії. Проте і гуманізм російських революційних демократів, вважає В. Антоненко, також не знайшов свого завершення у справжній науковій теорії перебудови суспільства. З такими ідеями тісно поєднуються ідеї видатних представників революційно-демократичної думки України.

"У 40-х рр. XIX ст. в Україні зароджується революційно-демократичний напрям суспільно-політичної думки, соціальною основою якого була боротьба українських селян проти кріпацтва і самодержавства. Представниками цього напрямку були Т. Шевченко, М. Вовчок, Леся Українка, І. Франко та ін. Їх твори були просякнуті глибокою любов'ю до простого народу, закликали народ до революційної боротьби проти ненависного експлуататорського ладу. Вони викривали реакційну суть релігії, показували, що релігія і церква є засобами пригноблення народу, спрямованими на відвернення його від боротьби за краще життя на землі" [1, с. 51–52]. У тісному зв'язку з літературою розвивалось українське та російське образотворче мистецтво XIX ст. Саме в цей період, зазначає В. Антоненко, відбуваються ломка старих традицій, відхід від впливу релігійної ідеології, творчість передових художників та письменників спрямовується на спроби розкриття найкращих людських духовних якостей. У другій половині XIX ст. виокремлюється ціла плеяда видатних художників, таких як І. Рєпін, І. Крамської, В. Суриков, В. Васнецов, І. Шишкін, І. Левітан тощо, які починають говорити про мистецтво, як про вище породження людського генія [2, с. 37]. В. Антоненко підкреслює, що в тісному зв'язку з передовим російським мистецтвом, розвивалось і українське мистецтво XIX ст. Велике значення для утвердження принципів реалізму в мистецтві мала поетична та художня діяльність Т. Шевченка. Такі українські художники, як М. Мурашко, М. Ярошенко, М. Кузнецов, П. Мартінович, С. Святославський та ін., висловлювали демократичні настрої передових людей свого часу, показували життя народу, малювали своєрідну, чарівну красу української природи [2, с. 42]. Однак, вважає В. Антоненко, тільки критична переробка ідейної спадщини видатних гуманістів минулого стала поштовхом для формування справжнього, марксистського гуманізму. Інколи класики марксизму у своїх творах називали комунізм "реальним гуманізмом", тим само підкреслюючи його дієвість на противагу пасивному, безплідному "гуманізму" християнства. "Якщо християнська релігія вимагає від людини беззаперечної покори своїм гнобителям, культивує пасивність, послухання, самоприниження, то марксизм виховує в них творчу революційну активність, спрямовану на зміну суспільства в інтересах народу" [1, с. 54]. Певно, тут важко не помітити ідеологічної складової у таких поглядах В. Антоненка.

У такому ж критичному ключі В. Антоненко аналізує погляди представників ідеалістичної естетики та богословів, які, як показує він, переконували, що мистецтво було породжене релігією, і що релігія є рушійною силою розвитку мистецтва. Більшість буржуазних представників ідеалістичної естетики, зазначає В. Антоненко, стверджують, що завданням мистецтва є осягнення якогось вищого світу, світу божественних сутностей, тому мистецтво найбільш успішно розвивається лише на основі тісного зв'язку релігії та теології. Підтвердженням цього, як вважають вони, є твори мистецтва минулого, які написані на релігійні сюжети й входять до золотого фонду світового мистецтва. Тому, вважає В. Антоненко, немає нічого дивного, що мистецтво довгий час перебувало під впливом релігії. Мистецтво, зазначає він, це своєрідне, образне відображення дійсності. Його особливістю є те, що воно відображає життя образно-конкретно. Правдивість у мистецтві не слід розуміти як фотографічну точність. "Мистецтво, так само як і наука, узагальнює факти і явища життя, розкриває головний сенс тих або інших явищ та подій, однак формою узагальнення в ньому є не відволікання поняття, як, наприклад, у науці, а конкретні, індивідуалізовані, чуттєво

сприйнятні художні типові образи. Тому головним джерелом справжнього мистецтва завжди була і залишається сама реальна багатогранна дійсність, а найбільш плідний шлях розвитку мистецтва – реалізм" [2, с. 4–5]. І хоча всі факти з історії мистецтва, зазначає В. Антоненко, свідчать про те, що мистецтво довгий час перебувало під впливом релігії, а більшість творів мистецтва, зокрема живопису, створено на релігійну тематику, це дало підстави філософам-ідеалістам і богословам твердити про те, що саме релігія є життєдайною силою для мистецтва і саме йому вона зобов'язана своїм виникненням. Однак, на противагу цьому, підкреслює В. Антоненко, виступає атеїстична спрямованість мистецтва соціалістичного реалізму, його активна боротьба проти релігійних пересудів і критика ідей єдності мистецтва і релігії в буржуазній естетиці.

Пропагуючи соціалістичний образ життя, В. Антоненко змальовує атеїзм соціалістичного реалізму, називаючи його проявом реального гуманізму. Він зазначає, що атеїстичні традиції прогресивного мистецтва минулого продовжили свій розвиток у мистецтві соціалістичного реалізму. В. Антоненко називає мистецтво соціалістичного реалізму – новим мистецтвом, в якому керівним творчим принципом є принцип партійності, що проявляє себе у відкритому, пристрасному захисті засобами мистецтва інтересів трудящих, інтересів соціалізму і комунізму. Основним внутрішнім пафосом нового мистецтва є властивий йому гуманізм, який є вищим ступенем розвитку гуманістичних традицій прогресивного мистецтва минулого [3, с. 123–126]. Саме мистецтво соціалістичного реалізму, зазначає В. Антоненко, є вищим етапом у розвитку прогресивного світового мистецтва, яке сприймає, творчо перероблює та розвиває найкращі досягнення реалістичного мистецтва минулих віків. Соціалістичне мистецтво йде своїм шляхом без будь-якого втручання релігії, воно є ворожим релігійно-містичним поглядам на світ. Мистецтво соціалістичного реалізму, покликане служити інтересам народу, який є вільним від тенет релігійної ідеології [2, с. 54–55]. В. Антоненко впевнений, що тільки ті художники і письменники, які відчували на собі значний вплив релігії й світогляд яких був суперечливим, змогли створювати такі значні, за своїм змістом і художньою силою твори, завдяки наявності в їхньому світогляді позитивних, прогресивних сторін, що відображували прогресивні ідеї сучасності [3, с. 103].

Відповідно до тогочасної радянської пропаганди В. Антоненко показує переваги мистецтва соціалістичної реальності, яке є різноманітним за своїми ідеологічними основами, методами та характером свого суспільного значення, та піддає критиці мистецтво капіталістичного світу, яке є таким мистецтвом, що відображає інтереси панівного класу. Таке мистецтво, зазначає В. Антоненко, в умовах капіталізму є антинародним за своєю суттю, воно відкрито відстоює своїми засобами так званий "вільний світ" і носить антикомуністичну спрямованість [3, с. 153]. Більшість філософів підносять середньовіччя, беруть на озброєння схоластику і містику й намагаються зміцнити позиції релігії в буржуазному світі, а також з її допомогою притупити класову свідомість трудящих, примирити їх з капіталістами. В. Антоненко наводить приклад грецького естетика-ідеаліста Міхеліса, який запропонував переглянути деякі проблеми мистецтва і повернути йому його одвічний релігійний зміст. Такої ж думки, вважає вчений, дотримуються й інші буржуазні естетики і мистецтвознавці – Джузеппе Крістальді, Ульріх Шендорфер та ін. Особливо активними в цьому питанні, зазначає В. Антоненко, були неотомісти – "представники офіційної філософії

сучасної католицької церкви, що розвивають у нових умовах вчення середньовічного теолога Фоми Аквінського. Неотомізм являє собою одну з найрозробленіших ідеалістичних філософських систем сучасного буржуазного світу. Неотомісти намагаються довести, що досягнення західної цивілізації, а також і досягнення мистецтва пов'язані з християнською релігією. У релігійному дусі неотомісти тлумачать і природу естетичного сприйняття людиною дійсності, а також характер процесу художньої творчості [3, с. 156–157]. Таким чином, буржуазні ідеологи прагнуть зробити мистецтво засобом утвердження релігійної ідеології, що негативно впливає на його розвиток у буржуазних країнах, в якому і так все більше поглиблюється криза сучасного буржуазного мистецтва. І тільки мистецтво соціалістичного реалізму, зазначає В. Антоненко, йде в авангарді світового прогресивного мистецтва тому, що виражає інтереси робітничого класу, спирається на наукову, марксистсько-ленінську ідеологію, розкриває кращі традиції та утверджує найгуманніші суспільні ідеали [3, с. 170].

Висновки. Підводячи підсумок, зазначимо, що науковий спадок радянської школи – це різноманітність течій і напрямів, це продукт конкретної історичної епохи, який заслуговує на виважене, подекуди критичне, однак неупереджене вивчення. Хоча ми не схильні ідеалізувати радянську епоху, втім вважаємо, що її необхідно досліджувати, віднаходити точки дотику в різних напрямках радянського спадку, виокремивши як позитивні, так і негативні його сторони й визнати, що радянські філософи, до яких належав і Володимир Григорович Антоненко, це не просто представники радянської науки, а це мислителі, які творили, розробляли власні оригінальні концепції, тому їхні ідеї залишаються затребуваними і тісно пов'язані із сучасними науковими дослідженнями і науковим життям.

Н. В. Ярмолицька
Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина,
М. Н. Москальчук
Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина

СОЦИАЛИСТИЧЕСКИЙ ГУМАНИЗМ И РЕАЛИСТИЧЕСКИЕ ТЕНДЕНЦИИ В ИСКУССТВЕ В НАУЧНОМ НАСЛЕДИИ ВЛАДИМИРА АНТОНЕНКО

Рассматриваются идеи украинского философа советского периода В. Антоненко и анализируется влияние советской идеологии на становление научного мировоззрения ученого. Проведена теоретическая реконструкция взглядов В. Антоненко на социалистический гуманизм, который определяется как высшая форма гуманизма и противопоставляется антигуманистической сути христианского гуманизма. Проанализированы взгляды В. Антоненко на искусство социалистического реализма, которое он признает высшим этапом в развитии прогрессивного мирового искусства, и которое подается как отражение подлинного гуманизма. Рассмотрены исследования ученым возникновения искусства на основе изучения лучших достижений его предшественников, которые в своих произведениях освещали различные этапы развития гуманизма, общественное и культурное движение. Прослежено исследование В. Антоненком гуманистических идей передовых деятелей эпохи Возрождения; гуманистических идей социалистов-утопистов; развитие украинского и русского искусства в период коренной ломки старых традиций и влияние религиозной идеологии на формирование и становление нового взгляда на искусство, как высшее порождение человеческого гения, в котором воплощены принципы реализма.

Ключевые слова: В. Антоненко, гуманизм, социалистический гуманизм, христианский гуманизм, социалистический реализм, социалистическое искусство.

Nataliia Viktorivna Yarmolitska
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine,
Maryna Mykolaivna Moskalchuk
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

SOCIALISTIC HUMANISM AND REALISTIC TRENDS IN THE ART IN THE SCIENTIFIC HERITAGE VOLODYMYR ANTONENKO

In the article is considered the ideas of ukrainian philosophy of soviet period V. Antonenko, and so the influence of the ideology of that time on the formation of the scientific worldview of the scientist is analyzed. Theoretical reconstruction of V. Antonenko's views on socialist humanism is carried out, principles of which he shows as the highest form of humanism, contrasting the anti-humanist essence of Christian preaching "love of neighbor" and depicts socialist reality as a practical embodiment of true humanistic ideas. Analyzed of views V. Antonenko on art the socialistic realism, which is presented as the highest stage in the development of progressive world art. The scientist traces the origin of art, explains how it was brought to life, what contribution religion has made to its best achievements. V. Antonenko explores the anti-religious and anti-church orientation of the works of many representatives of fine arts. He is analyzing the views of idealist aesthetics and theologians on art. V. Antonenko thoroughly researches the stages of development of humanism, traces its social and cultural movement, which arose in the XIV century. In Italy; studies the humanistic ideas of the leading figures of the Renaissance, who found their further development in the works of the ideological predecessors of the French Revolution of the XVIII century; explores the humanistic ideas of the utopian socialists of the nineteenth century; studies the period of development of Ukrainian and Russian art in the period of radical destruction of old traditions and the influence of religious ideology on their formation; considers a whole galaxy of outstanding artists of the second half of the nineteenth century, who glorified culture and began to speak a new about art as a higher product of human genius, about the principles of realism in art. V. Antonenko's research on the relationship between art and other forms of social consciousness, which are related to the problems of forming norms and principles of communist morality, is analyzed.

Keywords: V. Antonenko, humanism, socialistic humanism, christian humanism, socialistic realism, socialistic art.

Список використаних джерел

1. Антоненко В.Г. Соціалістичний гуманізм і християнська "любов до ближнього" / В. Г. Антоненко. – К. : Вид-во АН УРСР, 1961. – 88 с.
2. Антоненко В.Г. Искусство и религия / В. Г. Антоненко. – Киев, 1960. – 56 с.
3. Антоненко В.Г. Мистецтво, релігія, дійсність / В. Г. Антоненко. – К. : Мистецтво, 1973. – 180 с.
4. Москальчук М.М. Гуманістична мораль ХХ століття як основа формування толерантності / М. М. Москальчук // Вісник Львівського університету. Серія: Філософсько-політологічні студії. – Львів, 2019. – № 25. – С. 50–57.
5. Москальчук М.М. Компаративний аналіз філософії гуманізму ХХ та ХХІ століть / М. М. Москальчук // Історія та історіографія в Європі. – К., 2019. – № 6. – С. 123–127.
6. Ярмолицька Н. Гуманізм: еволюція світогляду, філософії і практики (філософсько-антропологічний аспект) / Н. Ярмолицька, М. Москальчук, Т. Соболь // Evropský filozofický a historický diskurz. – Praha, 2017. – Т. 3. – Ч. 3. – С. 42–49.
7. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні / В. М. Нічик, В. Д. Литвинов, Я. М. Стратій. – К. : Наук. думка, 1990. – 372 с.
8. Литвинов В. Ренесансний гуманізм в Україні / В. Литвинов. – К. : Основи, 2000. – 472 с.

References

1. Antonenko V.H. Sotsialistychnyi humanizm i khrystyianska "liubov do blyzhnogo". Kyiv : Vyd-vo AN URSR, 1961. 88 p.
2. Antonenko V.G. Iskusstvo i religiya. Kiyev. 1960. 56 p.
3. Antonenko V.H. Mystetstvo, relihiia, diisnist. Kyiv : Mystetstvo, 1973. 180 p.
4. Moskalchuk M.M. Humanistychna moral KhKh stolittia yak osnova formuvannia tolerantnosti. Visnyk Lvivskoho universytetu: Seriya: Filozofsko-politohichni studii. Lviv, 2019. № 25. pp. 50-57.
5. Moskalchuk M.M. Komparatyvnyi analiz filosofii humanizmu KhKh ta KhKhI stolit. Istorii ta istoriohrafii v Yevropi. Kyiv, 2019. № 6. pp. 123-127.
6. Iarmolitska N., Moskalchuk M., Sobol T. Humanizm: evoliutsiia svitohliadu, filosofii i praktyky (filozofsko-antropohichnyi aspekt). Evropský filozofický a historický diskurz. Praha, 2017. T.3. Ch. 3. pp. 42-49.
7. Humanistychni i reformatsiini ideii na Ukraini / V.M. Nychik, V.D. Lytvynov, Ya.M. Stratii. Kyiv: Naukova dumka, 1990. 372 p.
8. Lytvynov V. Renesansnyi humanizm v Ukraini. Kyiv : Osnovy, 2000. 472 p.

Надійшла до редколегії 28.08.20

РЕЦЕНЗІЇ

П. П. Толочко, д-р іст. наук, проф.
Релігія і наука о культурі: думки на полях книги

Рецензія на книгу Лазарева Ф. В., Брюса А. Литтла. Вселенная культуры: стратегемы и ценности / Ф. В. Лазарев. – Симферополь: СОНАТ, 2005. – 192 с.

Непосредственным поводом к написанию этих заметок послужила книга двух философов Ф. В. Лазарева и Брюса А. Литтла с мудреным названием: "Вселенная культуры: стратегемы и ценности". Под общей обложкой предложены, по существу, две отличные одна от другой концепции культуры. Одна, продолжающая и развивающая классическую материалистическую, выражаясь языком данной книги, стратегему, и другая, утверждающая религиозно-идеалистическое восприятие культуры и мира в целом. Книга содержательная, умная. Она не столько постулирует мировоззренческие истины, сколько размышляет о них. Тем самым как бы вовлекает в этот мыслительный процесс читателя и даже провоцирует его на дискуссию.

В большей мере здесь речь пойдет о второй части книги, озаглавленной как "Ценности религиозной культуры". Со многими ее положениями можно и должно согласиться. Среди них выводы о религии как части общей культуры, о безусловной нравственности христианского мировоззрения, об ухудшении морального состояния мира и нравственной амнезии человека, о том, что религиозные ценности предлагают человечеству наилучшую нравственную парадигму создания здорового общества, что научно-технологический прогресс не сопровождается нравственным совершенствованием и др.

Если бы эти утверждения зиждились на теории эволюционного развития мира, их восприятие не вызывало бы вопросов. Но Брюс А. Литтл законов эволюции не признает, полагая, что все берет свое начало от абсолютной Истины, высшего Разума, исходящих от Создателя мира. Следовательно, все совершенство и вся неустроенность этого мира на совести его Творца, с чем трудно и даже невозможно примириться. Будучи всемогущим и всеблагим он, почему-то наряду с Добром сотворил еще и Зло.

В свое время С. Бердяев, объясняя проблему Добра и Зла, не согласился с тем, что последнее является производным от Свободы. Не казалась ему верной и мысль теологов о том, что Бог предвидел роковые последствия Свободы, которую он дал человеку. Чтобы вывести Бога за пределы ответственности за Зло и причиняемые им человеческие страдания, С. Бердяев высказал оригинальную мысль, что Свобода, а следовательно и Зло, не сотворены Богом, но существовали до его творения. Отсюда, как пишет Ф. Лазарев, в акте миротворения не могла быть предотвращена возможность Зла. Поэтому потребовался второй акт Божьего отношения к миру и человеку, в котором Бог явился уже не в облики Творца, но Искупителя и Спасителя. Для этого и послал на Землю Бога-сына.¹

Из рассуждений С. Бердяева выходит, что Бог как бы не единственный творец мира. Что-то, в частности Свобода и Зло, появилось еще до него. Однако мысль эта, несмотря на то, что она исключала возможность двойственного отношения к Богу, не нашла сочувствия в теологии. Видимо потому, что не могла допустить наличие еще какого-то Творца, пусть и недоброго. Да и расходилась с библейскими откровениями. В Книге Бытия Бог говорит Адаму: "От всякого дерева в саду ты будешь есть, а от дерева познания добра и зла, не ешь от него, ибо в день, в который ты вкусишь от него, умрешь". Из сказанного определенно следует, что дерево познания с его Добром и Злом было сотворено Богом и он знал, что вкушание его плодов грозит смертью.

Теологи нашли выход из этого пикантного для Бога положения в том, что сотворив Добро и Зло, Он оставил за человеком свободу выбора. Именно так рассматривает эту тему Брюс А. Литтл. Причиной смерти Адама, согласно ему, было не само Зло, но непослушание, приведшее к трагическим последствиям. Удивительно, но после такой констатации религиозный философ заявил, что "Создатель наделил человека способностью выбирать, но из ограниченного набора альтернатив, определенных Богом", наделив его разумом. В случае с Адамом как раз разума и не достало. Да и нужно было его всего немного, поскольку Адам был предупрежден Богом.

Ну а если набор альтернатив не ограничен и человек не предупрежден Богом, какие из них приемлемы, а какие нет, как ему разумно воспользоваться предоставленной свободой выбора? Разума не хватает или срывает эффект непослушания? Говоря о непослушании человека, теология преподносит это так, как если бы речь шла о непослушании не Богу, а другому человеку. Но Бог ведь всемогущ, он мог бы и вынудить неразумного человека к послушанию. Тем не менее, как замечает Брюс А. Литтл, в соответствии с христианским мировоззрением возможность выбора у человека соответствует его знаниям. Следовательно, чем меньше знаний, тем хуже выбор. И непонятно, почему теология снимает ответственность за этот выбор с Бога, который, сотворив Зло, не научил человека обходить его. Несчастья на земле оказалось так много, что невольно закрадываются сомнения в чистоте помыслов Творца.

Теологическая мысль нашла этому противоречию объяснение в том, что Зло посылается на землю Богом как некое Благо. В наказание за грехи человеческие и в наставление его на путь истинный. Именно так объясняли древнерусские летописцы нашествие на их землю кочевнических орд. Поражения русских дружин виделись ими как Божьи наказания за грехи. "Да сего ради казни приемлемъ отъ Бога всякыя, нахожения ратныхъ, по Божью повелению приемлемъ казнь грѣхъ ради нашихъ".² Ничего не изменилось и в наше время. В одном православном издании поразивший мир экономический кризис 2008 г. назван судом Божьим. Его причина, будто бы, всегда одна – богоотступничество. "Грех богоотступничества вызвал и этот кризис, и Господь попустил его, чтобы пробудить, отрезвить людей".

Можно было бы принять и смириться с таким приговором, если бы наказаниям подвергались только грешники. Но исторический опыт свидетельствует, что в большей мере страдали от этих "Божьих судов" как раз праведники.

¹ Лазарев Ф.В., Брюс А. Литтл. Вселенная культуры: стратегемы и ценности. Симферополь. СОНАТ, 2005. С. 64.

² Полное собрание русских летописей. Т. 2. Ипатьевская летопись. М. 1996. Стб. 159.

Поражение княжеских дружин от печенегов, половцев или монголо-татар оборачивались сожжением русских городов и сел, убийством или угоном в рабство их жителей. От экономических кризисов также больше всего терпят неимущие слои населения, в массе своей верящие в Бога и регулярно воздающие ему молитвы.

Следовательно, согласившись с тем, что эпидемии, стихийные бедствия, войны, кризисы это всегда "Суд Божий", мы с неизбежностью должны признать, что Бог не является справедливым судьей. И вряд ли можно назвать вразумлением или наставлением на путь истинный, к примеру, голодомор 1932–1933 гг., унесший миллионы жизней. Признав эту трагедию актом геноцида, церковь однозначно отнесла его к человеческим преступным деяниям, а не к Божьему наказанию.

Конечно, от всемогущего и всемилостивого Бога логичнее было бы ожидать такого мира, в котором не было бы войн, эпидемий, голодоморов и других бедствий, а торжествовало одно Добро. К сожалению, оно не только не торжествует, но и не очень уравнивает Зло. В чем или в ком здесь причина? Брюс А. Литтл, пытаясь ответить на этот вопрос, ссылается на авторитет А. Солженицына, который утверждал, что человечество забыло о Всевышнем Начале, как и о чувстве смирения перед Ним. Человеческая душа оказалась настолько поврежденной грехом, что под сомнение поставлено само существование человечества. Причем душу как будто не излечило и пришествие в мир Христа, его искупляющая смерть. "Теперь самому человеку, – утверждает Брюс А. Литтл, – предстоит решать, как ответить Христу". По существу, речь идет все о той же проблеме выбора, которая должна совершиться не по воле Творца, но сообразно разумению человека.

Удивительно! Казалось хотя бы в признании Бога человек не должен бы мучиться сомнениями. Прежде всего потому, что он сам творенье Божье и создан по Его образу и подобию. Грехопадение в Эдемском Саду, согласно христианскому вероучению, изменило человека не существенно и он по-прежнему остался богообразным. Между Богом и человеком, утверждает Брюс А. Литтл, существуют особые, уникальные отношения. Бог показывает человеку путь искупления. Правда, несколько ниже он, по существу, отрицает сказанное. По крайней мере для нынешнего времени. Человек в своем нынешнем состоянии, замечает он, ведет себя вопреки своей уникальности. И никогда нельзя быть уверенным, что его эгоизм вдруг не проявится самым неожиданным образом, приведя к катастрофическим последствиям.¹

Но если человек пришел в этот мир исключительно по воле Творца, да еще и в богообразном облике, он не может так поступать. И нравственным эталоном для него должно быть не общественное мнение, но Создатель. С ним человек и обязан сверять свою жизнь, а не с такими же как он падшими существами. Не происходит этого потому, что Творец или потерял власть над своими чадами, или не ему они обязаны появлением на этот свет, а следовательно и подотчетны.

В этом сомнении, как это не покажется парадоксальным, укрепляет нас, определенно сам того не желая, и Брюс А. Литтл. Речь идет об его выводе о генетической ограниченности человека. "Каждый из нас (или, по крайней мере, большинство), утверждает он, – рождается с определенным набором ДНК, который обуславливает его возможности и ограничения... Например, если человек родился с синдромом Дауна, он не может стать гением...

Человек, родившийся с одной ногой, не сможет стать марафонцем". Более того, оказывается возможности человека зависят также и от географического фактора – расположения страны, где он живет.²

Но все перечисленное невозможно связывать с Божьей волей. К чему бы это ему посылать в мир даунов и безногих, разделять человеческие возможности в зависимости от географии. Такое можно утверждать, если признавать все эти физиологические пороки результатом естественной эволюции. То же относится и к расовым типам человека, которые также зависимы от географического фактора, а не от прихоти Творца. Иначе может возникнуть спор между расами из-за того, какая из них создана "по образу и подобию" или больше ему соответствует.

Сомнительными с теософской точки зрения кажутся и рассуждения об ошибочности детерминистского представления о человеке. "Если все предопределено заранее, – пишет Брюс А. Литтл, – Богом, или какой-либо Космической силой, или законом эволюции, то человеческая жизнь оказывается такой, какой и должна быть... Политические инструменты напоминают о справедливости и свободе, а суды во всем мире указывают на то, что человек должен жить справедливо и честно. Если он совершает преступление, он должен отвечать перед обществом".³

Но если судом для человека является общество, что так и есть, тогда не остается места тому высшему и "грозному Судье", который "неподкупен звону злата". Тогда христианское учение должно отказаться от формулы: "На все воля Божья". Отсутствие жесткой предопределенности, наличие в мире множества альтернатив и безграничной свободы выбора как раз и свидетельствует о том, что миром управляют законы эволюции, а не какая-то единая Высшая сила.

Пример с Гитлером, злодеяния которого, совершенные во время Второй мировой войны, будто бы не были предопределены, является отрицанием не столько детерминизма, сколько существования Бога-Творца. Не он свершил свой праведный суд над преступником, но мир, который, по утверждению Брюса А. Литтла, лично отвечал за свой выбор.⁴

Дискуссионными являются рассуждения и об источнике морали. Она не продукт человеческой эволюции, утверждает философ, но трансцендентное или Божественное явление. Ссылается он на мнение философа Ф. Ф. Сентора, согласно которому "нормы морали изначально присущи человеку и едины для всех". Изначально, надо думать, от времени появления человека. Брюс А. Литтл идет еще дальше, утверждая, что "моральный закон должен предшествовать человеку и, чтобы быть обязательным для всех, должен иметь трансцендентную основу".⁵

Дальнейшее обсуждение темы, по существу, разрушает вывод о Божественном происхождении морали. Оказывается, сегодня большей популярностью пользуется материалистическое представление о том, что нравственные ценности возникают только из человеческого опыта. Брюс А. Литтл сетует на то, что в новое время "человек

¹ Лазарев Ф.В., Брюс А. Литтл. Вселенная культуры. С. 126.

² Там же. С. 128.

³ Там же. С. 127.

⁴ Там же. С. 132.

⁵ Там же. С. 137.

становится мерой всех вещей", и что это ведет к усилению эгоизма, эгоцентризма, а в конечном итоге к преступлениям и разрушению социальной гармонии.¹

Все это правда. Но о чем это говорит? Если возможно отрицать, значит нет высшего нравственного закона и нет той самой первичной моральности, которая обязательна для всех. И, конечно, как это не прискорбно сознавать, мораль действительно относительна. Констатация эта не противоречит "порядку вещей" потому, что реальная жизнь не демонстрирует нам такого порядка. Человечество в продолжении своей цивилизационной истории пытается выработать некий эталонный нравственный кодекс, но безуспешно.

В этих усилиях не было бы нужды, если бы источником нравственности был Бог, который вложил это чувство в каждого человека. Утверждая этот постулат, религиозные философы сильно рискуют. Ведь если мораль от Бога, тогда Он должен нести ответственность за то, что во многих его творениях она присутствует в минимальной мере, а в некоторых и вовсе отсутствует. Что произошло с вложенным Богом в каждого человека нравственным законом? Он выпал в результате того, что человек объявил себя мерой всех вещей? Тогда почему Бог позволил (и позволяет) человеку такое своеволие? И в чем тогда заключается его всемогущество? Признание трансцендентного начала морали и существования абсолютной истины не способно ответить на поставленные вопросы.

Значительное место в труде Брюса А. Литтла занимает проблема религиозных и секулярных ценностей. Обсуждается она, что естественно, через религиозную призму. В той части, где авторские рассуждения не выходят за рамки нравственного аспекта, они вполне корректны и не вызывают возражений. Конечно, отказ от Бога оказывает во многом негативное воздействие как на отдельную личность, так и общество в целом. Несомненно, что это ведет к ухудшению нравственности, к ослаблению связей между моралью и культурой. И, разумеется, если сравнивать религиозные и секулярные ценности, то придется согласиться с тем, что первые являются более смыслообразующими и универсальными. Они оставляют человеку надежду на продолжение. Ибо он, как существо мыслящее, не может смириться с конечностью своей сущности при бесконечности духовного призвания. Нет сомнения, что именно поиск выхода из этого противоречия сделал человека верующим, религиозным. Придумав себе загробный мир и поверив в него, человек, тем самым, как бы обрел смысл жизни земной.

Конечно, жить с верой в существование абсолютной Истины, в свое собственное духовное бессмертие, действительно легче, чем без нее. Но вся проблема в том, существует ли эта трансцендентная категория? Если существуют, тогда невозможно объяснить, почему она отрицается человеком. Почему он, будучи творением Божьим, придумал теорию эволюции? И не только придумал, но и поверил в нее. И это его собственная вера, называемая секулярной, оказалась способной конкурировать с верой религиозной. Не потому ли, что человек на собственном опыте убедился в изменчивости мира, в том, что сам он является его частицей, что его приход в этот мир и уход из него совершается точно так же, как и в других природных существах?

Брюс А. Литтл не разделяет такой взгляд, мотивируя это тем, что человек в отличие от остальной природы, существо нравственное, а поэтому не может составлять с ней единое целое.* Только его в этом мире мучают угрызения совести.² Но, во-первых, это человеческое качество присуще далеко не всем индивидуумам. А Гитлера и его окружение, придумавших крематории для сжигания живых людей, такие угрызения вряд ли мучили. Не мучают они и серийных убийц – сексуальных маньяков со сладострастием коллекционирующих свои жертвы и не раскаивающихся в содеянном. К сожалению, таких людей, которые живут "по закону джунглей", не будучи связаны никакими моральными ограничениями, много. Но будь они действительно творениями Божьими, такое их поведение было бы невозможно. Если, как полагает Брюс А. Литтл, высоконравственная человеческая жизнь является подтверждением существования Бога, тогда безнравственная должна свидетельствовать об его отсутствии. Не может же он освящать своим разумом и то, и другое.

О том, что нравственность не является изначальной человеческой добродетелью, вложенной в его природу Богом, свидетельствует тот факт, что она не остается неизменной. Человек XXI в. конечно же обладает несравненно более высоким интеллектом, чем его далекий предок в средневековье или первобытности. На этапе отделения человека от животного мира об интеллекте и вообще говорить не приходится. По существу, изменчивость человеческой природы признает и Брюс А. Литтл, утверждающий, что несмотря на высокий уровень научного прогресса, достигнутый человечеством, моральное состояние мира ухудшается. "Дети убивают детей, дети рожают детей, порнография продается в общественных местах, алкоголь и наркотики стали проблемой почти во всех странах... Каждый год миллионы долларов расходуются на то, чтобы хоть как-то замедлить рост этой статистики".³

Все это действительно имеет место в нашей жизни, но это лишь подтверждает теорию эволюции, но никак не отрицает ее. Существовала бы абсолютная Истина и ее эталон нравственности, другими словами, мировой порядок, установленный и контролируемый Богом, таких ужасов просто не могло бы быть. Признание деградации человеческой духовности это, по существу, является признанием эволюционной теории. Эволюция ведь может развиваться не только от худшего к лучшему, но и наоборот. Существенно то, что на эти процессы никак не влияет так называемая абсолютная Истина.

Брюс А. Литтл, вслед за многими своими предшественниками, пришел к выводу о снижении влияния церкви на общество. В то время как раннее христианство было единственным наставником человека, в последующем церкви пришлось делить сферы влияния с наукой. Причин этого он не раскрывает. Делает только примечание, что речь здесь не о деноминациях или религиозных группах, а о церкви в представлении Иисуса, которая состоит из тех, кто исповедует веру в него – Сына Божьего.⁴ Но это уточнение несколько не смягчает приведенное выше признание. Скорее наоборот. Ведь слабеет влияние на общество не просто института церкви, но тех ее истинных служителей, которые исповедуют веру в Иисуса Христа. Это означает, что слуги Божьи или не справляются с возложенной на

¹ Лазарев Ф.В., Брюс А. Литтл. Вселенная культуры. С. 138-139.

* Недавно похожую мысль высказали и киевские философы-материалисты Н. Михальченко и В. Скотный. Согласно ей, существует некий объективный, этически нейтральный мир и отдельно от него человек, который делает этот мир разумным или безумным, прогрессивным или регрессивным. (Чит.: Яка філософія потрібна сучасності? Журнал "Віче". Червень. 2008 р. С. 26).

² Лазарев Ф.В., Брюс А. Литтл. Вселенная культуры. С. 148.

³ Там же. С. 151.

⁴ Там же. С. 156.

них миссией быть проводниками Божьей воли, или миссия эта не связана с существованием абсолютной Истины, а является лишь порождением религиозного смысла.

Можно согласиться с утверждением Брюса А. Литтла, что секуляризм влияет на человеческую жизнь отрицательным образом, иногда и разрушительно. Там, где ценности определяются только природой, в действие вступает закон джунглей: кто сильнее, тот и прав.¹ Но ведь в реальной жизни именно так и происходит. И примеров этому великое множество. Секуляризация захватывает не только отдельные сообщества, но и целые страны. В недалеком прошлом таким был Советский Союз. Ныне, что отмечает Брюс А. Литтл, "целенаправленно стремиться к созданию полностью секулярного государства Франция". В Англии с молотка идут англиканские и католические храмы, переоборудуемые под увеселительные заведения. Об этом можно сожалеть, но трудно что-либо изменить. Конечно, если бы мир управлялся не законами природы, а его Создателем, такое было бы просто невозможным. И никто, ни Кант, ни любой другой мыслитель, не смог бы отрезать человека от универсального, на что сетует Брюс А. Литтл. И безграничной власти над природой человек не получил бы не будь эволюции. Остался бы в том состоянии, в котором впервые явился миру.

Значительный интерес представляет тема отношения между религией и культурой. Основным выводом Брюса А. Литтла о том, что религия является не субкультурой, но органической частью самой культуры не вызывает возражения. Сложнее с его пониманием религиозных ценностей, как только основанных на вере в единого Бога.² После утверждения монотеистического мировоззрения определено так и было. Но человечество до этого существовало миллион лет (даже не один) и также создавало культуру. Нередко очень высокую, как у народов Междуречья, Египта, Средиземноморья, других регионов мира. Разумеется, она также основывалась на религиозных ценностях, но эти ценности не опирались на единое трансцендентное начало. Боги тогда находились, что называется, среди людей. И было их много.

Теоретически при существовании единого трансцендентного закона и его Творца должны быть едиными и религиозные ценности. Особенно если согласиться с утверждением, что десять заповедей Божьих были не только высечены на каменных скрижалях, но и записаны в сердце каждого человека. Между тем в мире существует много религий, оспаривающих одна у другой право на истинность, и много культур. Не является единым и христианство, различные деноминации которого разошлись даже в понимании триединой сущности Бога. Совершенно очевидно, что и религиозные ценности, и основанные на них культуры также различны. Не случайно существуют такие понятия, как католический, православный, протестантский и др. миры.

Брюс А. Литтл впадает в неразрешимое противоречие, когда пытается согласовать существование в обществе нескольких религий со стремлением доказать преимущество одной из них. Не все религии, согласно ему, обладают истиной в одинаковой мере, и не все религии могут обладать одним и тем же нравственным авторитетом.³ Если исходить из того, что религиозные ценности основаны на человеческом мировосприятии, с таким выводом можно согласиться. Однако, если понимать их как трансцендентные по своему происхождению, на чем настаивает Брюс А. Литтл, говорить о превосходстве одной религии над другой совершенно неприемлемо. Это означает монополизацию Божьей благодати. Вероятно, именно это являлось в прошлом основанием для религиозных войн, а в наше – для существования множества конфликтов на религиозной почве. И вряд ли правозащитный мусульманин согласится с Брюсом А. Литтлом в том, что высшие моральные устои общества исходят только от иудео-христианской вероучительной традиции.

Не все сходится в рассуждениях Брюса А. Литтла и о Законе, который выше человека. Там, где этот Закон не признают, замечает он, справедливость превращается в произвол, а мораль становится относительной.⁴ Однако, вместо тривиальной констатации факта, более существенно было бы озаботиться ответом на то, почему люди не исполняют этот высший Закон? Ответ на него неизбежно привел бы религиозного философа к признанию того, что данный Богом нравственный Закон не сопряжен с неотвратимостью наказания за его нарушение. Причем наказания не коллективного, в виде стихийных бедствий или эпидемий, когда страдают невиновные, а персонального, за конкретное содеянное зло.

Священное писание содержит устрашающие человека утверждения о том, что "от Господа придет суд всякому", но случится это не в земной жизни человека, а в загробной. Только там он предстанет перед Божьим судом и ответит за все содеянное на земле. Стоит ли доказывать, что этот отсроченный суд человека не сильно пугает. Тем более, когда у него не было возможности удостовериться в его существовании. Не сказывается облагораживающе на человеке и библейское учение о спасении, которое будет завершено только в будущем. Причем в неопределенно далеком. Как существо падшее, он живет нынешним. А в нем, кроме суда человеческого, оказывается, никакого другого и нет. Об этом со всей определенностью свидетельствует и Библия, утверждающая: "Кто прольет кровь человеческую, того кровь прольется рукою человека". Как видим, отместь за преступление должно наступить не от Бога, а от другого человека. Такая отстраненность Творца от того, что делают на земле его творенья не может не порождать сомнений в существовании так называемого Вечного Закона.

Из сказанного видно, что Брюс А. Литтл в своих рассуждениях о соотношении религии и культуры затронул широкий спектр вопросов религиозной жизни вообще. Однако, будучи приверженцем идеалистического мировосприятия, не смог дать им непротиворечивые научные объяснения. В чем его выводы не вызывают неприятия, это в том, что вера в сверхъестественную силу облагораживает человека, а религия является одним из формообразующих факторов развития культуры. Перефразировав известное изречение, можно сказать, если бы религии не было, ее следовало бы придумать.

¹ Лазарев Ф.В., Брюс А. Литтл. Вселенная культуры. С. 153.

² Там же. С. 165-166.

³ Там же. С. 170.

⁴ Там же. С. 172.

НАШІ АВТОРИ

Борейко Юрій Григорович – доктор філософських наук, доцент, доцент кафедри всесвітньої історії та філософії Волинського національного університету імені Лесі Українки (м. Луцьк, Україна).

Вергелес Константин Миколайович – доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії та суспільних наук Вінницького національного медичного університету ім. М. І. Пирогова (м. Вінниця, Україна).

Волошин Микола Володимирович – магістр права, студент Київської духовної академії (Київ, Україна).

Запорожець Вікторія Анатоліївна – магістр релігієзнавства, провідний фахівець Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Київ, Україна).

Кобетяк Андрій Романович – кандидат філософських наук, докторант Державного університету "Житомирська політехніка" (м. Житомир, Україна).

Кондратьєва Ірина Владиславівна – доктор філософських наук, доцент, професор кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Москальчук Марина Миколаївна – кандидат філософських наук, молодший науковий співробітник філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Нестерова Марія Іванівна – аспірантка Київського національного університету імені Тараса Шевченка, (м. Київ, Україна).

Носенок Богдана Едуардівна – аспірантка Київського національного університету імені Тараса Шевченка, (м. Київ, Україна).

Омельченко Вікторія Юріївна – кандидат філософських наук, асистент кафедри української філософії та культури філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Рассудіна Катерина Сергіївна – кандидат філософських наук, докторантка кафедри теоретичної і практичної філософії філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Степанченко Станіслав Вікторович – аспірант кафедри богослов'я та релігієзнавства Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова, (Київ, Україна).

Толочко Петро Петрович – доктор історичних наук, професор, академік НАН України (м. Київ, Україна).

Туренко Віталій Едуардович – кандидат філософських наук, науковий співробітник Київського національного університету імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Ярмоліцька Наталія Вікторівна – кандидат філософських наук, науковий співробітник філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Наукове видання

ГОФІЯ

ГУМАНІТАРНО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ ВІСНИК

№ 1(15)

Редактор *І. Нечаєва*

Оригінал-макет виготовлено ВПЦ "Київський університет"



Формат 60x84^{1/8}. Ум. друк. арк. 6,86. Наклад 300. Зам. № 220-9873.
Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл14.
Підписано до друку 04.09.20

Видавець і виготовлювач
ВПЦ "Київський університет"

Б-р Тараса Шевченка, 14, м. Київ, 01030

☎ (38044) 239 32 22; (38044) 239 31 72; тел./факс (38044) 239 31 28
e-mail: vpc_div.chief@univ.net.ua; redaktor@univ.net.ua
[http: vpc.univ.kiev.ua](http://vpc.univ.kiev.ua)

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02