

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

Харьковщенко Євген Анатолійович, д-р філос. наук, проф.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка

ЗАСТУПНИК ГОЛОВНОГО РЕДАКТОРА

Предко Олена Іллівна, д-р філос. наук, проф.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка

ВІДПОВІДАЛЬНИЙ СЕКРЕТАР

Пасічник Олександр Сергійович, канд. філос. наук, асист.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка

АДРЕСА РЕДКОЛЕГІЇ

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

ЗАТВЕРДЖЕНО

Вченою радою філософського факультету
27.03.17 (протокол №7)

ЗАРЕЄСТРОВАНО

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

01601, Київ-601, б-р Т. Шевченка, 14, кімн. 43;
☎ (38044) 239 32 22; факс 239-31-28

Редакційна колегія

Бондаренко Віктор Дмитрович, д-р філос. наук, проф.,
Національний педагогічний університет ім. М. П. Драгоманова
Кондратьєва Ірина Владиславівна, д-р філос. наук, доц.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Кононенко Тарас Петрович, д-р філос. наук, проф.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Конотоп Людмила Григорівна, д-р філос. наук, проф.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Марченко Олексій Васильович, д-р філос. наук, проф.,
Черкаський національний університет імені Б. Хмельницького
Малкіна Ганна Миколаївна, д-р політ. наук, доц.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Панченко Валентина Іванівна, д-р філос. наук, проф.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Руденко Сергій Валерійович, д-р філос. наук, доц.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Батрименко Олег Володимирович, д-р політ. наук, проф.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Филипович Людмила Олександрівна, д-р філос. наук, проф.,
Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України
Швед Зоя Володимирівна, д-р філос. наук, доц.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Цвих Володимир Федорович, д-р політ. наук, проф.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Шашкова Людмила Олексіївна, д-р філос. наук, проф.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Ямчук Павло Миколайович, д-р філос. наук, проф.,
Уманський національний університет садівництва

Міжнародна редакційна рада

Абсаттаров Раушанбек Бурамбаєвич, д-р філос. наук, проф.,
Республіка Казахстан, м. Алмати
Гоффманн Генрік, проф.,
Польща, м. Краків
Мирошнікова Олена Михайлівна, д-р філос. наук, проф.,
Російська Федерація, м. Тула
Шахнович Маріанна Михайлівна, д-р філос. наук, проф.,
Російська Федерація, м. Санкт-Петербург
Анастасія Закаріадзе, д-р філос. наук, проф., Грузія, м. Тбілісі
Іраклі Брачулі, д-р філос. наук, проф., Грузія, м. Тбілісі
Смірнов Михайло Юрійович, д-р соціол. наук, проф.,
Російська Федерація, м. Санкт-Петербург

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 та дискети не повертаються.

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Драпогуз В.П. Релігійна та гуманітарна картини світу: точки перетину світоглядів	5
Ємельяненко Г.Д. Ідеї С. К'єркегора в теології К. Барта	8
Лещенко А. М. Коеволюційно-резонансна специфіка синтезу християнського сакрального мистецтва	11
Майданевич Л.О. Релігієзнавча експертиза як складова сучасного практичного релігієзнавства	14
Смирнов М.Ю. Деякі проблеми "академічного поля" пострадянської соціології релігії	17
Тимофєєв О. В. Деякі аспекти сотеріології раннього християнства в контексті історико-філософського осмислення	20

ФІЛОСОФІЯ

Зелінський М.Ю., Саракун Л.П. Масова маргіналізація населення України на етапі транзиту: основні детермінанти та джерела	26
Жидкова Д. О. Актуалізація есхатології в системі глобальних проблем	29
Лисовець Н.А. Феномен обману та його місце в людському бутті	31
Малюх Ю.Ю. Кантове поняття "річ в собі" в інтерпретації О.О.Богданова	36
Самчук О.О. Синергетика мистецтва: дефініції та принципи її трансформації	39
Туренко В.Е. Промова Агафона в "Бенкеті" Платона: особливості тлумачення атрибутики любові	42

ПОЛІТОЛОГІЯ

Абсаттаров Г.Р. Правова свідомість – основа правової культури народу	47
Абсаттаров Р.Б. Етнополітична спільність народів: сутність та визначення	51
Артем'єв А.І. Від терпимості – до гонінь, від віронетерпимості – до антикультуризму	55
Сейсен Н.Б. Модернізаційні процеси в Казахстанському суспільстві: постановка проблем	59

НАУКОВІ ПОВІДОМЛЕННЯ

Наші автори	63
--------------------------	----

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Драпогуз В.П. Религиозная и гуманитарная картины мира: точки пересечения мировоззрений	5
Емельяненко А. Д. Идеи С. Кьеркегора в теологии К. Барта	8
Лещенко А. М. Козволюционно-резонансная специфика синтеза христианского сакрального искусства	11
Майданевич Л. А. Религиоведческая экспертиза как составная современного практического религиоведения	14
Смирнов М.Ю. Некоторые проблемы "академического поля" постсоветской социологии религии	17
Тимофеев А.В. Некоторые аспекты сотериологии раннего христианства в контексте историко-философского осмысления	20

ФИЛОСОФИЯ

Зелинский Н.Е., Саракун Л.П. Массовая маргинализация населения Украины на этапе транзита: основные детерминанты и источники	26
Жидкова Д.А. Актуализация эсхатологии в системе глобальных проблем	29
Лисовец Н.А. Феномен обмана и его место в человеческом бытии	31
Малюх Ю.Ю. Кантовское понятие "вещи в себе" в интерпретации А. А. Богданова	36
Самчук О.О. Синергетика искусства: дефиниции и принципы ее трансформации	39
Туренко В.Э. Речь Агафон в "Пире" Платона: особенности толкования атрибутики любви	42

ПОЛИТОЛОГИЯ

Абсаттаров Г.Р. Правовое сознание – стержень правовой культуры народа	47
Абсаттаров Р.Б. Этнополитическая общность народов: сущность и определение	51
Артемьев А.И. От терпимости – к гонениям, от веронетерпимости – к антикультуризму	55
Сейсен Н.Б. Модернизационные процессы в казахстанском обществе : постановка проблем	59

НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ

Наши авторы	63
--------------------------	----

RELIGIOUS STUDIES

Drapohuz V.P.
Religious and humanitarian picture of the world, the point of intersection outlook 5

Emelianenko A. D.
The Kierkegaard's ideas in the theology of K. Bart 8

Leschenko A. M.
Co-evolution-resonance specificity of synthesis of Christian sacral art..... 11

Maydanevich L.A.
Religious expertise as part of modern practical religious studies..... 14

Smirnov M.
Some Problems of the Post-Soviet Sociology of Religion's "Academic Field" 17

Tymofieiev A. V.
Some aspects of soteriology early Christianity in the context of historical and philosophical comprehension 20

PHILOSOPHY

Zelinsky N.E., Sarakun L.P.
Mass population marginalization Ukraine on stage transit: major determinants and resources 26

Zhidkova D.
The actualization of eschatology in the context of global problems 29

Lysovets N. A.
The phenomenon of deception and its place in the human being..... 31

Maliukh Y. Y.
I. Kant's concept of "thing-in-itself" in the interpretation of A. Bogdanov 36

Samchuk O.O.
Synergetics of arts: definitions and principles of its transformation..... 39

Turenko V.
Speech of Agathon in the "Symposium" of Plato: features of interpretation of attributes of love..... 42

POLITOLOGY

Absattarov G.
The legal consciousness – the core of legal culture..... 47

Absattarov R.B.
Ethnopolitical community of people: essence and definition 51

Artemyev A.I.
From tolerance to persecution, form toleration to anticultism..... 55

Seisen N.B.
Modernization processes in the Kazakhstan society: setting the problems 59

SCIENTIFIC REPORTS

Our authors 63

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

УДК 140.8

В.П. Драпогуз, канд. філос. наук, доц.

РЕЛІГІЙНА ТА ГУМАНІТАРНА КАРТИНИ СВІТУ: ТОЧКИ ПЕРЕТИНУ СВІТОГЛЯДІВ

Розглянуто світоглядні інтенції релігійної та наукової гуманітарної картини світу, їхні підходи до проблем світобудови та місця в ній людської свідомості, що пізнає світ. Продемонстровано нагальну потребу у більш детальному, аналітичному співставленні двох альтернативних світоглядних систем релігії та науки.

Ключові слова: релігія, гуманітарні науки, релігійна картина світу, гуманітарна картина світу, світогляд, наукове та позанаукове знання.

З давніх-давен усвідомлення існування закономірностей у природі та можливостей її раціонального пізнання спонукало філософів до спроб описати наукову картину світу, розробити певну модель світобудови. Для цього вистачало наявних знань, що складають ядро означеної картини (образу) світу – сукупності найбільш стійких у часі гіпотез і теорій, якими нині є основні засади термодинаміки, закони збереження, сталість фундаментальних фізичних величин. Зміна основи наукової картини світу завжди пов'язана з революцією в науці.

Щоб глибше зрозуміти зміст світоглядних настанов релігії і науки важливо звернутися до методологічного арсеналу концепту цінностей (В. Віндельбанд, Г. Ріккерт), їх динаміки у дискурсі трансформації суспільства, культури й моралі особистості (Г. Морріс, Ю. Роуз, Е. Тоффлер, М. Хайдеггер, А. Тойнбі).

Серед українських дослідників до світоглядних проблем релігії і науки зверталися В. Андрущенко, І. Бойченко, Л. Губерський, В. Кремень, С. Кримський, М. Попович, В. Рижко, В. Шинкарук. Осмислення спрямованості політичних і культурних процесів в умовах поглиблення глобалізації розглядається у працях Є. Головахи, І. Загрічука, В. Загороднюка, Л. Кривеги, В. Лук'янця та ін.

У працях Л. Шашкової всебічно висвітлюється проблема "наука – релігія" в методологічній перспективі, діалог науки і релігії в культурно-історичному контексті, а також наявні тенденції зближення сучасної наукової і традиційної релігійної картин (образів) світу.

Наукова картина світу – це синтетична форма теоретичного знання, репрезентована різними науковими дисциплінами в конкретний соціокультурний період їхнього розвитку. Призначення наукової картини світу – створювати образ, аксіологічно забарвлену теоретичну модель об'єктивної дійсності, що накладає, з одного боку, певні обмеження на можливість створення нових гіпотез, а, з іншого боку, допомагає розвизати предметну сферу науки, відкривати нові горизонти актуалізації пізнавального потенціалу культури, який має чітко виражені ціннісні параметри, не порушуючи при цьому вимогу щодо об'єктивності змісту наукового знання, настанову на строгість, істинність, достовірність, доказовість, евристичний і практичний ефект.

Картина світу – це спосіб бачення світу як цілого, включаючи й людину в ньому. Необхідність розробки картини світу пов'язана з прагненням мати синтетичне, цілісне уявлення про світ, подолати наслідки диференціації філософії, науки і релігії. З цієї точки зору світ філософії, світ науки і світ релігії виступають відповідно як філософська, наукова і релігійна картини світу. У своїй єдності вони утворюють цілісну картину світу. Взаємовідношення між філософією, наукою і релігією завжди було і на теперішній час залишається досить напруженим, нерідко досягаючи стадії конфлікту. Багатовікові дискусії свідчать про те, що людина, не будучи одномірною істотою, продукує і філософію, і релігію, і

науку. Численні спроби показати їх певну неспроможність на різних етапах історичного розвитку в кінцевому рахунку не досягали бажаного. В сучасну епоху, як відомо, домінує наука. Суспільству не обійтися без неї, що очевидно. Але чому всі переваги науки не дозволяють людині прожити без філософії та релігії? Необхідність філософії поряд з наукою пояснюється, по-перше, тим, що вона сама наукова; по-друге, її увагою до кардинальних питань буття. Необхідність релігії поряд з філософією її прихильники пояснюють тим, що за останніми бастионами науки людина постає перед Божественною вірою (М. Бубер). Релігія має майбутнє, вважає відомий німецький теолог Г. Кюнг. На захист своєї думки він наводить шість аргументів. По-перше, сучасний несправедливий світ не перебуває у належному порядку. По-друге, труднощі життя висувають етичні питання, що переростають в питання про релігію. По-третє, при всій правомірності секуляризації ідеологія атеїзму все більше буде відторгаться. По-четверте, релігія постійно ставить питання про сенс буття кожної людини. По-п'яте, цей сенс буття сприймається як Бог. По-шосте, там, де основний сенс буття вбачають не в Богові, а в чомусь іншому – в нації при націоналізмі, в народі при націонал-соціалізмі, в расі при домінуванні расизму, в партії при партійному тоталітаризмі, в науці при могутності сцієнтизму, – в наявності квазірелігії (за П. Тилліхом). Однак Г. Кюнг далі робить висновок: наведені аргументи зовсім не доводять, що Бог дійсно існує [цит. за 6, с. 269].

Ставлення людини до релігії не вичерпується однозначно "так" або "ні". Це ж характерно і щодо відношення людини до філософії і науки. Так, англійський філософ Б. Рассел ставився до релігії досить непримиренно, а філософію ставив набагато нижче науки. Г. Гегель підносив понад усе філософію, вважаючи науку і релігію вторинними. Ф. Ніцше досить критично відносився і до релігії, і до науки, і до філософії. В. Соловйов ставив релігію вище філософії і науки, а М. Гайдеггер, навпаки, звеличував філософію, критикував науку і досить індиферентно ставився до релігії.

Філософія, наука і релігія, співіснуючи за законами діалогу, складають мозаїку єдиної картини світу. При цьому філософія займає гідне, а точніше центральне місце, а наука різко дистанціюється від будь-якого ненаукового знання, в тому числі й від релігії. Але і представники релігії досить далеко знаходяться від науки: ще нікому не вдавалося поставити релігію на рівень науки. Філософія у цьому "трикутнику" спроможна вести діалог як у сфері наукового, так і в сфері позанаукового знання. Можна стверджувати, що три картини світу не протистоять, а взаємодоповнюють одна одну. При цьому слід враховувати характер взаємодоповнення. Наука і філософія взаємопосилують одна одну. Інша ситуація у парі "наука – релігія". Релігійні мотиви, внесені у науку, є руйнівними, тому вчені виступають проти такого внесення. Водночас, наукові "ін'єкції" в релігію здатні істотно послабити останню, оскільки вони не узгоджуються з дивом одкровення.

В основі релігійної картини світу лежить особлива система цінностей. Для неї характерна спорідненість істинного, доброго, священного, правильного. Вона зорієнтована не стільки на зовнішні характеристики світу, скільки на внутрішній світ особистості, пов'язаний з Абсолютом, а також на аксіологічні настанови щодо духовного вдосконалення людини.

У всіх релігіях присутній факт творення. І хоча кожна релігія по-своєму трактує це явище, все ж таки створення світу є провідною ідеєю кожної релігії, включаючи створення всього існуючого на землі (людини, тварин, рослин тощо).

В релігії, як і в науці, існують різні теорії виникнення світу. В християнських трактуваннях біблійної картини створення світу виділяють три основні напрямки. Прихильники першого (Л. Вуд, А. Кастанс, Г. Морріс) наполягають на тому, що в біблійних текстах немає ніяких неточностей чи помилок і вони не потребують алегоричного прочитання. Апологети другого, більш відомого напрямку (А. Боуманн) не наполягають на буквальному прочитанні біблійних оповідань про творіння, але вважають, що саме в Біблії міститься пояснення походження і розвитку світу, оскільки спроби наукового осмислення питань, пов'язаних з його виникненням і розвитком, постійно зазнають невдачі. Цікавим є третій напрямок, що об'єднує теологів, які не погоджуються з тим, що у біблійних оповіданнях про творіння Богом світу відображений реальний хід подій. Така велика кількість думок пояснюється існуванням різних релігій, конфесій і напрямків. Але все ж таки існують спільні риси, характерні для всіх релігій, які характеризують релігійну картину світу. Перш за все спільною рисою є твердження про творення світу Богом "з нічого". Створення світу – це не лише одноразове створення чогось, а постійне творення, оновлення створеного. Бог, створивши світ, людину, постійно творить (але вже через саму людину). Віруючі люди переконані, що прогрес є не що інше, як акт діяльності Бога. По-друге, спільним для всіх релігій є віра в ідеальний світ (пантеон богів, янголи, біси тощо). Ставлення до цього світу в кожній релігії є неоднозначним, але поклоніння і обожнення ідеального світу є обов'язковим фактично в кожній релігії.

Щодо перспектив релігії (в широкому сенсі), то раніше передікали два варіанти: неминуче і повне відмирання або ж, навпаки, відродження з ще більшою міццю. Відмирання, як показало життя, не відбулося. Релігія, як і раніше, впливає на суспільне життя, тільки вплив цей змінює свій характер. Про що можна сказати з повною впевненістю, так це те, що сучасна релігійна картина світу характеризується процесом секуляризації – витіснення з життя суспільства релігії. Тобто на даному етапі в більшості країн вона не впливає на прийняття рішень в галузі політики чи життя соціуму, як це відбувалося раніше. Сталося зворотне: сучасні політики все більше і більше використовують різні релігійні конфесії у власних інтересах. Продовження процесу секуляризації в умовах поглиблення глобалізації пов'язано з модернізацією, з переомогом прагматичного (з точки зору ефективності та корисності) погляду на життя.

Радикальні зрушення в усіх сферах життєдіяльності сучасного соціуму суттєво впливають на процеси, що відбуваються і в релігії, і в науці. Змінюються парадигми дослідження, міждисциплінарні межі, уявлення про взаємозв'язки між природничими та гуманітарними науками. Нових форм набуває діалектика процесів диференціації й інтеграції соціогуманітарного знання.

Дослідження людини в якості суб'єкта і активного діяча, перетворювача світу і самої себе є основою гуманітарного знання. Відома дослідниця І. Колесникова

констатує, що означене знання постає: (1) як форма і результат інтерпретації будь-якого знання з позицій суб'єкта – носія гуманітарної якості; (2) як знання, висхідним джерелом і предметом якого є суб'єктивний світ, світ людини (суб'єкта) в її відношеннях з реальністю; (3) як знання, отримане і зафіксоване за допомогою суто людських засобів (мислення, слова, спілкування, переживання, уяви, рефлексії, художнього образу); (4) як результат пізнання, що в якості невід'ємної частини містить інформацію про особливості суб'єкта [7].

Дедалі ширше потенціал гуманітарного знання (накопиченого не лише в науках про Дух, історію, людину, суспільство, а й у різного роду позанаукових гуманітарних практиках) використовується в розробці й реалізації політичних, економічних, соціальних та інших програм. Гуманітарне знання виступає своєрідним посередником між культурними досягненнями минулого, теперішнього і спробами соціального проектування майбутнього, взаємно узгоджуючи їх на рівні рефлексивного відношення до можливості конструктивного діалогу в часі.

Одним із сучасних напрямків розвитку гуманітарних наук є цифрова гуманітаристика (Digital humanities), яка за останнє десятиліття завоювала своє місце в гуманітарних міждисциплінарних комп'ютеризованих дослідженнях. Слід зазначити, що комп'ютеризація почалася в гуманітарних науках не сьогодні: за допомогою до комп'ютерної техніки дослідники-гуманітарії звернулися з появою великих обчислювальних машин [3]. Цифрова епоха у гуманітарні науки прийшла після мікрокомп'ютерної революції, з розвитком обчислювальних потужностей і персоналізацією комп'ютерних систем, що дозволяли не тільки створювати складні віртуальні реконструкції, а й презентувати їх в електронному середовищі за допомогою засобів Всесвітньої павутини. "Цифровий перехід" в гуманітарних науках вже відбувся. Фактично будь-яке гуманітарне дослідження сьогодні ґрунтується на спонтанній чи систематичній, вибірковій чи суцільній оцифровці документів і об'єктів історико-культурної спадщини. Оцифровка стала однією із важливих практик ремесла вченого-гуманітарія.

Термін "гуманітарна картина світу" (ГКС), якщо допустимо його використання стосовно до всього універсуму, має не стільки онтологічний чи методологічний, скільки метафорично-ціннісний сенс. Тому, підкреслюючи людське відношення до світу на противагу об'єктивістському науковому "холодному" підходу, кажуть про "теплу картину світу" як систему, побудовану за концептом інтенціональності [13, с. 10–13], про потребу "ціннісно забарвити світ, наповнити його сенсом, зробити причетним людині і загальнолюдській культурі" [5, с. 20].

Якщо є світ гуманітарних наук, логічно говорити про наукову картину саме цього світу. Тоді наукова картина гуманітарного світу, чи наукова гуманітарна картина світу (ГКС), не являючись загальнонауковою, може виконувати відносно свого предмета ті ж функції, які виконує будь-яка окрема, спеціальна, наукова картина світу. Гуманітарна картина світу, поступаючись природничо-науковій картині в широті охоплення реальності, навряд чи поступиться їй в значущості.

Але зазначимо, що сфера пізнання і знання така, що емпіричні та теоретичні наукові раціонально-логічні знання становлять лише частину знань людства, причому не дуже велику. Існують багатокілові пласти позанаукового знання – побутового, художньо-естетичного, морально-етичного, релігійного, філософського, які відграють важливу роль у житті людини і суспільства. Ці галузі знань формують свої картини світу – побутову, міфологічну, релігійну, художню, морально-етичну, філософську (узагальнюючу, яка містить різні загальні світоглядні позиції).

Тоді можна сказати, що гуманітарна картина світу включає в себе гуманітарні аспекти всіх позанаукових картин світу в ракурсі гармонійних відносин людини з соціальним та природним світом. Гуманітарна картина світу висвітлює світогляд крізь призму суб'єктивного ставлення до світу, шляхом розкриття принципів гармонійних гуманних відносин Людини і Світу і гармонії в самій людині.

Але якщо ми поставимо в один ряд такі гранично загальні картини світу як загальнонаукову, філософську та гуманітарну, то з необхідністю напрошуються два висновки. По-перше, дані картини буття можуть взаємно доповнювати одна одну, збагачуючись досягненнями відповідних картин світу. По-друге, логічно припустити, що повинна існувати і ще більш загальна картина світу, здатна об'єднати найважливіші досягнення всіх трьох зазначених. Тоді ми приходимо до ідеї загальної картини світу – ЗКС. Далі можна припустити, що ЗКС на рівні сучасних знань дозволить несуперечливо інтегрувати загальнонаукові, загальногуманітарні і загальнофілософські досягнення людства, з метою усвідомленого гармонійного існування Людини в Світі і доцільної практичної діяльності людей, екологічно збалансованої, гармонійної, гуманної.

Отже, гуманітарна картина світу – це частина загальної (наукової, позанаукової, філософської) картини світу, яка відображає атрибутивність Гармонії в теорії і практиці буття людини і суспільства в оточуючому світі. У загальнонауковій картині світу гуманітарна частина репрезентована гуманітарно-науковою картиною світу. А позанаукова частина ГКС є інтеграцією гуманітарних аспектів із знань інших позанаукових картин світу (художньої, морально-етичної, релігійної тощо) [8].

Гуманітарна картина світу будується, по-перше, на сутнісних духовно-моральних законах людини як особливої активної систем, що працює як система-трансформатор, альтруїстично по відношенню до світу; по-друге, на основі гуманних законів в суспільстві; по-третє, ГКС розкриває атрибутивні духовно-моральні принципи, постулати і орієнтири існування людини, які проявляються в фундаментальних якостях Краси, Добра, Любові, Істини, які повинні з необхідністю, виражено переважати протилежні якості (потворного, зла, ненависті, незнання, безвілля), які закономірно і неминуче руйнують людину і навколишній Світ.

Отже, гуманітарна картина світу здатна розвивати, формувати саму людину, роблячи її духовно багатою і облагороджувати навколишній світ завдяки різнобічній діяльності такої людини. Більш поглиблене дослідження означеної проблеми передбачає розгляд таких категорій, як "гуманність", "гуманізм", "гуманітарність", "цінності", "добро", "краса". Принагідно зазначимо, що сутнісним ядром гуманітарних проблем має бути гуманність гуманітарна, оскільки саме вона є проявом всезагальних ознак гармонії в Світі людини і людських відносин. За відсутності даного ядра гуманітарність перетворюється у соціальний фантом, не дає відповіді на ключові питання буття людини і суспільства, а нерідко провокує конфлікти, якщо ядро гуманності замінюється на ядро антигуманності. Таким чином, в гуманітарну картину світу, яка ґрунтується на всезагальних філософських принципах світового розвитку і світової гармонії, має бути закладений принцип гуманності, людяності чи гуманітарної гуманності.

В.П. Драпогуз

РЕЛИГИОЗНАЯ И ГУМАНИТАРНАЯ КАРТИНЫ МИРА: ТОЧКИ ПЕРЕСЕЧЕНИЯ МИРОВОЗЗРЕНИЙ

Рассмотрены мировоззренческие интенции религиозной и научной гуманитарной картины мира, их подходы к проблемам мироздания и места в ней человеческого сознания, познающего мир. Продемонстрировано насущную необходимость в более детальном, аналитическом сопоставлении двух альтернативных мировоззренческих систем религии и науки.

Ключевые слова: религия, гуманитарные науки, религиозная картина мира, гуманитарная картина мира, мировоззрение, научное и вненаучное знание.

Нещодавно американські дослідники [15] опублікували доповідь "Гуманітарна картина світу 2015", яка є першим кроком в оцінці стану гуманітарних наук у світі. На основі детального огляду літератури і інтерв'ю із вченими у цій доповіді розкривається значення гуманітарних наук, їх проблематика, а також зв'язок між гуманітарними науками і політикою. Ця праця дозволяє почути позицію учених і їх оцінку стану гуманітарних наук і пріоритетні напрямки гуманітарних досліджень. Значний інтерес викликають підбір і аналіз наукових розвідок вчених із таких регіонів, як Африка, Латинська Америка та Азія.

Гуманітарна картина світу, будучи наддисциплінарною картиною світу, створює гармонійний, неконфліктний фундамент відновлення коліс розірваного знання і культури, в результаті якого з'явилися гуманітарне і негуманітарне знання, гуманітарна і негуманітарна культура. В цьому процесі возз'єднання наук і знань про природу і людину на перше місце висувається цілісне системне розуміння людини як нерозривної єдності тілесного, духовного і соціального буття, осмислене на базі досягнень як сучасних наук, так і гуманітарних позанаукових галузей знань (зокрема і релігійних). Означена картина світу – це шлях до подолання наявної прірви між науковим і позанауковим знанням, між раціональними і позараціональними методами пізнання, оскільки лише в їх гармонійній єдності і можливе цілісне знання людини про світ і саму себе.

Список використаних джерел

1. Бод Ренс. Забуті науки. Історія гуманітарних наук / Ренс Бод; пер. з нідерландської Ярослава Довгополого. – К.: Вид-во Жупанського, 2016. – (Історична думка). – 376 с.
2. Бондаренко С.Б. Дискусии о науке на XXIII Мировом философском конгрессе / С.Б. Бондаренко // Философия науки, 2014. – № 1. – С. 136–147.
3. Володин А.Ю. Digital humanities (цифровые гуманитарные науки): в поисках самоопределения / А.Ю. Володин // Вестник Пермского ун-та, 2014, Серия "История". – Вып. 3 – С. 5–9.
4. Губерський Л.В. Гуманітарне знання в сучасному філософському просторі / Л.В. Губерський, І.В. Бойченко, М.Ю. Зелінський та інш. // Філософська та політологічна освіта в Україні на перетині тисячоліть. Монографія / За заг.ред. Конверського А.С. – К.: Київський університет, 2007. – С. 56–70.
5. Ильин В. В. Теория познания. Введение. Общие проблемы / В.В. Ильин. – М.: Либроком, 2012. – 168 с.
6. Канке В.А. Философия / В.А. Канке. – М.: Прогресс, 2002. – С. 268–272.
7. Колесникова И.А. Природа гуманитарного знания и его миссия в современном обществе / И.А. Колесникова // Социально-гуманитарные знания. – 2001. – № 3. – С. 33–46.
8. Кудрявцева О.А. Гуманитарная картина мира в системе современного знания (философско-методологический аспект). Дисс. соискание уч. степени канд. филос. наук. – Барнаул, 2004. – 153 с.
9. Леглер В. Сближение современной научной и традиционной религиозной картин мира / Виктор Леглер // Наука и вера. Материалы между научной конф. "Наука, идеология, религия", 30 марта – 2 апреля, 2005. – СПб., 2005. – С. 131–137.
10. Лукьянец В.С., Соболев О.Н. Гуманитарная революция // Практична філософія, 2004. – № 3. – С. 61–77.
11. Рижко В.А. Неоконцептологія. Монографія / В.А. Рижко. – К.: Логос, 2016. – 604 с.
12. Хайдеггер М. Время картины мира / Мартин Хайдеггер // Исток художественного творения. Пер. с нем. Михайлова А.В. – М.: Академический проект, 2008. – С. 259–301.
13. Цофнас А.Ю. Комплементарность мировоззрения и миропонимания / А.Ю. Цофнас // Философская и социологическая мысль, 1995. – № 1–2. – С. 5–22., с. 10–13.
14. Шашкова Л.О. Диалог науки и религии в культурно-историческом контексте / Л.О. Шашкова. Монографія – К.: Грамота, 2008. – 328 с.
15. Holm P., Jarrick A., Scott D. "Humanities World Report 2015". N.Y.–L. Изд-во: Palgrave Macmillan, 2016. – 225 p.

Надійшла до редколегії 20.05.17

V.P. Drapohuz

RELIGIOUS AND HUMANITARIAN PICTURE OF THE WORLD, THE POINT OF INTERSECTION OUTLOOK

Considered philosophical intentions religious and humanitarian scientific worldview, their approach to the problems of the universe and place of human consciousness that perceives the world. Demonstrated the urgent need for more detailed analytical comparison of two alternative worldview of religion and science.

Keywords: religion, humanities, religious worldview, the humanitarian world view, outlook, scientific and non-scientific knowledge.

УДК 230.1 + 141.32

Г. Д. Ємельяненко, канд. філос. наук, доц.

ІДЕЇ С.К'ЕРКЕГОРА В ТЕОЛОГІЇ К.БАРТА

В статті досліджується звернення К.Барта до філософських постулатів С.К'еркегора в процесі створення ним власного вчення християнського протестантизму. Автор стверджує те, що відоме розуміння та віднесення ідейної спадщини К.Барта до плеяди представників так званої екзистенціальної теології потребує корекції та серйозних уточнень.

Ключові слова: протестантизм, діалектична теологія, екзистенціальна теологія.

Як стверджували ще декілька десятиліть тому назад дослідники творчості С.К'еркегора, у філософській та релігієзнавчій літературі відомі принаймні чотири напрямки, за якими здійснювалася інтерпретація його вчення у ХХ столітті. У цьому зв'язку називали специфічне читання ідей данського мислителя М.Гайдеггером, К.Ясперсом та Л.Шестовим (забуваючи при цьому М.Бердяєва та багатьох інших продовжувачів і прихильників екзистенціального мислення), протестантську інтерпретацію цих ідей представниками так званої діалектичної теології, які називали С.К'еркегора поряд зі Св.Павлом, Лютером і Достоевським своїм вчителем, теологічно-католицьку і фрейдистську інтерпретації.

У наш час теологічну спадщину К.Барта та її значення для протестантизму у дослідницькій літературі розцінюють надзвичайно високо, порівнюючи її з теологічною революцією, а самого К.Барта називають найзначнішим і впливовішим богословом доби. Його ж коментар до Павлового "Послання до Римлян", на думку відомих дослідників, – є "найважливішою з написаних у ХХ столітті праць" [7, с. 39].

Ліберальна протестантська теологія, супроти ідей якої виступив К.Барт, – була своєрідною християнською теологічною течією, що виникла на початку ХІХ століття і панувала на теологічних факультетах Західної Європи практично до першої чверті наступного століття. Вона мала на меті адаптацію протестантизму до сцієнтизму та атеїзму, пристосування традиційних моделей християнської релігійності до інтелектуальних, соціальних і моральних потреб тієї доби та ідеалів Просвітництва. Головними рисами такої адаптації були перспектива осмислення можливості віри у силу розуму, критичне переосмислення історичних документів християнської історії, ствердження наявності взаємозв'язку Одкровення, зафіксованого в Біблії, з природним Одкровенням, нове ставлення до інших релігій, де християнство вже не протиставлялося їм, а розцінювалося у якості оптимального вираження релігійного досвіду і почуття.

Критики лібералізації протестантизму, до яких належав й К.Барт, у цьому зв'язку наголошували й на тій "небезпеці", яку, на їхню думку, несла у собі концепція ліберальної теології і у площині можливої секуляризації християнської релігії, і у небезпеці моральних компромісів через можливе віднесення смислів біблійних текстів до конкретної історичної та культурної ситуації. Тим більше, історичного часу, пов'язаного з катаклізмами Першої світової війни та загальною кризою західно-європейської культури на межі ХІХ-ХХ століття. Часу, який ототожнювався сучасниками з величезною історичною катастрофою, жакливою і кривавою, з ріками крові, загибеллю та повстанням народів, розтрощенням старих ідеалів й колишніх надій.

Теологічний оптимізм протестантського лібералізму у тій ситуації опинився у явному протиріччі з історичним подіями, внаслідок яких Європа перетворилася на арену масового знищення людей. У тій ситуації, як стверджують дослідники теологічної спадщини К.Барта [6, с. 119], у нього й виникли "сумніви" у справедливості принципу зведення божественного до людського, змішання вічного і тимчасового та перетворення Бога на невід'ємний компонент людської свідомості. А вже ці сумніви й обернулися інтенціями його пошуків "нової істини" у Євангелії у посланні апостола Павла до римлян. Публікація бартівського "Послання до Римлян" і вважається моментом, від якого й розпочався відлік часу виникнення протестантської неортодоксії як альтернативи ліберальній теології. Саме у другому варіанті видання цієї праці, як стверджують дослідники його спадщини, К.Барт і залучив у свою теологічну концепцію ідей С.К'еркегора, пов'язуючи її з практикою доведення до абсурду оптимізму просвітницьких, кантіанських та гегелівських тез у релігійній філософії.

Якщо ліберальна протестантська теологія до К.Барта практично нагадувала варіант впровадження у теологічне мислення гегелівського ідеалізму, то за допомогою ідей С.К'еркегора, як стверджують це сучасні дослідники, К.Барт й зробив спробу відійти від хитромудрого павутиння раціональних ідей і понять у теологічному мисленні, і повернути при цьому біблійним поняттям їх первинний зміст. Повернутися до реальності існування, яка, безумовно, у кожному конкретному випадку людської екзистенції перевершує усю існуючу межі можливого застосування абстрактних логічних законів і категорій з метою отримання достеменних істин такого існування. "Загальним місцем, – як пише про це О.В. Ворохов, – є положення про те, що духовна криза західної свідомості особливо яскраво проявилася в поширенні екзистенціальної філософії. І бартіанство, і екзистенціалізм отримали свій інтенсивний розвиток в духовному кліматі, створеному Першою світовою війною. Бартіанство було виразом екзистенціалістських установок у протестантській ідеології. Зіставлення бартіанської теології і сучасного йому екзистенціалізму показує, що обидва ці явища мають своїм загальним ідейним джерелом філософію К'еркегора. У цьому сенсі можна говорити про паралельний розвиток бартіанства і екзистенціалізму. Це розвиток пов'язаний з спільністю ідейно-теоретичних джерел та ідеологічних устремлень. Загалом, світогляд таких великих екзистенціалістів, як М.Гайдеггер і К.Ясперс, обертається в колі проблем, поставлених К'еркегором, а бартіанство можна розглядати в якості одного з релігійних варіантів екзистенціального світогляду" [9, с. 32]. На нашу думку, цей висно-

вок російського дослідника по відношенню до теологічного вчення К.Барта є певним перебільшенням.

Утім, взаємозв'язок поміж ідеями "Великого Данця" і К.Барта дійсно існував. Адже у якості суттєвої особливості другого видання свого "Послання до Римлян" К.Барт і підкреслив свою найпильнішу увагу до того, що у К'єркегора і Достоєвського з неминучістю сприяє розумінню Нового Завіту, стверджуючи при цьому, що: "Якщо у мене і є якась певна система, то вона полягає в наступному: я по можливості завжди враховую те, що К'єркегор називав "нескінченною якісною різницею між часом та вічністю" [10, с. 33].

Уявлення данського мислителя К.Барта і почав використовувати у якості знаряддя для ствердження своєї позиції, у відповідності до якої поміж Богом і людиною пролягає "нездоланна прірва" і "нескінченна якісна відмінність". І це, зрештою, не відповідало традиції ліберальної теології, яка раніше й намагалася за допомогою гегелівської діалектики Духу утвердити єдність божественного і людського. К.Барт, натомість, звертається до роздумів С.К'єркегора, запозичуючи з них тезу про те, що гегелівська діалектика не в змозі пояснити драматизм людського існування, і що реальне людське існування не вкладається у гегелівську діалектичну тріаду.

На початку своєї теологічної діяльності К.Барт погоджується з тим, що тільки екзистенціальна діалектика, як діалектика дії і пристрастей є справжньою діалектикою людського буття, оскільки і дія, і пристрасть складають сутнісно людське, у її існуванні, і починає вбачати можливе рішення усіх теологічних проблем за допомогою протиукладання тези та антитези, у формі невіршуваних протиріч на взірць апорій й методології С.К'єркегора. Однак надалі суттєво змінює свою позицію в оцінці доцільності та можливості застосування у теології постулатів філософії екзистенціалізму.

Звичайно, філософські засади теології К.Барта були пов'язані не лише з вченням "Великого Данця". Значний вплив на формування його філософсько-методологічної позиції мали і ідеї І.Канта, який у своїх "Критиках" і "практичного", і "чистого" розуму знецінив усі догматичні постулати про Бога, про душу, про безсмертя своїм твердженням про те, що вони, начебто, порушують логічні кордони мислення, і Ансельм Кентерберійський, у якого К.Барт "запозичив" вчення про віру, "розшукуючу розуміння", і не затьмарену алогічністю або ж ірраціональністю у якості головних підстав своєї епістемологічної концепції, і неокантіанська марбургська школа в особі П.Наторпа і Г.Когена, ідеї яких допомогли швейцарському теологу зрештою подолати у теології зачаруванню силою розуму, і багато інших видатних філософів. У переліку імен, що їх знаходимо, наприклад, у "Церковній Догматиці", найбільшій тринадцятитомній і незавершеній праці К.Барта, обсяг якої перевищує 9000 сторінок, окрім прізвищ засновників екзистенціалістської філософії, знаходимо імена Сократа, Сенеки, Платона, Плотіна, Епікура, Демокріта, Аристотеля, Псевдо-Діонісія Ареопіта, Климента Олександрійського, Т.Аквінського, Тертуліана, Бонавентури, Оригена, Б.Спінози, Ляйбніца, Ж.-Ж.Руссо, Монтеск'є, Ф. Шеллінга, Г.Гегеля, Г.Фіхте, Л.Фосейрбаха, Ф.Шлегеля, Г. Лессінга, К.Маркса, О.Шпенглера, А.Шопенгауера, Ф.Ніцше, Ф.Баумгартена, Г.Спенсера і інших всесвітньо відомих мислителів. Прізвища С.К'єркегора та інших екзистенціалістів є лише частиною цього переліку. При цьому прямо цитування праць "класиків" екзистенціалістської філософії у текстах К.Барта практично немає. Здебільшого, у "Церковній Догматиці" він їх згадує в процесі осмислення, висвітлення, або ж вирішення відповідних теологічних проблем. Аналізуючи, наприклад,

вчення щодо "Слова Бога", К.Барт згадує К'єркегорове розрізнення поміж апостолом та генієм [7, с. 112], згадку про данського мислителя знаходимо і у параграфі третьої частини третього тому "Догматики", де аналізується вчення щодо "Небесного царства", і у п'ятдесят четвертому та п'ятдесят шостому параграфах четвертої частини третього тому "Догматики...", де йдеться про релігійну свободу, і у христологічній тематиці, тематиці змін християнського співтовариства і тематиці дослідження християнської віри різних параграфів першої частини четвертого тому "Догматики...", у другій частині четвертого тому, присвяченій вченню щодо "Відродження Ісуса Христа" та третій його частині тощо.

І ці згадування є не завжди позитивними. Навіть у першому параграфі першого тому згаданій праці, де К.Барт описує своє розуміння головних завдань догматики і догматику у якості певного акту віри, й відзначаючи серйозність впливу ідей С.К'єркегора на теологію ХХ сторіччя, водночас одразу ж й попереджує про можливі негативні наслідки такого впливу. Абсолютна інтерпретація церковної догматики у руслі ідей С. К'єркегора, або ж, як зазначає К.Барт, у руслі "теології екзистенціально-релігійного психологізму", яку, на його думку, й "започаткував цей данський мислитель", на його думку, зрештою веде до суттєвої і негативної трансформації сенсу біблійних істин. У ситуації причарування екзистенціалізмом К.Барт вбачає вірною лише альтернативу, або ж інтерпретацію нашої екзистенції як буття у вірі, у іншому ж випадку пророкує або ж вилучення змісту божественної присутності з цієї екзистенції, або ж її подальше занапащення. "І кого б ми не розглядали з позиції істинності теологічних позицій – Ансельма, Лютера чи Меланктона, минулі, або сучасні концепції екзистенціальної теології, – стверджував К.Барт, – ми мусимо пам'ятати, що Боже провидіння, божественні смисли повинні бути обов'язково присутні в людській екзистенції. Інакше і теологія перетворюється на змінювану мудрість, що викинута за межі церкви" [1, с. 21].

Тим не менше, швейцарський теолог у третьому параграфі другої частини третього тому "Догматики...", що присвячений людині як проблемі догматики (цитований підрозділ цього параграфу названий К.Бартом "Людина як об'єкт теологічного знання") вводить С.К'єркегора у низку найвідоміших представників європейської філософії, відлік яких розпочинає з Сократа, Августина, Декарта, Фосейрбаха і Штірнера, які, на його глибоке переконання, найкращим чином й виокремлюють антропологічний зміст вічних запитань про те: "Хто я є такий?", "Як я маю вчиняти з огляду на Божі заповіді, і що цей світ означає для мене?"

Саме від К'єркегора, як стверджує це Т. П. Ліфінцева, – Барт сприйняв ідею, що Бог – "абсолютно інший", ніж людина, що кінцевий розум не може сподіватися на осягнення нескінченності Божественного; від Достоєвського і К'єркегора Барт також успадкував думку, що у світі немає нічого раціонально пояснюваного і достовірного. Барт використовував це двоюким чином: з одного боку, він відкинув усі спроби знайти раціональне обґрунтування для християнства, чи то у раціоналістичній неотомістській теології римського католицизму, чи то у ліберальному протестантизмі. Барт прагнув відродити ортодоксальний протестантизм доби Реформації. Але все ж, хоча Барт і відкидав будь-яке раціональне обґрунтування Откровена, використовував він для цього цілком раціональні аргументи" [11, с. 8].

У перших двох томах "Церковної Догматики" К.Барт звертається до аналізу понять вічності і часу, продовжуючи їх протиставлення з його "Послання до Римлян". Таке протиукладання засвідчує відповідний вплив на

теологію К.Барта й німецької класичної філософії, у результаті якого й "вічність" починає означати не лише нескінченне продовження часу і не лише "новий світ" у його біблійному розумінні, але щось трансцендентне, яке не має відношення до історичного виміру часу і тому може бути присутнім у будь-якому його проміжку. Взаємозв'язок між Богом і людиною у цьому випадку й починають сприйматися у якості паралелі протиставлення вічності і часу. А звідси й випливає теза про те, що Слово і Дію Бога не можна ототожнювати з людським словом Писання чи історичними подіями в Біблії.

Подібно Трельчу, богослову-систематику й історіку релігій, на якого Барт й посилався і в "Посланні до Римлян" і у "Церковній догматиці", як стверджує Т. Ліфінцева, К.Барт розглядає історію як підпорядковану часу, тобто обмежену і відносну. "Трельч, однак, не відділяв історію з усіма її вадами та межами від внутрішньої роботи Духа Святого в світі. Барт, навпаки, рішуче відмовився від якого б то ні було ототожнення відносних цінностей історії з діями Бога. Шукати сенс і цінність буття в історії для людини безглуздо! Гордість історії, пошук в ній сенсу і цінностей, на його думку, – просто форма ідоловклоніння, піднесення людської праведності над праведністю Бога. Це помилка і гріх, яких Барт прагне уникнути, – гріх змішування вічності з тимчасовим, історичним порядком речей. Відмінність, навіть прірва між часом і вічністю, Богом і людиною має бути збережена за будь-яку ціну. Історія для Барта не тільки відносна, але і безглузда. Історія – форма існування цього тлінного і минулого світу. В історії не знайти вічного; тут можна знайти лише Бога, створеного людиною, образ людський, спроектований на небеса. Історія як така не має коренів у вічності. При такій позиції не дивно, що християнство та історія бачаться Барту у певному сенсі протилежностями" [11, с. 8].

Де в чому поділяючи світоглядно-філософську позицію С.К'єркегора, К.Барта, у той самий час, категорично виступає і проти того "світського індивідуалізму", розповсюдження якого пов'язує з ідеями Ж.-Ж. Руссо, молодого Ф.Шлейєрмахера, К.Маркса, М.Штірнера, С.К'єркегора, Ібсена та Ф.Ніцше, і вважає такий індивідуалізм його "не лише безплідним для церковної догматики, але й вкрай шкідливим" [2, с. 308].

Розмірковуючи над онтологією у якості філософського підґрунтя для нової модерної теології, К.Барт розуміє та розцінює онтологічні ідеї і С.К'єркегора, і М.Гайдеггера як відображення "буття, спрямованого у ніщо" [1, с. 36, 73]. І якщо у цьому випадку згадаємо те,

що позиція індивідуалізму, унаочнена у К'єркегоровому одиничному є, безумовно, одним з головних принципів його концепції, який був закладений у протиставленні гегелівській традиції у теологічне розуміння головних проблем христології, історії християнства і релігійного життя загалом, можемо зробити висновок і про те, що подібна позиція К.Барта пізній період його творчості, й засвідчує факт кардинальної зміни його ставлення до ідей "Великого Данця". У руслі цієї зміни він також і філософську, або ж загальну концепцію екзистенції починає розцінювати у "Церковній догматиці" як таку, що "передбачає не знання про Бога, а лише аналогію, подібну до такого знання" [1, с. 39].

Здійснений аналіз ставлення К.Барта до спадщини датського мислителя засвідчує те, що його слід розглядати у кількох модусах: модусі часу формування світоглядно-філософських засад бартівського вчення, коли ідеї "Великого Данця" слугували методологічним знаряддям у його концептуалізації (це, переважно, період написання К.Бартом другого видання "Послання до Римлян") і часу, коли ідеї С.К'єркегора починають розглядатися вже з позицій сформованої бартівської теологічної концепції (переважно, період написання К.Бартом більшої частини "Церковної догматики"). І тут вже першопочатковий модус бартівської оцінки та розуміння ідей датського мислителя змінюється на кардинально протилежний.

Список використаних джерел

1. Barth K. Church Dogmatics. – Vol 1. 1. – The Doctrine of the Word of God. – Part One. – Ed. Rev. Prof. G.W. Bromily, D. Litt., D.D.; Rev. Prof. T.F. Torrance, D. Litt., D.D., D. Theol. – Edinburgh: T. Crank, 38 George Street., 1975. – 220 s.
2. Barth, K. Ch. D. – Vol. 2.2.
3. Barth, K. Ch. D. – Vol. 4. 1.
4. Barth, K. Ch. D. – Vol. 4. 2.
5. Barth, K. Ch. D. – Vol. 4. 3. 2.
6. Busch E. Karl Barth. His life from letters and autobiographical texts. – Philadelphia, 1976. – 377 s.
7. Heinz Zahmt. The Question of God. – New York: Harcourt, Brace & World, 1966. – 115 s.
8. Барт К. Послание к Римлянам / К. Барт; [Пер. с нем.] (Серия "Современное богословие"). – М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. – 529 с.
9. Вороховов А. В. Религиозно-философские взгляды Карла Барта и Рудольфа Бульмана: сравнительный анализ / А. В. Вороховов – дис. канд. филос. н. – Нижний Новгород, 2009. – 222 с.
10. Левичева Л. Е. Религиозная антропология Серена К'єркегора: дисс. канд. филос. наук: 09.00.03. – Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, 2006. – 158 с.
11. Лифинцева Т. П. "Теология кризиса" Карла Барта: "Оправдание верой" / Т. П. Лифинцева // Научные ведомости. – 2009. – № 8 (63). – С. 5-11.

Надійшла до редколегії 19.05.17

А. Д. Емельяненко

ИДЕИ С. К'ЄРКЕГОРА В ТЕОЛОГИИ К.БАРТА

В статье исследуется обращение К.Барта к философским постулатам С.К'єркегора в процессе создания им собственного учения христианского протестантизма. Автор утверждает, что известное понимание и отнесение идейного наследия К.Барта к плеяде представителей так называемой экзистенциальной теологии требует коррекции и серьезных уточнений.

Ключевые слова: протестантизм, диалектическая теология, экзистенциальная теология

A. D. Emelianenko

THE KIERKEGAARD'S IDEAS IN THE THEOLOGY OF K. BART

The article examines the appeal of Karl Barth to the S.Kierkegaard's philosophical postulates by in the process of creating his own teaching Christian Protestantism. The author argues that understanding and classifying certain ideological legacy of Karl Barth to the galaxy of representatives of the so-called existential theology needs serious correction and clarification.

Key words: Protestantism, dialectical theology, existential theology.

УДК 246.13001.11 (045)

А. М. Лещенко, д-р філос. наук, доцент

КОЕВОЛЮЦІЙНО-РЕЗОНАНСНА СПЕЦИФІКА СИНТЕЗУ ХРИСТІЯНСЬКОГО САКРАЛЬНОГО МИСТЕЦТВА

У дослідженні аналізуються особливості специфіки синтезу християнського сакрального мистецтва у коеволюційно-резонансному контексті. Визначаються особливості та специфіка Літургії та Меси у зазначеному контексті та їх вплив на психоемоційний стан віруючої людини.

Ключові слова: християнське сакральне мистецтво, синтез християнського сакрального мистецтва, коеволюція, резонанс, Літургія, Меса.

З метою здійснення процесу богослужіння християнська церква з моменту свого зародження звертається до синтезу видів та жанрів сакрального мистецтва, що протягом значного періоду одночасно здійснює вагомий вплив на почуттєвий та духовний стан взагалі значної кількості віруючих людей. Це, у свою чергу, сприяє формуванню необхідності визначення коеволюційно-резонансної специфіки синтезу християнського сакрального мистецтва щодо його впливу на віруючих. Саме це і постає **метою** даного дослідження.

Визначений аспект у науковій літературі не є дослідженим досконало, але разом з тим проблемі взаємозумовленості існування релігії та різних видів мистецтва у галузі філософії, релігієзнавства та мистецтвознавства присвячені фундаментальні роботи В. Вундта, Д. Угриновича, К. Леві-Стросса, Ж. Гюйо, Є. Яковлева, Л. Успенського, П. Флоренського, М. Бердяєва, О. Лідова, О. Лосєва, І. Нікітіна, Б. Раушенбаха та ін. Взаємозв'язок естетичного впливу на релігійні погляди людини, значення релігії та ознак естетичного у житті людини вивчали П. Флоренський, С. Булгаков, П. Юркевич, В. Бичков, І. Ільїн, Є. Яковлев; проблеми взаємовпливу естетичного та релігійного досвіду людини відображені у наукових розвідках Г. Гадамера, О. Лосєва, Д. Лукач, Е. Суріо; серед українських вчених проблема взаємодії релігії та мистецтва знайшла своє відображення в дослідженнях І. Богачевської, А. Колоднього, П. Сауха, М. Стадника, М. Мельничука, Н. Кравченко, І. Федя, П. Герчанівської та інших.

Пристаючи до вивчення означеної проблеми необхідно враховувати безперечний факт традиційності використання у християнському Храмі та богослужбовому процесі синтезу різних видів та жанрів сакрального мистецтва – від архітектури, образотворчого та музичного мистецтва, поезії і літератури, до ораторської майстерності, елементів театральної дії та декоративно-ужиткового мистецтва. Ефект сакрального навантаження забезпечують наступні складові мистецького значення: одяг священників, зокрема архіреїв; наперсні хрести з цінних матеріалів та коштовних каменів; панатії, тобто спеціальні образки Пресвятої Богородиці; так звані митри – головні убори священників, що прикрашаються іконами Христа, Богоматері та інших святих тощо. У процесі здійснення богослужіння використовується спеціальна релігійна атрибутика, значна кількість якої також є предметами мистецько-естетичного значення. М. Мельничук доводить, що "архітектура храму, його інтер'єр, театралізовані дійства священнослужителів, спів церковного хору, запах ладану, відблиски на іконах від палаючих свічок – усе це й багато іншого, що не вдається охопити в його окремішності, бо у храмі все пов'язане в єдине дійство богослужіння – немінуче викликає й формує специфічні релігійні почуття. Театралізовані дійства в храмі викликають у людини піднесення, умиротвореність, готовність до всепрощення" [3, с. 14].

Ю. Алешкова в якості головної мети здійснення православної Літургії та її Божого таїнства визначає обожнювання та богоуподібнення людини, повідомлення їй божественного досвіду, який вона буде в змозі у повній

мірі реалізувати лише в майбутньому Царстві [1, с. 15]. Безумовно, такий ефект досягається у сукупності з безпосередніми суто культовими діями, наприклад, помазанням єлеем з метою отримання Божої милості; запалюванням благовонного ладану як символічне дарування людству благодаті Святого Духа; горінням свічок перед образом святого тощо. Відповідно, М. Мельничук звертає увагу і на значення певних релігійних почуттів, що охоплюють віруючих внаслідок впливу на них комплексу видів сакрального мистецтва. Так, він зазначає, що "... релігійні переживання під час богослужінь спричиняють стан, схожий з естетичним катарсисом: під час культових дій релігійна людина відчуває полегшення та втіху. З огляду на це, неабияке катарсичне, очищуюче значення має богослужіння, в процесі якого для зміцнення сугестивного впливу на віруючого використовується цілий комплекс видів релігійного мистецтва у культовій практиці. Іншими словами, людина входить у стан релігійного екстазу чи трансу, який призводить до релігійного катарсису" [4, с. 12].

Ю. Алешкова, в свою чергу, виходить з того, що художня форма є лише допоміжним засобом, який дозволяє віруючим досягати, у процесі літургійної дії, трансцендентного стану. Ця позиція аргументується тим, що "тільки особливості просторової побудови архітектури, живопису та співу східнохристиянського мистецтва дозволяють протиставити натуралістичним і раціональним, аналітичним основам західного мистецтва Відродження ... справді ірраціональні тенденції художньої форми, спрямовані на досягнення естетичного переживання блаженства подолання кордонів цього світу і прориву у трансцендентну сферу божественного буття" [1, с. 17-18]. Однак, на наш погляд, автор дещо перебільшує значення, в межах синтезу видів сакрального мистецтва, впливу на людину естетичного компоненту. Вважаємо, що високий рівень одночасного впливу на віруючих сукупності різних видів та жанрів сакрального мистецтва забезпечується завдяки фактору максимального пристосування цих мистецьких творів до специфіки природних психофізіологічних механізмів сприйняття людиною інформації, що надходить до неї із зовнішнього середовища, зокрема завдяки динаміці літургійного процесу, включаючи й врахування наявності у людини звичайних життєвих потреб.

Відповідно до визначених об'єктивно існуючих закономірностей, таке максимальне наближення зумовлює процес включення механізмів резонансного походження, що, на наш погляд, і сприяє актуалізації у людини глибоких релігійних почуттів та її входження в стан релігійного резонансу. Разом з тим, звертаємо увагу на значення у цьому процесі такого фактору, як художня просторова організація, що, за висновками Ю. Алешкової, виникає завдяки одночасному впливу на віруючого синтезу видів та жанрів сакрального мистецтва – іконопису, співу, архітектури, прикладного мистецтва тощо. Таким чином, можемо зробити висновок, що, фактично, вона доводить необхідність створення та, відповідно, функціонування специфічного суто сакрального простору. Цей простір виникає саме завдяки синтезу різних

видів сакрального мистецтва, що функціонально дозволяє моделювати у процесі Літургійного дійства естетичні переживання як адекватні уподобання "благодатної нерухомоті, умиротворенності, спокою і незмінної духовної повноти божественного буття в образ духовної досконалості і в досвід особистого прилучення до нього як особливої якості духовного спокою "майбутнього століття" – безпристрасності" [1, с. 15]. При цьому автор наполягає на значенні у цьому процесі саме естетичного компоненту, який виникає як Боже одкровення та народжується в наслідок сукупного впливу багатьох факторів мистецького та суто культового походження, адже "розмикання в іконописному просторі усіх причинно-наслідкових взаємозв'язків створеного світу, всеосяжність світлоносного золотого тла, зупинка прямолінійної течії часу, доповнена позбавленим мелодійного центру ваги (завдяки відсутності тоніко-домінантових тяжінь) і безперервно триваючим спокоєм богослужбової візантійської монодії або давньоруського знаменного розспіву, перегукуючись з невагомим і незворушним ширянням клубів кадильного фіміаму, повідомляє відчутність таких божественних властивостей як Вічність, Безмежність, Неподільність, незмірно, як необхідність" [1, с. 14]. У цьому процесі особливе значення має сакральна музика, без якої християнська релігія, як і інші релігії, функціонувати ефективно не може, оскільки саме властивості музики дозволяють відображати дольній та горній світи у звукових художніх образах, створювати достатньо абстрактні уявні сакральні образи містично-релігійного спрямування, а тому й активно впливати на емоційний стані віруючих.

Таким чином, можна говорити про наявність спільних джерел виникнення релігії і мистецтва та зумовленість їх подальшого ефективного органічного співіснування. Основною функцією синтезу видів та жанрів сакрального мистецтва у християнській релігії вчені вбачають компенсаційну, яка характеризується еволюційно-приспосувальним значенням та реалізовується через підкорення людини ідеям християнства завдяки сугестивному впливу. Загально відомо, що традиційно саме літургійне дійство поєднує у собі значну кількість різних видів та жанрів сакрального мистецтва.

Фактори, що забезпечують значний вплив творів мистецтва на психоемоційний стан людини, зокрема і творів сакрального мистецтва, вчені продовжують вивчати і в наш час, але вже з точки зору надбань сучасної науки, зокрема виходячи з принципу єдності матерії, енергії та інформації і визнання факту існування у просторі резонансних зв'язків. Предметом дослідження науковців стали причини позитивного впливу творів мистецтва на людину. Такий вплив дозволяє стабілізувати духовний стан, врівноважувати емоції та почуття віруючих як живої функціонуючої біосоціосистеми. Аналізуються закономірності, що сприяють стабілізації процесу життєдіяльності людини завдяки підвищенню рівня негентропії та, відповідно, зниження ентропії, зокрема у процесі сприйняття нею творів мистецтва.

Сьогодні позитивний вплив на людину енергійної сили мистецтва стабілізуючого характеру, зокрема і сакрального мистецтва, знаходить своє наукове підтвердження, у першу чергу, в працях Е. Шредінгера. Вчений першим науково довів існування закономірності, щодо якої, кожна біологічна система, у тому числі і людина, з тим, щоб забезпечити процес самозбереження та стабільності існування, повинна отримувати із зовнішнього середовища негентропію як ентропію зі знаком "мінус" [8]. Це є необхідним для нейтралізації надлишку внутрішньої ентропії, яка в організмі кожної людини має тенденцію до збільшення, що тягне за собою руйнацію

психофізичних стані та процесів. Л. Брюллієну належить формулювання негентропійного принципу інформації: "Інформація є негативний внесок в ентропію" [2, с. 34], а в наш час під терміном "негентропія", у науці, розуміється певна величина, яка виражає упорядкованість структури матеріальних об'єктів. Відповідно до загальновідомої інформаційної теорії П. Сімонова, дефіцит інформації, що заважає людині задовольнити певну потребу, викликає в неї негативні почуття та психологічний дискомфорт [5] та навпаки. Вчений доводить, що з метою задоволення певної потреби виникає необхідність пошуку інформації, якої не вистачає, іншими словами, треба мінімізувати її дефіцит. Тобто функціональне значення творів сакрального мистецтва, у тому числі і синтезу його видів та жанрів, проявляється в їх негентропійній сутності. Так, у процесі сприйняття віруючим символічної суті сенсів сакральних художніх образів зменшується рівень його індивідуальної ентропії, та він стає спроможним відчувати психологічну стабільність, духовну врівноваженість та спокій.

Тому, "Літургія" як основна форма суспільного релігійного християнського богослужіння, що, за А. Ковальовим, характеризується таїнством зібрання віруючих, дозволяє констатувати факт наявності в ньому усіх основних ознак не лише жанрового музичного канону та релігійного дійства, а й масштабного релігійно-театрального мистецького твору, що є історично народженим в надрах європейської культури та функціонально спрямованим на іконічне сприйняття віруючими сакрального простору. При цьому відзначимо, що у цьому масштабному релігійно-театральному мистецькому творі, складова, яка презентується органічним синтезом видів та жанрів сакрального мистецтва, в реалізації завдань суто релігійної значущості, є функціонально рівноправною.

Зробити висновок про доцільність визначення православної Обідні та католицької Меси дозволяють і наукові дані, що отримані вченими у процесі дослідження творів мистецтва як специфічної символічної реальності, зокрема саме такий аспект розгортає О. Щербань [7].

Так, аналізуючи означені проблеми вчена спирається на новітні дослідження сутності символу, які відображуються в роботах О. Лосева, М. Рубцова, М. Мамардашвілі, С. Аверінцева та інших. Автор приходить до висновку, що саме мистецтво як універсальний засіб засвоєння культурних цінностей є спроможним забезпечити відтворення їх наочно-символічної суті з тим, щоб викликати почуття [7, с. 3]. При цьому підкреслюється, що сам термін "символогія" є введеним в науку в якості специфічного методологічного інструментарію для аналізу творів мистецтва [32].

О. Щербань апелює до позицій О. Шевченко [9, с. 99-100] щодо визначення та інтерпретації специфічної функції художнього твору. Ця функція проявляється у стимулюванні людини на самостійне продукування нових образів, думок, уявлень тощо внаслідок впливу на цю людину образно-символічної системи твору мистецтва. Разом з тим, як доводить автор, цей вплив має примусовий характер за аналогією дії специфічного "силового" поля. Через входження у таке силове поле людина починає природно відчувати ситуації, що не є характерними для її безпосереднього життєво-емоційного досвіду, тобто з якими вона взагалі не була знайома у своєму житті. Відповідно, що на цьому підґрунті одночасно стає характерною і певна модифікація її особистого світосприйняття. О. Шевченко в якості резюме робить справедливий висновок, що "людина приходить до твору не заради суто "естетичного задоволення", а для розв'язання своїх одвічних смисложит-

тевих проблем..., тому "істина", з якою людина відходить від твору, не існує до зустрічі з ним..., вона дійсно відбувається в момент зустрічі" [9, с. 99-100]. Безумовно треба погодитися із О. Щербань в тому, що "таким чином, у процесі естетичної комунікації із символом виникає унікальна надщільна образно-смилова єдність естетичного буття свідомості, яка має інтенцію до розгортання у життєву реальність, у цілісний духовний космос, утворюючи багаторівневий смисловий простір, своє для кожного реципієнта поле смислів, занурення в яке приносить йому естетичну насолоду, духовну радість, задоволення від відчуття глибинного злиття із Універсумом культури і природи при збереженні особистісної самосвідомості й інтелектуальної дистанції. Універсальним "механізмом" породження художнього змісту є "механізм" символізації, який діє на всіх структурних рівнях твору і тим самим забезпечує їх органічну єдність" [9, с. 68].

Разом з тим, треба акцентувати увагу на тому, що людину до християнської церкви приводять естетичні почуття лише випадково. І з цієї точки зору ми повністю згодні з позицією О. Шевченко, що "людина приходить до твору не заради суто "естетичного задоволення", а для розв'язання своїх одвічних смисложиттєвих проблем" [9, с. 99-100].

Так, людина, під час Літургії вступає у процес комунікації із сакральними символами, зокрема і в католицькій Месі, як масштабних релігійно-театральних мистецьких творів, та ще будучи безпосередньо включеною в цю дію та сакральний простір в якості співучасника (самостійне промовляння певних молитов чи їх фрагментів, здійснення синхронних хрещень, ходи разом з усіма тощо), дійсно починає непомітно, але примусово підкорятися суті символічних сакральних художніх образів. Вона починає відчувати певну психологічну та духовну єдність з цими образами, її свідомість набуває ознаки релігійної, і тоді людина "має інтенцію до розгортання у життєву реальність, у цілісний духовний космос, утворюючи багаторівневий смисловий простір, своє для кожного реципієнта поле смислів, занурення в яке приносить йому ... духовну радість" [6, с. 68]. Разом з тим, зазначимо, що у даному випадку ця радість має для віруючих інше ніж естетичне значення, оскільки виступає радістю єднання з Богом, радістю подолання страху смерті та відчуття надії на отримання після смерті вічного життя. Тобто, як ми доводимо, це відбувається в значній мірі в наслідок дії негентропійних властивостей синтезу сакрального мистецтва, що складає основу Літургії та Меси як релігійно-театральних мистецьких творів. Тому виникають об'єктивні умови для розгляду цього феномену не лише в межах наукової естетики, а й безпосередньо в межах наукового релігієзнавства, зокрема розгляду Літургії та Меси як масштабних релігійно-театральних мистецьких творів, спрямованих на відтворення певної символічної сакральної релігійної реальності. Така позиція знаходить своє концептуальне підтвердження і в висновках О. Щербань [7, с. 6] щодо основних функцій, які є притаманними художньому твору як символічній формі відображення дійсності. Зрозуміло, що в межах проблеми нашого дослідження ці функції зазнали певної модифікації.

Отже, відтворення у процесі Літургії та Меси як релігійно-театральних мистецьких творів символічної релігійної реальності трансцендентного значення зумовлюється винятково завдяки синтезу видів та жанрів сакрального мистецтва, що складає їх структуру та забезпечує релігійний сенс. Символічно-художня модель сакральної просторової реальності, що є історично народженою релігійними традиціями та канонами християнства, відтворюючись та формуючись у процесі Літургії та

Меси завдяки специфіці синтезу сакрального мистецтва, сприяє процесу усвідомлення віруючими причин порядку та безглуздя, що є характерними для світів дольного та горнього завдяки актуалізації в психологічних механізмах сприйняття людини ірраціональних та раціональних елементів

Літургії та Меси, як мистецькі твори, дозволяють забезпечувати психологічний ефект перенесення віруючих, з їх природними психологічними механізмами сприйняття, в конкретну релігійну біблійну реальність, що продукується цими творами завдяки реалізації їх форм. Тобто домінуючою функцією Літургії та Меси виступає реконструкція для віруючих таємничої структури та сенсу християнського сакрального простору як суб'єктивно-об'єктивної реальності трансцендентного значення. Коеволюційно-резонансна специфіка синтезу видів та жанрів сакрального мистецтва, що лежать в основі цих релігійно-театральних мистецьких творів, проявляючись в динаміці, інтерпретації та прийнятті віруючими сакральних християнських сенсів, дозволяє людині на суб'єктивно-об'єктивному рівні інтенсифікувати свій життєвий досвід з наступною трансформацією свідомості у релігійну та добровільно приймати ідеї християнства.

Кожен з видів та жанрів сакрального мистецтва, презентуючи собою форму художнього символізму, завдяки впливу на психологічні механізми сприйняття людини сукупності мистецьких та релігійних засобів та властивостей, включаючи і негентропійні, забезпечує формування у неї конкретних образів. Наслідком цього процесу виступає коеволюційний ефект пристосування поведінки віруючих до канонічних вимог християнської релігії, а механізмом реалізації цього процесу пристосування з відповідними змінами у структурі їх особистості виступає стан релігійного резонансу.

Внаслідок прояву коеволюційно-резонансної специфіки синтезу видів та жанрів християнського сакрального мистецтва вважаємо недоцільним визначати у цьому процесі в якості домінуючого релігійний компонент над мистецьким, чи навпаки. Це, на наш погляд, природно витікає з того, що досягнення коеволюційного ефекту пристосування людини до ідей християнської релігії як мети без впливу на неї синтезу видів сакрального мистецтва не може бути досягненим в принципі.

Так, забезпечення символічної суб'єктивно-об'єктивної релігійної реальності трансцендентного значення як головної функції Літургії та Меси, як мистецьких творів релігійної спрямованості, з метою пристосування людей до християнської релігії, посилюється прямим введенням віруючих у цю сакральну реальність, що розгортається, через їх безпосередню участь у релігійно-театральному мистецькому творі. Але безпосередня реалізація цього процесу пристосування людини до ідей християнства здійснюється завдяки механізму резонансу, зокрема за видом релігійного. Саме він, проявляючись у вигляді безпосереднього релігійного стану віруючого, чи умов, чи результату, забезпечує цей процес пристосування, зокрема відповідний співрозвиток та органічне співіснування з цим релігійним простором, оскільки відповідає усім вимогам основних принципів екстраполяції художнього сакрального образу (індуктивно-дедуктивної інформованості, резонансної відповідності бажаному сакральному сенсу та добровільного підкорення сакральності художнього образу сприйняття).

Принципово важливим є те, що коеволюційно-резонансна специфіка синтезу християнського сакрального мистецтва зумовлює в Літургії та Месі ефект органічного зрощення релігійного та мистецького блоків завдяки втіленню в художні образи творів сакрального мистецтва символічних сенсів, що презентують привабливі для

людства ідеї християнської релігії та стимулюють на добровільне прийняття цих ідей у своє життя. Цей символічний сенс пронизує структуру Літургії на усіх її рівнях: "від рівня елементарного образу й художнього прийому до рівня архетипного, глибинного змісту твору як складного й цілісного "художнього світу" [35, с. 9].

Список використаних джерел

1. Алешкова Юлия Борисовна. Восточно-христианское искусство в литургическом контексте (пространственно-временной аспект): автореф. ... канд. филос. наук: 09.00.04. – М., 2008. – 23 с.
2. Бриллиант Л. Научная неопределенность и информация / Леон Бриллиант. – М.: Мир, 1966. – 272 с.
3. Мельничук Максим Святославович. Особливості трансформації ролі мистецтва в християнському культурі: дис. ... канд. філос. наук: 09.00.11 – Житомир, 2011. – 198 с.

4. Мельничук Максим Святославович. Особливості трансформації ролі мистецтва в християнському культурі: автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.11 – Житомир – 2011. – 25 с.

5. Симонов П. В. Что такое эмоция? / Павел Васильевич Симонов. – М.: Мысль, 1966. – 93 с.

6. Щербань О. О. Символическая функция художественного образа / Олеся олександрівна Щербань. – Вісник РТУУ "КПІ". Філософія. Психологія. Педагогіка. – Вип. 2. – 2010. – С. 65-69.

7. Щербань Олеся Олександрівна. Твір мистецтва як символічна реальність: автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.08 – Київ, 2009. – 19 с.

8. Шредингер Э. Что такое жизнь с точки зрения физики? / Эрвин Шредингер. – М.: РИМИС, 2009. – 176 с.

9. Шевченко А. К. Проблема понимания в эстетике / Алексей Константинович Шевченко. – К.: Наукова думка, 1989. – 125 с.

Надійшла до редколегії 15.05.17

А.М. Лещенко

КОЭВОЛЮЦИОННО-РЕЗОНАНСНАЯ СПЕЦИФИКА СИНТЕЗА ХРИСТИАНСКОГО САКРАЛЬНОГО ИСКУССТВА

В исследовании анализируются особенности специфики синтеза христианского сакрального искусства в коэволюционно-резонансном контексте. Определяются особенности и специфика Литургии и Мессы в указанном контексте и их влияние на психоэмоциональное состояние верующего человека.

Ключевые слова: христианское сакральное искусство, синтез христианского сакрального искусства, коэволюция, резонанс, Литургия, Месса.

A.M. Leschenko

CO-EVOLUTION-RESONANCE SPECIFICITY OF SYNTHESIS OF CHRISTIAN SACRAL ART

The study analyzes the specific features of the synthesis of Christian sacral art in the co-evolutionary resonance context. The peculiarities and specific features of the Liturgy and the Mass are defined in this context and their influence on the psycho-emotional state of the believer.

Key words: Christian sacral art, synthesis of Christian sacred art, co-evolution, resonance, Liturgy, Mass.

УДК 21.009:322

Л.О. Майданевич, канд. філос. наук

РЕЛИГІЄЗНАВЧА ЕКСПЕРТИЗА ЯК СКЛАДОВА СУЧАСНОГО ПРАКТИЧНОГО РЕЛИГІЄЗНАВСТВА

В статті розглядаються особливості релігієзнавчої експертизи в сфері практичного релігієзнавства. Робиться висновок, що визначальним у практичному вимірі релігієзнавчої експертизи є характер підходу до релігії та загальне розуміння природи, цінності та її функцій, що побутують в державно-конфесійних відносинах.

Ключові слова: практичне релігієзнавство, релігієзнавча експертиза, релігійний комплекс, державно-конфесійні відносини.

В Україні державно-конфесійні відносини з другої половини 80-х р. ХХ ст. активно сприяють розвитку громадянського суспільства. Релігійні організації стають присутніми в соціальному житті, освіті, культурі, благодійній діяльності. Нині актуалізується проблема щодо осмислення залежності релігії від політики, економіки, ролі релігійних ідей у різних сферах суспільного життя. Суспільні реалії, обумовлюючи основні підсистеми (економічну, соціальну, політичну й духовно-культурну), постійно перебувають під впливом держави, яка впливає на них, передусім, за допомогою правового регулювання суспільних відносин.

Проблема експертизи має більш поглиблені свої розробки в правничих науках. В релігієзнавстві та філософії проблема релігієзнавчої експертизи досліджена недостатньо. В сучасній науковій літературі на міждисциплінарній основі дослідженням феномену релігієзнавчої експертизи займаються С. Качурова [5], А. Колодний [7], Л. Майданевич [6], О. Предко [8], В. Титаренко [11], Л. Филипович [12] та інші дослідники. Відтак метою статті є дослідження особливостей релігієзнавчої експертизи як складової практичного релігієзнавства.

Теоретичний аналіз проблеми релігієзнавчої експертизи потребує детального з'ясування змісту та розуміння цього поняття. Категорія "релігієзнавча експертиза" отримана шляхом об'єднання двох цілком самостійних понять "релігія" й "експертиза".

Релігія є духовним феноменом, який виражає віру людини в існування надприродного. Специфічність релігії полягає у її впливі на соціум. Тут для дослідження

вагомим є класичне визначення релігії яке надав К. Гірц: "Релігія – це система символів, які працюють на виникнення потужних всепроникних і тривалих орієнтацій і мотивацій через формування уявлень про загальний порядок існування, оточених такою аурую фактуальності, що новоз'явлені орієнтації та мотивації виглядають єдино реалістичними" [2]. Щодо поняття "експертиза", то в статті розуміється, як вивчення, перевірка, аналітичне дослідження, кількісна чи якісна оцінка висококваліфікованим фахівцем, установою, організацією певного питання, явища процесу, предмета тощо [14, с. 333].

Відтак, при релігієзнавчій експертизі варто брати до уваги лише соціальні функції релігії. Власне, поєднання понять "релігія" й "експертиза" у єдине ціле дає дискурс щодо обмеження застосування розуміння поняття "релігія" від усієї її дійсності до застосування лише в царині державно-конфесійних відносин.

Звертаючись до досвіду релігієзнавців у сфері експертизування, слід визнати, що вся їхня дослідницька робота може вважатися "експертизою". Найперше, це стосується щодо дослідження релігійних новоутворень у соціумі. Узагалі, як слушно зазначає український науковець Л. Филипович, і в радянські часи експертне оцінювання релігійного комплексу проводилося постійно. Ці "експертизи" проводилися працівниками ідеологічного фронту із залученням до неї релігієзнавців або релігійних суб'єктів. Власне, пише науковець, "практика радянської влади не була ноу-хау. В архівах збереглися блискучі доповідні записки часів царської Росії про релігійну ситуацію в країні, які склалися як звіт Синоду" [12, с. 140].

Варто зазначити, що релігієзнавча наука в Україні є динамічним утворенням. Нині релігієзнавчою школою А. Колодного започатковано нові структурні підрозділи в академічному релігієзнавстві. Зокрема, етнологія релігії (Л. Филипович), культурологія релігії (В. Бодак), лінгвістичне релігієзнавство (І. Богачевська), конфліктологія релігії (А. Арістова) та ін. Вагомим в осмисленні сутності релігієзнавчої експертизи є нове дисциплінарне утворення – практичне релігієзнавство.

Власне, практичне релігієзнавство покликане відтворити реальні шляхи входження віруючого і релігійного комплексу в світ. Як зазначає український науковець А. Колодний – це "передбачає дослідження шляхів цього входження насамперед через взаємодію сакральних (церковних) і світських інституцій (в т.ч. й з державою), через перебирання на себе рядом релігійних організацій світських форм діяльності, через міжконфесійну взаємодію, а не протистояння, через підключення до вирішення складних проблем нинішнього українського соціуму різних міжнародних релігійних спільнот тощо" [3, с. 212].

Нагальність розробки порядку проведення релігієзнавчої експертизи, у першу чергу, у релігієзнавчому та філософському аспектах, а не в юридично-правовому, обумовлено проблемою співвідношення релігії та права, яка повинна спиратися на модель експертного пізнання, трансдисциплінарного й міждисциплінарного знання онтологічних і гносеологічних орієнтирів. Наприклад, людина характеризується як істота яка "трансцендує" саму себе, свою життєдіяльність, а її стрижнем є духовність як понаджиттєва здатність, яка виражає можливість безмежного трансцендування.

Таким чином, пізнавальна стратегія релігієзнавчої експертизи повинна слугувати, зокрема, своєрідною матрицею, маркером, завдяки якому визначається вплив тієї чи іншої релігійної спільноти на людину, її фізичне, духовне, психічне здоров'я тощо. Загалом, це питання розглядається у площині "норма – патологія". Можна назвати такі загальні норми впливу тієї чи іншої релігії на людину: 1) релігія сприяє психологічній цілісності й розвитку особистості; 2) релігія сприяє адаптації у суспільстві; 3) релігійність не веде людину шляхом її депривації від суспільства, позбавлення критичності мислення.

Дослідження релігієзнавчої експертизи є особливим видом людської діяльності, спрямованим на здобуття нових, глибших знань щодо релігійного комплексу, що служать практичним цілям. Важливим тут є розуміння поняття "релігійний комплекс". Український учений Б. Лобовик сформулював таке визначення: "...Релігійний комплекс представлений багатьма складниками. До них належать релігійні погляди й уявлення, почуття та інтуїції, сукупність певних обрядів, свят, ритуальних церемоній; релігія має свої організації та об'єднання, навчальні заклади, служителів культу тощо. Одним з них належить провідне місце в релігійному комплексі, інші стоять на другому плані, а деякі виявляються за певних умов зовсім не обов'язковими" [1, с. 182]. Інший український учений В. Шевченко дає таке визначення: "релігійний комплекс – цілісна система елементів структури релігії, які перебувають у взаємодії, – релігійна свідомість, культова діяльність, релігійні організації (інститути), релігійні відносини" [13, с. 301]. Як бачимо, ці визначення є взаємодоповнюючими.

Відправною точкою в експертному дослідженні релігійного комплексу беруться офіційні відносини між державою та релігією. Відповідно, державно-конфесійні відносини обумовлюють собою соціальну суть взаємодії інститутів держави та громадянського суспільства при реалізації права свободи совісті, рівності перед законом, незалежно від релігійних уподобань.

Отже, ці відносини сприяють об'єктивному проведенню релігієзнавчої експертизи за умови розуміння експертом соціальної сутності права. "Сутність права як явища соціального, – як зазначає П. Рабінович – це його здатність, можливість слугувати засобом задоволення чийось потреб та інтересів: класових, національних, релігійних ... Допоки ми не надамо відповідь на питання про те, чиї інтереси обслуговує право і які саме інтереси ... ми не зможемо розкрити соціальну сутність права" [10, с. 23].

Розуміючи, що релігієзнавча експертиза державно-конфесійних відносин є дослідженням релігійних подій, предметів, явищ, постає необхідність у кожному конкретному випадку визначати її правову мету та підстави для її проведення. Релігієзнавча експертиза – це процедура отримання об'єктивних знань про релігійний комплекс. Можемо говорити, що релігієзнавча експертиза, зокрема, є аспектом релігійно-правової свідомості. Феномен релігієзнавчої експертизи створює передумови для співставлення структури права з догматами конкретного віровчення, сприяє й обумовлює взаємопроникнення цих сфер суспільного життя.

На пострадянській території нині визнається, що релігієзнавча експертиза – це особливий вид державної експертизи, яка заснована на принципах дотримання права на свободу совісті, свободу віросповідання, інших прав та свобод людини і громадянина, згідно загальноновизаним принципам та нормам міжнародного права. В Україні прийнято вважати, що "судова експертиза – це дослідження експертом на основі спеціальних знань матеріальних об'єктів, явищ і процесів, які містять інформацію про обставини справи, що перебуває у провадженні органів досудового розслідування чи суду" [9].

Можемо говорити про відсутність тепер спеціального законодавчого врегулювання специфіки організації та проведення релігієзнавчої експертизи, і як наслідок, штучне створення напруги у суспільстві на духовному ґрунті. "Етнорелігійні конфлікти, – слушно зауважує С. Здіорук – характерні тим, що виникнувши один раз, вони більше ніколи не зникають аж до знищення або віддільного функціонування одного з суб'єктів протистояння, на відміну від конфліктів, породжених причинами матеріального (економічного, соціального чи політичного) характеру. І відбувається так тому, що змінити віру, культуру, мову, ментальність – це означає кардинально змінити духовно-ціннісні орієнтації суспільного суб'єкта, змінивши його Еґо на альтерЕґо" [4, с. 13].

Особливістю релігієзнавчої експертизи державно-конфесійних відносин є дотримання принципу толерантності та конфесійної неупередженості. У пізнанні досліджуваних державно-конфесійних відносин експерту важливо уникнути двох крайностей: богословського "занурення" в систему релігійного феномену (тобто уникнути бажання говорити з погляду віруючого) і світського критицизму й нігілізму.

В практичному аспекті "релігієзнавча експертиза – це спеціальна процедура отримання об'єктивних знань про релігійний комплекс у конкретних державно-конфесійних відносинах із метою надання експертного висновку" [6, с. 8]. Водночас, "експертом у релігієзнавчій експертизі є особа, яка має спеціальні знання в галузі релігієзнавства, володіє методами дослідження суспільно-історичної природи релігії, механізмів її соціальних зв'язків із політичними, правовими, економічними, духовними системами суспільства, особливості їхнього впливу на віруючих. Експерт має бути призначений згідно закону і бути неупередженим. Експерт несе відповідальність за об'єктивність, законність та обґрунтованість підписаного ним експертного висновку" [6, с. 9].

Розуміючи, що об'єктом релігієзнавства є відображення ірраціонального стану віруючого, який можна назвати станом самовизначення у світі через віднайдення в собі того надлюдського, що єднає її з трансцендентним, релігієзнавча експертиза покликана "раціоналізувати" цей стан за конкретних обставин в предметному полі практичного релігієзнавства.

Власне, предметним полем релігієзнавчої експертизи, найперше, є нерелігійна діяльність релігійних суб'єктів (яка є найбільш динамічна). Саме від активності релігійних суб'єктів у сфері "нерелігійної діяльності" залежить змістовність державно-конфесійних відносин, інших аспектів релігійної діяльності, які охоплюються при дослідженні іншими структурними елементами релігієзнавчої експертизи. Можемо говорити, що релігійно-правова свідомість будь-якого релігійного суб'єкта можлива лише за умови їхньої нерелігійної діяльності. Визначальною в нерелігійній діяльності постає діяльність релігійних суб'єктів, яка спрямована на безпосередні державно-конфесійні відносини й релігійно-суспільні відносини. Ці відносини обумовлюють собою такі сфери позарелігійних відносин, як: державотворення, благодійність, політика, економіка, право, наука, виробництво, міжрелігійний і міжкультурний діалог в суспільстві та між цивілізаціями. Слід враховувати, що діяльність у цих сферах може бути релігійно мотивованою (мати релігійне забарвлення), але цю діяльність слід об'єктивно відмежовувати від інших видів і сфер релігійної діяльності (від культової, позакультової у практичній і духовній сферах). Відповідно, об'єктами нерелігійної діяльності релігійних суб'єктів у ході релігієзнавчої експертизи державно-конфесійних відносин будуть обставини, що обумовлені зазначеними тут сферами.

Наприклад, затребуваність проведення релігієзнавчої експертизи в кримінальному судочинстві обумовлена ростом числа злочинів вмотивованих релігійними переконаннями, похвалленням процесів повернення до традиційних форм релігійного життя, збільшенням числа тоталітарних сект і політизацією конфесійних взаємовідносин в сучасному світі, а також складністю теоретичних та практичних проблем використання здобутків релігієзнавства в діяльності правоохоронних органів та суду.

Отже, релігієзнавча експертиза в кримінальному провадженні покликана конкретизувати релігійну норму, межі її дії, чинності за конкретних обставин справи. Це забезпечує акцентування суду й інших правоохоронних органів на досвіді залагодження проблеми нетерпимості та розмежування компетенції таких впливових інститутів як церква й держава. Суттєвою рисою релігієзнавчої експертизи є встановлення підґрунтя тих державно-конфесійних відносин, які не врегульовані нормами права та передували або супроводжували конкретні дії, які призвели до правопорушення. Горизонтом релігієзнавчої експертизи державно-конфесійних відносин в кримінальному провадженні є шляхи збереження традиційної релігійної культури суспільства. Тобто, висновок експерта в кримінальному провадженні – це результат діяльності експерта щодо проведення експертизи, що являє собою складений відповідно до вимог закону документ, у якому викладаються фактичні дані, отримані в процесі дослідження, і висновки експерта з досліджуваних питань.

Щодо конфлікту інтерпретацій у релігієзнавчій експертизі, то як зазначає український науковець С. Качурова, він не вирішується. Зокрема, вона пише, що "... те, що для юридичної свідомості є особливим (релігійне віровчення), для себе воно є загальним. І точно так, як священнослужитель у своїй проповіді інтерпретує Слово (загальне) відносно умонастрою слухачів (особливе), намагаючись досягнути релігійного

піднесення, точно так релігійна свідомість заявляє про своє право на умонастрій експерта" [5]. Однак, із такими висновками С. Качурової можна погодитися частково. Основним аргументом тут є те, що релігієзнавча експертиза є практичною діяльністю в сфері державно-конфесійних відносин.

Висновки. Релігієзнавча експертиза обумовлює своїм висновком практичне вирішення соціально значущих проблем у разі їхньої теоретичної розробки. Це стає можливим внаслідок застосування в релігієзнавчій експертизі наукових знань із різних релігієзнавчих дисциплін (історії релігії, філософії релігії, психології релігії, соціології релігії, феноменології релігії, правології релігії, лінгвістичного релігієзнавства тощо).

Набуло подальшого розвитку дослідження, що практичне релігієзнавство актуалізує не лише питання функціональності релігії, а й її цінності. Наприклад, в сфері судочинства релігієзнавча експертиза досліджує проблеми аксіології релігії, її етичні норми у їхньому взаємозв'язку із соціальним станом людини, суб'єкта релігійної діяльності тощо. Власне, отримані експертом результати надалі стають здобутком не тільки релігієзнавства, а й всієї науки, обґрунтовуючи механізми соціальних зв'язків в конкретних державно-конфесійних відносинах із політичними, правовими, економічними, духовними системами суспільства.

Список використаних джерел

1. Академічне релігієзнавство : [підручник] / За науковою редакцією професора А. Колодного. – К. : Світ Знань, 2000. – 862 с.
2. Гирц К. Религия [Электронный ресурс] / Клиффорд Гирц // проект: 1000 дефиниций религии : Энциклопедия академического религиоведения; Владимирский государственный университет. – Режим доступа: <http://religiousstudies.in/proekt/1000-definitsiyi-religii-enciklopediya/> (дата обращения: 05.05.2017). – Наим. с экрана.
3. Дисциплінарне релігієзнавство : [колективна монографія] // За наук. ред. д-ра філос. наук, проф. А. Колодного; Українське релігієзнавство. – Спецвипуск. – 2009 – №1. – К. : [б.в.], 2009. – 219 с.
4. Здіорук С. Суспільно-релігійні відносини: виклики Україні XXI століття : [монографія] / С. Здіорук. – К. : Знання України, 2005. – 552 с.
5. Качурова С. В. Конфлікт інтерпретацій в релігієзнавчій експертизі [Електронний ресурс] / С. В. Качурова // Журнал научных публикаций аспирантов и докторантов. – 2013. – № 4. – Режим доступа: <http://www.jurnal.org/articles/2013/filos10.html> (дата обращения: 05.05.2017). – Наим. с экрана
6. Майданевич Л. О. Релігієзнавча експертиза: сутність та особливості проведення : автореф. дис. ... канд. філос. наук : спец. 09.00.11 / Майданевич Леонід Олександрович; Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. – К. : [б. в.], 2015. – 17 с.
7. Практичне релігієзнавство : [колективна монографія] // За редакцією професорів А. Колодного і Л. Филипович. – Київ: Українська конфедерація журналістів та Українська асоціація релігієзнавців, 2012. – 315 с.
8. Предко О. І. Психологія релігії: історія, теорія, релігієзнавчі виміри : [монографія] / О. І. Предко. – К. : Центр навчальної літератури, 2005. – 278 с.
9. Про судову експертизу [Електронний ресурс] : закон України від 25 лютого 1994 року № 4038-XII / (Відомості Верховної Ради України (ВВР), 1994, № 28, ст. 232) ; [поточна редакція від 01.01.2017]. – Електронні дані. – К. : Верховна Рада України. – Режим доступу: <http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/4038-12> (вільний ; назва з екрану).
10. Рабинович П. М. Наука сравнительного правоведения: к вопросу о пределах ее предмета / П. М. Рабинович // Порівняльне правознавство: сучасний стан і перспективи розвитку : збірник матеріалів Міжнародного симпозиуму ["Дні порівняльного правознавства"], (Київ, 8–11 квітня 2009 року) ; за ред. Ю. С. Шемшученка, Л. В. Губерського, І. С. Гриценка [та ін.] ; упор. О. В. Кресін. – К. : Логос, 2009. – С. 21–25.
12. Титаренко В. Методологічні особливості релігієзнавчої експертизи як механізму регулювання відносин в суспільстві / В. Титаренко // Релігія та соціум. Міжнародний часопис. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т., 2013. – С. 78–85.
13. Филипович Л. Експертна діяльність українських релігієзнавців: методологічні засади і набутий досвід / Л. Филипович // Релігійна свобода: Свобода буття релігії в сучасному соціумі : [науковий щорічник] / За заг. ред. д.філос.н. А. Колодного. – 2012–2013. – №17–18. – К. : [б.в.], 2013. – С. 137–143.
14. Шевченко В. М. Словник-довідник з релігієзнавства / В. М. Шевченко. – К. : Наук. думка, 2004. – 560 с.
15. Юридична енциклопедія : в 6 т. / [редкол.: Ю. С. Шемшученко (відп. ред.) та ін.]. – К. : Укр. енцикл. – Т. 2. : Д–Й. – 1999. – 744 с. [іл.].

Л.А. Майданевич

РЕЛИГИОВЕДЧЕСКАЯ ЭКСПЕРТИЗА КАК СОСТАВНАЯ СОВРЕМЕННОГО ПРАКТИЧЕСКОГО РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

В статье рассматриваются особенности религиоведческой экспертизы в сфере практического религиоведения. Делается вывод, что определяющим в практическом измерении религиоведческой экспертизы есть подход к религии и общее понимание природы, ценностей и ее функций, что существуют в государственно-конфессиональных отношениях.

Ключевые слова: практическое религиоведение, религиоведческая экспертиза, религиозный комплекс, государственно-конфессиональные отношения.

L.A. Maydanevich

RELIGIOUS EXPERTISE AS PART OF MODERN PRACTICAL RELIGIOUS STUDIES

The features of religious expertise in practical religion have been considered in this article. It has been concluded that the determining factor in practical terms of religious expertise is the nature of examination approach to religion and common comprehension of its nature, its values and functions that exist in state-confessional relations.

Keywords: practical religious studies, religious expertise, religious complex, state-confessional relations.

УДК 2.31

М. Ю. Смирнов, д-р социолог. наук, доц.

**НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ "АКАДЕМИЧЕСКОГО ПОЛЯ"
ПОСТСОВЕТСКОЙ СОЦИОЛОГИИ РЕЛИГИИ**

В статье рассматривается спектр проблем социологического изучения религии в постсоветское время. Автор отмечает трансформацию содержания понятий религии и религиозности в современном мире. Эти изменения требуют от исследователей религии усовершенствования понятийного аппарата и методологии социологии религии.

Ключевые слова: научное мышление, публичность религии, социология религии.

Предлагаемое рассуждение – о вещах, достаточно известных исследователям религии. Но известность проблем часто оборачивается уходом от них – дескать, что обсуждать, когда и так всё ясно. А иногда что-либо и не хочется проговаривать вслух или высказывать в тексте, чтобы, так сказать, не вызывать "злых духов" беспокойства, бескомпромиссности, беспросветности и прочих "бесов". Мне трудно с этим согласиться. Считаю, что название проблем это и есть уже подход к их решению.

Внимание в данной статье будет обращено на те аспекты социологии религии, которые касаются "академического поля" исследований и не имеют однозначных интерпретаций в научном дискурсе на постсоветском пространстве. Как российский автор, я сосредоточусь на состоянии социологии религии в России.

Первой целью рассмотрения является общая характеристика состояния теории и истории социологии религии в России. Об этой и других целях позволю себе высказаться в стилистике полемической аналитики, то есть разбирая рассматриваемые проблемы с применением критически заостренных и дискуссионных собственных суждений.

При всех издержках, ныне о социологии религии в России всё-таки можно говорить как о реально существующем направлении научной деятельности – соответствующую работу выполняют некоторые академические подразделения и вузовские учёные, социологические центры и службы изучения общественного мнения, проводятся конференции, появляются публикации и читаются лекционные курсы.

Кстати замечу, что наличие лекционных курсов, учебников и учебных пособий – это свидетельство легитимности научного направления в образовательной системе. Российская социология религии такими изданиями уже обладает, специалисты их знают и я могу обойтись без упоминания названий и фамилий авторов.

В то же время, обстоятельных отечественных трудов по теории, методологии и истории социологии религии у нас катастрофически мало, равно как очевидно и недопустимое запаздывание с переводами зарубежной литературы по социологии религии (и современной, и ставшей уже классикой жанра).

Поскольку по своей субъектности социология религии в России преимущественно вузовская, то есть большинство занимающихся социологией религии так или иначе связаны с преподаванием, то именно литература, выходящая под маркой учебной, стала одновременно и площадкой для демонстрации научных предпочтений и высказывания собственных теоретических взглядов исследователей. И вот здесь, на мой взгляд, возникают острые моменты.

Например, излагая в учебных целях какие-либо зарубежные теории и их понятийный аппарат, авторы вынуждены ограничивать номенклатуру рецепций из заграничного арсенала мерой собственной компетентности и владения иностранными языками. Конечно, некоторые учебные издания весьма информативны и, читая учебник более эрудированного коллеги, можно почерпнуть что-то полезное для себя. Но чаще в учебной литературе "пережёвывается" многократно уже пересказанное, к тому же довольно давнее или далеко не всегда относящееся к самой социологии религии. За неимением другой литературы приходится отсылать студентов к таким изданиям. И это не только вопрос того, чему мы обучаем в процессе преподавания социологии религии, но и вопрос нашего собственного уровня научных представлений о предмете.

Даже если в лекционных курсах мы можем компенсировать этот недостаток введением свежего материала, то возникает другая проблема. Транслируемые идеи зарубежных концепций как бы повисают в наших текстах и лекциях, не давая понимания того, насколько и как они применимы в исследованиях по социологии религии постсоветских обществ. Между тем, это немаловажно.

Российское общество, при всей его упорности своей спецификой и своеобразием исторического пути, это всё-таки нормальное общество. И в его религиозной жизни проявляются такие же процессы, как и те, что стали предметом исследований зарубежных социологов религии. Следовательно, имеет смысл искать и находить точки сопряжения зарубежных научных концептов, типа тех, что получили совокупное название "новой парадигмы в социологии религии" [6, с. 208–233], и реалий религиозной ситуации в современной России. Однако, у российских ученых есть и "собственная гордость", не

позволяющая мыслить только в заёмных понятиях. Из этого следует, что в повестке дня – собственные теоретико-методологические разработки по социологии религии. Этим пока почти никто не занимается.

Проблемной остаётся и реконструкция исторического пути социологии религии в советское время, особенно по части осмысления целей, процедур и результатов социологических исследований религиозности и атеизма, – здесь всё ещё даёт знать о себе конфронтационный мотив отношения к политико-идеологическому контексту тех исследований (а иногда встречается элементарное незнание советских реалий молодым поколением социологов религии) [2, с. 14–26].

Я не случайно начал именно с указания на саморефлексию социологии религии. Считаю, что без честной инвентаризации того арсенала, которым мы располагаем, – в виде переосмысленного советского опыта, адаптированных зарубежных подходов и современных собственных наработок, – трудно будет говорить о перспективе социологии религии на постсоветском пространстве.

Вторая цель моего рассмотрения – трактовки объекта и предмета социологии религии. Объектом исследования как была, так и остаётся религия. Но этой констатации явно недостаточно. Социологи религии – современники и свидетели того, как в глобальном масштабе и в локальных ситуациях происходит трансформация доселе привычных и стереотипных образов религии [1] и религиозности [8, с. 145–153]. Поэтому предметность исследований находится в постоянном видоизменении.

Возьмём, скажем, отношение к религии в России. Все мы очевидцы того как в череде смены ориентиров российского общества одним из показателей явилось изменение отношения к религии на всех уровнях – от государственного руководства до повседневной жизни. Религия стала в ряд духовных и идеологических приоритетов, религиозные организации (иногда побуждаемые обстоятельствами, иногда из собственного энтузиазма) настойчиво интегрируются в социально-политический процесс.

В научном плане исследователи обращаются к выяснению нового облика верующих и религиозных сообществ. Причём в эту работу включаются и конфессиональные учёные. Последнее обстоятельство примечательно – в своего рода научной "субкультуре", которой является социология религии по отношению к социологии в целом, обозначилось и конфессиональное присутствие. Считаю активность конфессиональных исследователей на ниве социологии религии делом вполне продуктивным.

Вместе с тем, не могу согласиться с мнением о необходимости некой особой, – православной, исламской или ещё какой-либо конфессиональной социологии религии. Здесь, по-моему, должно быть так: или есть неангажированная никакой конфессией социологическое изучение любой религии (в том числе и учёными с личной религиозной принадлежностью), или возникает некая "социологизированная апологетика" конкретной конфессии, что выводит изучение проблем за рамки научного дискурса.

К слову сказать, массовое появление в публичном пространстве православного духовенства и служителей других религиозных объединений делает сам этот контингент предметом исследования, что предполагает их социологическое описание, анализ мотивов, содержания и последствий для общества их религиозного служения и социальной активности. Пока, как мне кажется, к такому повороту просто психологически не очень готовы ни исследователи, ни исследуемые из названного контингента. Есть уже некоторые интересные изыска-

ния в данном направлении [3]. Но "конфессиональные профессионалы" – это не менее закрытая среда, чем среда научная. И если социология науки уже немало добилась в постижении научных сообществ, то постсоветская социология религии ещё только на ближних подступах к пониманию профессиональной среды современных служителей культа.

Рискуно заявить, что в теоретизирующем рассуждении о современных верующих социологи религии гораздо увереннее, чем в исследовании конкретных ситуаций по поводу религиозной этики, религиозной мотивации мирского поведения, или же такого щекотливого вопроса как реакция общества на имущественный аспект деятельности религиозных организаций и их лидеров (здесь социология религии явно уступает публицистике). То есть зачастую исследователи конструируют образ верующего, исходя из академических представлений о религии, с разной степенью убедительности его описывают, при этом реальные характеристики изучаемой среды тоже фиксируются, но последнее мало влияет на обобщающие выводы.

Что же касается предмета, ставшего приоритетным в исследовательской деятельности социологов религии, то это прежде всего – место религии в жизни постсоветского общества. Наибольшее внимание здесь уделяется трём ключевым аспектам. Первый аспект – роль религии в межнациональных и иных общественных отношениях. Второй аспект – влияние религиозных устроений на нравственное состояние и политическое поведение разных слоёв населения. Третий, самый полемичный аспект – перспективы наделения религии статусом консолидирующего фактора в государстве и обществе.

Вслед за зарубежными коллегами мы стоим перед необходимостью научного анализа таких явлений как диффузная религия, религия в публичном пространстве светского государства, "исповедание без принадлежности" и "принадлежность без исповедания", "викарная религия", квазирелигиозный бриколаж и тому подобное. Добавлю, что наступило время вернуться на новом уровне понимания к утраченному за постсоветские десятилетия социологическому исследованию атеизма и антиклерикализма в общественном сознании.

Не менее актуальна и классификационная работа в традиционной сфере социологии религии – типологии религиозных объединений. Полагаю, что не нужно доказывать необходимость научных классификаций в отношении различных новообразований на религиозном поле. Злободневность этой работе придаёт полемика вокруг новых религиозных движений и иных религиозных меньшинств, приведшая к интерполяции в научный оборот таких симулякров, как понятия "деструктивные культы" и "тоталитарные секты". Не надо думать, что все исследователи солидарны в неприятии этих понятий. Есть и те, кто ими охотно пользуется. В последнем случае, кстати, можно в очередной раз наблюдать, как острая тема разводит самих социологов религии на разные позиции, вплоть до конфронтации поборников так называемых "традиционных ценностей" и сторонников религиозного плюрализма и толерантности, отстаивающих право человека на свободный религиозный выбор.

Препятствием для продуктивного развития социологии религии является соблазн описывать изучаемый предмет не в его внутреннем строении и собственных формах эволюции, а путём создания каких-то искусственных образов религии, облакающих её реальное бытие в обществе разного рода конъюнктурными характеристиками.

Это равно касается и рецидивов антирелигиозного мышления и безудержной апологии религии, когда на

критические научные выводы о религии вешается ярлык чуть ли не подрыва духовных основ общества. Последнее обстоятельство вызывает неприятную аналогию: подобно тому, как в советское время от исследователей требовалось подтверждение неуклонного отмирания религии и развития массового атеизма, так сейчас наметилась тенденция добывать социологические свидетельства якобы неуклонно растущей и расцветающей религиозности.

Религиозный компонент в российском обществе воспринимается преимущественно вне его действительного содержания, которое к тому же недостаточно исследовано. Причём в таком восприятии фактически консолидируются представители политического и административного руководства всех уровней (которым очень часто важно не то, чем действительно является религия, а то, как её хотелось бы и можно было бы использовать в качестве своего рода инструмента социального конструирования) и большинство российского населения (которому религия бывает необходима не столько в её вероучительном и мистико-сoterиологическом наполнении, сколько в ожидаемой магической функциональности или же как этнокультурная маркировка).

Публичность религии в современном российском обществе действительно заметна. Но вот что именно стоит за форсированной реанимацией религиозного фактора – духовные потребности или конъюнктурные намерения – выяснение этого возможно только при непредвзятом научном подходе.

При всём этом, самым трудоёмким предметом в академическом поле современной российской социологии религии остаются вопросы методологии, создание теоретического аппарата для систематизации и обобщения богатого материала эмпирических исследований.

Третья цель рассматривания – язык описания предметной области социологии религии. В чём здесь я вижу проблему? В невнятности научности языка, на котором мы изъясняемся о предметах своих исследований.

Сразу оговорюсь, что указание на эту проблему вовсе не есть претензия к кому-то за якобы недоработку. Язык науки по указу или госстандарту не формируется, он живёт естественным образом, как инструмент научного мышления. То есть проблема даже не в языке, а в содержании научного мышления социолога религии. Если это мышление основано на отражении нашим научным сознанием бытия религий, а я исхожу именно из такой трактовки, то проблема переходит в ракурсы соответствия инструментов мышления действительности. Язык как инструмент мышления оперирует понятийно-категориальным аппаратом. Вот этот аппарат и является одним из камней преткновения.

При любом исследовании невозможно обойтись без общих понятий, своего рода "универсалий". Для социологии религии это, скажем, понятия религии, религиозности, религиозной идентичности, религиозных институтов и практик и прочие (кстати говоря, – также фигурирующие и во всём спектре наук, изучающих религии). Этими понятиями мы и работаем. И тогда возникает известная ещё со времён средневековой схоластики дилемма: универсалия – это имя вещи, ярлык, используемый разумом, или нечто независимое от воспринимающего ума? Понимая условность аналогии, всё-таки ею воспользуюсь.

В своих исследованиях (прежде всего, в их теоретической части) мы оказываемся ближе к схоластическому реализму, когда общее понятие выступает первичным по отношению к единичным вещам, то есть к существующему наличному состоянию религий. Понятия религии, религиозности и др. как бы априорно за-

даны в нашем сознании и по-кантовски трансцендентальны по отношению к осмысливаемым объектам. Либо же мы обозначаем доктрины, культовые и внекультовые практики, организации и их деятельность именно как религиозные, а не какие-то иные, исходя из неких интуиций об истинности усвоенных универсалий.

Если кому не нравятся отсылки к априорности и интуитивности, можно заменить их на этакое квази-платоновское понимание мира вещей (религий) как экспликации мира идей, где есть объективная "идея религии", а потому реальность религиозной жизни суть проекция этой идеи, а наше знание о религии не более чем припоминание о созерцании душой идеи религии.

Ну, а для совсем уж материалистического сознания это будут усвоенные в процессе обучения и самообучения авторитетные научные истины о религии, почерпнутые из отечественных или зарубежных учебников и научной литературы, воспринимаемые наподобие бэконовских "идолов театра" (они же "идолы теорий").

Проще говоря, исследователи склонны конструировать религиозную жизнь общества из предпосланных исследованию теоретических концептов, какой бы природой их ни наделяли. Это – неизбежная и даже необходимая ситуация. В ней нет ничего особо вредного, а её издержки излечиваются практикой социологического исследования, которая постоянно обнаруживает несводимость действительных процессов и явлений, маркируемых как религиозные, к комфортным в своей привычности универсалиям, концептам, теориям.

И тогда возможно превращение социолога религии из схоластического реалиста в номиналиста, для которого общие понятия суть имя вещи, но не сама вещь, а реальностью обладают только конкретные единичные акты, отношения, предметы, обращаясь к которым мы лишь называем их "по имени", но не по сущности. Такой "номинализм" не избегает общих понятий, но воспринимает эти понятия лишь как временные конвенции, позволяющие оградить научный дискурс от ненаучного и от смыслов обыденного языка, в котором эти же понятия существуют вполне распространённо.

Соглашусь с теми коллегами-религиоведами, которые считают, что давая определение, допустим – религии, мы определяем термин, а не само явление [4, с. 200–211]. И тем самым задаём или указываем правила, по которым будет строиться наше исследование конкретных явлений, соответствующих данному определению, и делаться обобщающие выводы.

Банальный пример – понятие "религиозная секта". Есть представление массового сознания о религиозных сектах, которое лучше и не воспроизводить, столько негативных коннотаций в нём присутствует. Есть конкретные религиозные группы, имеющие сектантское происхождение и устройство. И есть понятие религиозного сектантства, принятое в социологии религии со времён Вебера и Трёлча. Понятие это конвенционально, в профессиональном обороте оно по-разному интерпретируется, зачастую уже далеко от исходной теоретической трактовки; но в любом случае, если остаётся в поле науки, отличается от жутких образов сектантства в массовом сознании. То есть понятие религиозной секты может быть как "идеальный тип" по Веберу или "конструируемый тип" по Беккеру или каким-то ещё, которому нельзя найти прямой эмпирический эквивалент, но без которого исследование религиозного сектантства превратится в "охоту на ведьм".

Иными словами, язык социологии религии оперирует понятиями, содержащими значения, вовсе не обязательно полностью адекватные реальным процессам и явлениям, но позволяющие:

1) обозначить сами эти процессы и явления, сделав их таким образом доступными для научного мышления;

2) зафиксировать уровень научного понимания этих процессов и явлений при наличном состоянии социологии религии.

С этой точки зрения я и предлагаю смотреть на понятийный аппарат нашей области знаний. За последние два/три десятилетия он наполнился терминологией, отличающейся от языка социологии религии времён, условно говоря, "секуляризационной парадигмы". Прежняя научная лексика остаётся в ходу, но и её смыслы подвергаются трансформации.

Зримым подтверждением этому стала работа со статьями "Энциклопедического словаря социологии религии" (проект начался в 2013 г.), показывающими весь спектр различий в понимании одних и тех же терминов и явлений [5]. Эти различия определяют и научным возрастом авторов, и их образовательным бэкграундом, и отношением к зарубежным подходам и трактовкам в социологии религии.

В завершение, в качестве "долгоиграющего" вывода позволю себе процитировать концовку собственного доклада для конференции социологов религии в Белгороде в 2012 г. По большому счёту эти слова уместны и сейчас. Тогда я говорил:

"...при всех неровностях пути, наша социология религии всё-таки нашла свою нишу среди других социальных наук. Основное её назначение – постоянное выяснение содержания, места и роли религии (со всеми институтами, практиками, внутренними и внешними связями) в обществе. И тут, конечно, возникает самый болезненный вопрос: а зачем?"

Разумный ответ на этот вопрос может быть только один: достигнутое знание, если оно получено корректными исследовательскими процедурами и адекватно осмыслено, может способствовать эффективному решению текущих и перспективных задач развития общества. Но это – разумный ответ.

А вот будет ли в действительности это знание востребовано и использовано, в каких слоях общества оно

найдёт отклик, а какими будет проигнорировано или отвергнуто – от самой социологии религии практически не зависит. Как бы то ни было, дело социологии религии, т. е. соответствующей учёной среды и её трудов, – не смотря ни на что искать проблемы, ставить вопросы, исследовать и сообщать миру о том, что смогла понять научная социологическая мысль о таком сложном явлении жизни общества, как религия. Так что у социологии религии лёгкой судьбы не предвидится" [7, с. 188–189]. И добавлю сейчас: **но другого пути нет.**

Список использованных источников

1. Колкунова К. А. Переопределяя религию: Церковь Саентологии и религиоведение XX в. [Электронный ресурс] / Режим доступа – URL: <http://religiopolis.org/religiovedenie/9779-pereopredelyaya-religiyu.html>; название с экрана
2. Лопаткин Р. А. Об опыте советского периода отечественной социологии религии // Социология религии в обществе Позднего Модерна: материалы Четвертой Международной научной конференции. НИУ "БелГУ", 12 сентября 2014 г. / отв. ред. С. Д. Лебедев. – Белгород: ИД "Белгород", 2013. – С. 14–26.
3. Приход и община в современном православии: корневая система российской религиозности / под ред. А. С. Агаджаняна, К. Русселе. – М.: Изд-во "Весь Мир", 2011. – 366 с.
4. Рахманин А. Ю. Семиотические аспекты процедуры определения (на примере определений религии) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – СПб. – 2014. – Т. 15. – Вып. 4. – С. 200–211.
5. Религиоведческая рассылка "Перспектива". № 3 (15 августа 2014 г.). С. 3–14 [Электронный ресурс] Режим доступа – URL: <http://religious-life.ru/wp-content/uploads/2014/08/Perspektiva3.pdf>; название с экрана.
6. Руткевич Е. Д. "Новая парадигма" в социологии религии: Pro и Contra // Вестник Института социологии РАН. – 2012. – № 6. – С. 208–233.
7. Смирнов М. Ю. Социология религии в современной России: состояние, проблемы, перспективы // Социология религии в обществе Позднего Модерна: материалы Второй Российской научной конференции с международным участием. НИУ "БелГУ", 18 апреля 2012 г. / ред. Л. Я. Дятченко, С. Д. Лебедев, В. В. Сухоруков. – Белгород: ИД "Белгород", 2012. С. 183–189.
8. Смирнов М. Ю. Возможно ли отказаться от концепта религиозности при исследовании религии? // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – СПб. – 2015. – Т. 16. – Вып. 2. – С. 145–153.

Надійшла до редколегії 12.05.17

М.Ю. Смирнов

ДЕЯКІ ПРОБЛЕМИ "АКАДЕМІЧНОГО ПОЛЯ" ПОСТРАДЯНСЬКОЇ СОЦІОЛОГІЇ РЕЛІГІЇ

В статті розглядається спектр проблем соціологічного вивчення релігії в пострадянський період. Автор відмічає трансформацію змісту поняття релігії та релігійності в сучасному світі. Ці зміни вимагають від дослідників релігії вдосконалення понятійного апарату та методології соціології релігії.

Ключові слова: наукове мислення, публічність релігії, соціологія релігії.

M. Smirnov

SOME PROBLEMS OF THE POST-SOVIET SOCIOLOGY OF RELIGION'S "ACADEMIC FIELD"

The article discusses the range of problems of the sociological study of religion. The author notes the transformation of the content of concepts of religion and religiosity in the contemporary world. These changes require scholars of religion to the improvement of the conceptual apparatus and methodology of the sociology of religion.

Key words: scientific thinking; the publicity of religion; sociology of religion.

УДК 130.3:2

А. В. Тимофеев, канд. филос. наук

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ СОТЕРИОЛОГИИ РАННЕГО ХРИСТИАНСТВА В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ

В статье представлен опыт историко-философского осмысления сотериологии ранней неразделенной Церкви. В творениях Игнатия Антиохийского и Иустина Философа подчеркивается синергийный принцип понимания нераздельности человеческой жизни с жизнью Божественной. Учение Иринея Лионского о рекапитуляции рассматривается в контексте христианского видения общечеловеческого единства в заместительном покаянии деятельной любви. Делается вывод о том, что сотериология раннехристианских авторов утверждает неразрывную связь человека и мира в процессе актуализации их отношений с Богом.

Ключевые слова: спасение, раннее христианство, синергия, обожение, рекапитуляция, эсхатология.

Постановка проблемы

Как показали в своих работах П. Рикер, К. Харт, Ж. Деррида, Ж.-Л. Марион, Р. Жирар, А. Бадью, Э. Ле-

винас, С. Жижек и многие другие современные авторы, в настоящее время границы между философией и теологией теряют свою определенность и однозначность.

Однако, несмотря на все более утверждающееся мнение о "постсекулярном", "теологическом" повороте в философии XXI века, основная христианская проблематика осуществления призвания человека (спасения) не слишком широко представлена в современных научных исследованиях. Работы отечественных мыслителей, посвященные тематике спасения уже в конце прошлого века стали классическими. Следует назвать известные имена таких авторов: Н.А. Бердяев, В.В. Болотов, А.И. Бриллиантов, С.Н. Булгаков, С.Л. Епифанович, Л.П. Карсавин, В.Н. Лосский, И.Ф. Мейендорф, П.М. Минин, И.В. Попов, Г.В. Флоровский. Дальнейшими исследованиями данного аспекта христианского учения в богословско-философском контексте занимались преимущественно зарубежные авторы: Д. Станилоз, Калист (Уэр), Георгий (Каспанис), Иларион (Алфеев), С.С. Хоружий, Е.В. Зайцев, П. Неллас, Г. Мандзаридис, И. Зизиулас, Хр. Яннарас, Р. Романидис, Дж.П. Мануссакис, Д. Ферберн, Н. Рассел, К. Норман, К. Раннер, Ж. Даниелу, Ф. Поссет, Я. Пеликан, А. МакГрат, В. Панненберг, Ю. Мольтман и др. В современных украинских историко-философских исследованиях проблема спасения практически не представлена, можно назвать лишь работы Ю. Черноморца и Г. Христокина, посвященные православному контексту византийского неоплатонизма и греческой патристики, а также исследование концепции обожения в исихастской традиции А. Нени, и работу В. Бабия, посвященную учению о теозисе преп. Симеона Нового Богослова. Следует подчеркнуть, что тематика спасения, как правило, рассматривается в контексте акцентирования различий между конфессиями. Обоснованию неразрывности христианской традиции в ее глубинных основаниях, к сожалению, до настоящего времени уделялось недостаточно внимания.

Актуальность

Обращение автора к теме спасения в трудах представителей ранней неразделенной церкви обусловлено историко-философскими задачами исследования сотериологических идей, знаковых для христианства. К сожалению, как в исторической перспективе, так и в современном мире христианство выступает скорее одним из участников межкультурных конфликтов, чем фактором объединения и примирения. В этой связи актуальность исследования диктуется современной необходимостью нахождения путей примирения людей в контексте межличностных и межконфессиональных отношений. Одним из таких путей нам видится философское осмысление тематики спасения в категориях взаимоотношений Божественного и человеческого. В этой связи **целью статьи** является историко-философский анализ сотериологических идей представителей ранней неразделенной Церкви в контексте осмысления оснований христианской духовности.

Методология

В методологическом плане мы будем опираться, по преимуществу, на категорию отношений, которая представляется нам возможным объединяющим фактором между различными подходами к христианскому пониманию спасения. Человек, знакомый с метафизикой Аристотеля, может возразить, что отношение является всего лишь акциденцией сущности, причем наименее важной из всех акциденций, поскольку отношение может быть предикатом только для двух сущностей, с исчезновением одной из которых утрачиваются и сами отношения. В христианской традиции, в противоположность греческому пониманию первенства сущности, происходит кардинальный переворот в метафизиче-

ском измерении мира, который можно кратко определить следующими тезисами:

1) Бог трансцендентен творению, поэтому сущность Его непознаваема;

2) познание Бога возможно лишь в его отношениях к творению (восточная богословская традиция, в частности исихазм, говорит об энергиях);

3) Бог является Истинным Бытием, а также и Личностью, способной к личностным отношениям с человеком.

В контексте представленных тезисов христианская философия рассматривает возможность бытия человека как личности (индивидуальности) лишь в отношении причастности к Божественному бытию. "Все сотворенное сущее, – писал немецкий средневековый мистик Мастер Экхарт, – обладает бытием, жизнью и мышлением бытийственно и в своем корне от Бога и в Боге, а не в самом себе как сотворенном сущем. И так оно всегда существует от Бога, поскольку произведено и сотворено Им и всегда жаждет Его, потому что никогда не существует из самого себя, но всегда – от другого" [цит. по 21, с. 131-132]. В свою очередь, в христианском понимании Божественное бытие представляет собой единство Лиц Троицы, где, по утверждению Фомы Аквинского "название "Лицо" означает отношение" [цит. по 13, с. 82].

Такой переход от аристотелевской метафизики сущности к христианской метафизике отношений, по словам Ж.-Л. Мариона был "намного радикальнее Коперниканской революции": "Индивидуализированная сущность (*οὐσία πρῶτη*), – пишет Ж.-Л. Марион, – больше не предшествует отношению (*πρὸς τι*) и больше не может исключать его из своего онтического совершенства. Наоборот, отношение теперь предшествует индивидуальности и порождает ее" [цит. по 14, с. 104]. В христианской философии бытие личности предполагает *сбытие*, как в метафизическом, так и в экзистенциальном контексте. Эту мысль поддерживают многие современные авторы, опираясь в своих исследованиях на парадигму диалогичности (М. Бубер, М. Бахтин, Е. Левинас) и общения (И. Зизиулас, О. Клеман, Д. Станилоз, Х. Яннарас). Таким образом, для изучения темы спасения в христианской философско-богословской традиции категория отношений в качестве методологической основы представляется нам адекватной предмету исследования.

Раннехристианское учение о спасении

В нашем исследовании мы не будем углубляться в сложную богословскую полемику "спасение и/или обожение", тем более, что у многих раннехристианских авторов эти понятия используются как синонимы. Отметим лишь, что концепция обожения составляет центральный пункт святоотеческого богословия и наиболее ярко представлена в учениях христианских мыслителей православного Востока. Также необходимо сказать, что в древней церкви, в отличие от учения о Христе и Троице, учение о спасении не было догматизировано. Этот аспект в исторической перспективе обусловил различное понимание восточной и западной богословскими традициями путей спасения человека, часто противопоставляемых друг другу: трактовки спасения в "юридических" категориях на Западе и мистического пути единения с Богом на Востоке. Однако, "парадоксальным образом" обе эти модели, как показал в своих исследованиях, например, Д. Ферберн [19; 20, с. 20-23; 33-40; 73-77], находят непосредственное выражение в работах древнецерковных авторов.

Так, в основе раннехристианского понятия спасения лежат две основных коннотации: 1) восстановление утраченной целостности человека, его духовного здоровья; 2) это восстановление необходимо для достижения совершенства и идеала вечной жизни. Такое

понимание следует из первоначального смысла греческого слова *σωτηρία*, которое в Священном Писании употребляется для обозначения спасения (отсюда учение о спасении – сотериология). *Σωτηρία* происходит от слова *σως* (цельный, здоровый, невредимый) и означает восстановление, оздоровление человеческой природы до состояния изначального духовного здоровья, утраченной целостности человека.

Обращаясь к наследию патристических и средневековых авторов, следует подчеркнуть, что "средневековые люди не были ни глупее, ни ограниченнее, ни догматичнее нас" [3, с. 20]. Этот тезис справедлив и для раннехристианских авторов, живших в эпоху преследований и гонений, однако не мысливших свою жизнь без *переживания* Божественного присутствия. Духовный опыт священных мучеников, святых, мистиков, людей высшей духовной жизни есть сама реальность, само явление и обнаружение Духа и Бога: искренняя любовь к мудрости раскрывается как этически-аскетический образ существования в приобщении Божественной жизни Троицы. Святые отцы "одновременно и философски размышляли о Боге и об отношениях Бога и мира... и молились своему Богу" [11, с. 199]. Таким образом, раннехристианская мысль является указателем реальности, а значит и возможности философии, где настоящее обещание, познание и способ жизни не разделены.

Спасение как обожение. Синергический "перекрест"¹

В отличие от термина "спасение" (*σωτηρία*), термин "обожение" (*θεωσις*) в Священном Писании не встречается. Этот термин буквально переводится как "богостановление", он образован от греческих глаголов *θεοο*, *θεοοίδο*, которые относятся к существительному *θεος* (Бог) и имеют несколько значений. Так, например, в древнегреческой традиции мифические герои часто "становились", "делались" богами с полной утратой человеческой личности. В применении к такой ситуации использовался термин *apotheosis*, обозначающий превращение человека в Бога [6, с. 15]. В применении этих глаголов в христианском контексте подчеркивается христологический аспект "обожения человеческой природы" через причастие Христу. При этом святые отцы делают важную оговорку, что человек не может соединиться с Богом по сущности. Нет слияния между Богом и обоженным человеком, и различие между ними сохраняется. Говорят, что человек становится богом не "по природе", а "по благодати", "причастности", "усыновлению", т.е. в отношениях, поэтому рассматриваемые глаголы применимы также и к духовному опыту верующих христиан, которые становятся причастниками Божественной жизни [6, с. 16].

Такое понимание в большей степени характерно для раннехристианской традиции. Так, исходя из текстов: "да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, [так] и они да будут в Нас едино" (Ин. 17:21), "дарованы нам великие и драгоценные обетования, дабы вы через них соделались причастниками Божеского естества" (2 Пет. 1:4), "Я сказал: вы – боги, и сыны Всевышнего – все вы" (Пс. 81:6), а также апокалиптических пассажей ап. Иоанна и посланий ап. Павла, характеризующихся эсхатологическим видением прославленного состояния человечества ("Бог будет всё во всём" (1 Кор 15:28)), христиан-

ские авторы, начиная со II века, определяют обожение различными формулировками.

Следует подчеркнуть, что для раннехристианских авторов слово "Бог", особенно в контексте обожения человека, не имело того безусловного значения, в котором оно употребляется нами. В большей степени следует говорить о метафорах или аллегориях. Первые попытки дать определение понятию обожения мы находим только в VI в. у Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника. В трактате "О церковной иерархии" Дионисий дает первую дефиницию теозису: "Обожение – это, насколько возможно, уподобление Богу и единение с Ним" [4, с. 575].

Священномученики Игнатий Богоносец, Иустин Философ, Ириней Лионский не используют термин "обожение" в своих сочинениях, но сама его идея имплицитно присутствует в их работах, когда они говорят о бессмертии, дарованном людям Христом. Важно отметить, что современное понимание мученичества как претерпевания страданий (даже во имя высшей цели или доброго дела) отличается от его понимания в раннехристианской традиции. Слово мученик (*μάρτυρας*) в переводе с греческого означает "свидетель". Так в христианской традиции называли тех, кто свидетельствовал о Христе даже перед лицом смерти.

Ученик ап. Иоанна, священномученик Игнатий Богоносец был казнен в 107 г. во время правления императора Траяна. Во время своего крестного пути из Антиохии в Рим Игнатий написал пять посланий малоазийским церквям, наставляя и утешая их. "Особенно же, бегайте разделений, как начала зол", – предупреждал Игнатий, впервые в христианской традиции употребляя термин "кафоличность церкви" (Ер. ad Smyrn. 7, 8) [17, с. 305]. Также известно одно послание епископу Поликарпу Смирнскому и одно послание римской церкви с просьбой не препятствовать его мученической смерти. Несмотря на то, что послания написаны в риторической традиции, они глубоко личностны. Игнатий пишет о единстве верующих, евхаристии, участии в Боге, мученичестве.

Духовное измерение в посланиях Игнатия имеет первостепенное значение. Возражая против эзотерического индивидуализма гностических "лжеучителей", он подчеркивает необходимость проявлять любовь к вдовам и сиротам, и тем, кто оказался в беде: "Ибо все совершенство – в вере и любви, коих нет ничего выше" (Ер. ad Smyrn. 6. 2) [17, с. 304]. Основная же тема посланий Игнатия – единство: единство Лиц Троицы, единство природ во Христе, единство Церкви (этот порядок отражает порядок "появления" этих единств). В послании к Ефесеянам Игнатий сравнивает верующих и пресвитеров во главе с епископом со струнами кифары, которые поют в один голос, образуя хор (Ер. ad Eph. 4, 5). Такое единство приводит к участию в Боге (Ер. ad Eph. 4. 2), в Божественной жизни Троицы: "Вы [живые] камни храма Отчего, уготованные в здание Бога Отца; вы возноситесь на высоту орудием Иисуса Христа, то есть крестом, посредством верви Святого Духа; вера ваша влечет вас на высоту, а любовь служит путем, возводящим к Богу. Потому все вы спутники друг другу. Богоносцы и Храмоносцы, святоносцы, во всем украшенные заповедями Иисуса Христа" (Ер. ad Eph. 9. 1-2) [17, с. 273]. И хотя Игнатий не разрабатывает далее концепцию обожения, что связано с жанром и контекстом посланий, следует согласиться с Н. Расселом в том, что "Игнатий идет дальше, чем любой автор Нового Завета, говоря о близости верующего с Богом" [22, с. 91]. В "Послании к Римлянам" Игнатий пишет, что его земная любовь (*ἔρωσις*) "распалась", он

¹ "Перекрест" или хиазм (греч. *chiasmus* – "перекрест") – фигура добавления, которая заключается в "крестообразном" сочетании элементов. "Перекрест" понимается здесь не только традиционным кенотическом аспекте, но и в русле теопозитики Дж. Капуто, а также феноменологической традиции Дж. П. Мануссакиса и Ж.-Л. Мариона в смысле "переплетения" инстинктивности Бога и нашей экзистенции.

жаждет лишь любви "нетленной" (*ἀγάπη*), единения с Богом, участия в божественной жизни.

Таким образом, в посланиях Игнатия Богоносца уже представлен "перекрест" экзистенциального понимания единства (Церкви) как сообщества верующих и метафизического аспекта "обожения-вознесения" в категориях отношений с Богом, т.е. участия верующих в жизни Троицы посредством веры и любви. Для антиохийского епископа единение (*ένωσις*) божественного с человеческим, осуществленное в Воплощении, достоверно утверждает цельность человеческой жизни в единении человеческого с божественным. Впоследствии в западной традиции блаженный Августин придёт к такому же пониманию единства через онтологизацию стремления человека к Богу. Вспомним известные строки "Исповеди": "Ты создал нас для Себя, и не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в Тебе" [1, с. 53].

Понимание спасения как достижения бессмертия посредством возможности стать "сынами Всевышнего" характеризует учение Иустина Философа. Иустин Мученик является важной фигурой в истории развития христианского учения, показывающей, что образованные язычники также принимали христианство и даже отстаивали его универсальность: "Христос, – говорил Иустин, – есть Первороденный Бога, Он есть Слово, коему причастен весь род человеческий. Те, которые жили согласно с Словом, суть христиане, хотя бы (со стороны язычников) считались за безбожников: таковы между эллинами Сократ и Гераклит и им подобные..." (I Apol. 46) [8]. Опираясь на исследование А.И. Сидорова, можно утверждать, что сотериология Иустина эсхатологична и основана на принципе синергии: "второе Пришествие Господа уже близко, но оно еще не наступает, и такое откладывание "парусии" может быть весьма продолжительным, поскольку *зависит от результата тонкого взаимодействия Божественного благоволения и человеческих усилий*, направленных на то, чтобы идти по пути спасения" (*Курсив мой* – А.Т.) [18]. Таким образом, в отличие от греческих философов, первый христианский философ говорил о личностных взаимоотношениях верующего с личным Богом.

Несмотря на утверждение в Западной Церкви понимания спасения в правовых терминах оправдания, искупления, примирения, а также августиновского принципа предопределения (лат. *praedeterminatio*), принцип синергии актуализируется в учениях христианских мистиков. Так, в XII веке основоположник западной средневековой мистики св. Бернард Клервоский в трактате "О благодати и свободе воли", отвечая на вопрос: "Если Бог делает все, то что же делает свободный выбор?", – говорит: "Он спасает. Устрани свободный выбор, и не будет того, что спасается. Устрани благодать, и не будет того, что спасает. Не может быть дела спасения без обоих" [2, с. 141]. Как и раннехристианские авторы, св. Бернард онтологически не различает в Боге сущность и энергии, для средневекового мистика существуют не различные части в Боге, а два участника в благодатном союзе – Бог и человек. В данном случае теозис может быть умпостигаем как отождествление человеческой воли с волей Божественной и единение с Богом в союзе любви: "Согласие двух волей, но без смешения субстанций (*"non substantiis confusos, sed voluntate consentaneos"*) – вот что такое это единение хотений и согласие в любви. И это также последний предел, которого человек порой достигает на мгновение в этой жизни через экстаз и достигнуть которого навсегда он может лишь в блаженном состоянии" [цит. по 5, с. 225]. Таким образом, принцип синергии представляется нам одним из действенных "перекрестов" осмысле-

ния отношений Бога и человека в диалоге между восточной и западной сотериологическими позициями.

Учение о рекапитуляции. Эсхатологический "перекрест"

Основоположник христианского систематического богословия св. Ириной, епископ Лионский, опровергая лжеучения гностиков, настаивал на важности в обоении: "Дух приготавливает человека как Сыну Божию, а Сын приводит к Отцу, Отец же дарует нетление в жизнь вечную... Невозможно жить без жизни; а бытие жизни происходит от общения с Богом; общение с Богом состоит в познании Бога и в наслаждении Его благодатью" (*Adversus haereses*, 4.20.5) [7, с. 378]. Как и в посланиях Игнатия Богоносца, у Ирины Лионского присутствуют коннотации понимания обоения как участия в жизни Троицы, и, таким образом, подчеркивается этический аспект. Быть людьми в соответствии с образом Бога-Троицы означает любить друг друга, следуя взаимной любви Лиц Троицы. Как справедливо отмечает ведущий специалист в области христианской этики С. Харакас: "богословие Пресвятой Троицы как сообщество ипостасей в любви, как сообщество *agape*, выступает в качестве превечного образца для существования человека" [цит. по 6, с. 189]. С другой стороны, греховность как отсутствие любви и недостаток развития личности в этимологическом понимании древнегреческого термина "грех" (*ἡ ἀμαρτία*) – "промах, ошибка, непопадание в цель", отделяет человека от Бога и от других людей. Подчеркнем, что многие раннехристианские авторы понимали грехопадение не в качестве события или единичного акта, а в более широком смысле продолжающегося процесса. Так, Ириной Лионский утверждал, что все "во грехах рождены" ("Доказательство апостольской проповеди", 37) [7, с. 600], однако, "если даже новорожденные наследуют греховное состояние от Адама, им не передается состояние вины или полной греховности" [12].

Согласно доктрине Ирины Лионского о *recapitulatio* или *anakephalaiosis* ("воссоединении"), все когда-либо жившие люди взаимосвязаны [9, с. 17]. Поэтому, прощая и сострадая, мы принимаем на себя ответственность не только за свои грехи, но и за грехи всех людей вплоть до ветхозаветного Адама. Как говорит основатель современной теозетики Дж. П. Мануссакис: "Если сможешь всем сердцем отвечать за грехи всего человечества, увидишь, что ты виноват перед всеми и за всё, в этом и будет для тебя спасение" [15]. Таким образом, моя включенность в диалектику "греховности-ответственности", в заместительном покаянии "деятельной любви" (В.Н. Лосский) конституирует христианское видение общечеловеческого единства, экзистенциальный контекст отношений.

В учении о рекапитуляции сщмч. Ирины Лионского условно можно выделить два аспекта, неотделимых один от другого, однако не связанных между собой причинно-следственными или временными категориями: 1) исправление последствий грехопадения Адама; 2) приведение человечества в единство с Богом и общение ему совершенства и дара вечной жизни. Основываясь на словах ап. Павла из Еф.1:10, Ириной говорит о Христе "перевозглавляющем в Себе древнее творение человека (*hominis antiquam plasmationem in se recapitulans*), чтобы убить грех, уничтожить смерть и оживить человека" (*Adversus haereses*, 3.18.7) [7, с. 295]. Для того чтобы спасти человека полностью, Иисус прошёл все стадии человеческого развития [10]. Ириной понимает обоение как возможность "осуществиться" человеческой природе, ибо взросление или возмужалость – это не отрицание "человечности" человека, а претворение детства в высшее качество.

Именно в этом смысле спасение можно рассматривать как достижение полного развития. Не спастись – значит не совершить развития [6, с. 52]. Так, история спасения для Иринея Лионского представляет выполнение непрерывного Божественного плана творения, что делает верующих в полной мере образом и подобием Бога. Человеческая жизнь получает новое начало: "Ибо как можно было бы стать Его приобщенными сыновьями, если бы мы не получили дарованного через Сына общения...? Поэтому Он и прошёл через всякий возраст, всем возвращая общение с Богом" (Adversus haereses, 3.18.7) [7, с. 294].

Иринея рассматривает создание человечества в качестве отправной точки в этой прогрессии, так как Адам и Ева были созданы незрелыми: "человек был мал, ибо он был дитя, и для него необходимо было, возрастая, достигать совершенства" [7, с. 585]. И хотя Адам и виновен в первом грехе, грехопадение явилось частью Божьего плана процесса созревания для человечества. Воплощение Христа отображает истинный образ и подобие Бога, которое Иринея относит в основном к отношениям Христа, Отца и Духа. "Дух приготавливает человека в Сыне Божьем, Сын приводит его к Отцу, а Отец наделяет его нетлением вечной жизни" (Adversus haereses, 4.20.5) [7, с. 377]. Насколько верующие становятся причастны отношениям в Троице, в такой степени они становятся отображением подобия Бога.

Следует отметить, что в своем учении о рекапитуляции Иринея расширяет семантические области понимания термина *ἀνακεφαλαίωσις* (anakephalaiōsis) в Еф. 1:10 не только в контексте совершенствования человека, но и как эсхатологическое завершение всех вещей. Эта мысль созвучна учению современного протестантского теолога Ю. Мольтмана: "Бог, выведший Христа из смерти в свободу нового, вечно живого творения, – это не только Творец всего, но и тот, кто все приводит к совершенству" [16, с. 94].

Подобные эсхатологические коннотации, характерные для Иринея и других древнецерковных авторов конституируют раннехристианское видение истории – причина происходящих и прошедших событий не в их начале, а "в конце" – ведь все *со-бытия* происходят из Царства Божия; строго говоря, именно Царствие составляет их происхождение [14, с. 156]. Не Воплощение или Распятие есть причиной Воскресения, а именно Воскресение, которое, в свою очередь обусловлено грядущим Пришествием, есть причиной Распятия. Поэтому Царство Небесное, "последние вещи" определяют и настоящее. В учениях древнецерковных авторов *археологическая* эпистемология (берущая начало в парадигме причинно-следственных отношений греческой философии) преодолевается христианской эсхатологической онтологией, которая *ан-архаична* и определяется уже не *анамнезисом*¹ в платоновской трактовке воспоминания или повторения, а скорее, как *экстазис*² или *пролепсис*³, где *ис-ступление* из наличного, падшего состояния человека определяется не прошлым, а будущим.

Многие выражения, которые Иринея Лионский использовал в своих сочинениях, легли в основу православного учения об обожении. Приведем лишь некоторые из них: "Сын Всевышнего стал Сыном Человеческим для того, чтобы человек сделался сыном Божиим" (Adversus haereses, 3.10.2). "Слово Божие Иисус Христос, Господь наш, по неизмеримой благодати Своей сделался тем, что и мы, дабы нас сделать тем, что есть

Он" (Предисловие, 5). "Иисус Христос Сын Божий по превосходной любви к Своему созданию снизшел до рождения от Девы, через Себя Самого соединяя человека с Богом" (Adversus haereses, 3.4.2). "Слово Божие сделалось Человеком, уподобляя Себя человеку и человека Самому Себе, дабы через подобие с Сыном человек стал драгоценен для Отца" (Adversus haereses, 5.16.2) [7]. Во всех этих выражениях присутствует риторическая фигура *хиазм*, заключающаяся в крестообразном изменении последовательности элементов, что подчеркивает экзистенциально-метафизический "перекрест" Божественного и человеческого.

Выводы

По результатам проведенного исследования можно говорить, что в учениях священномучеников Игнатия Богоносца, Иустина Философа, Иринея Лионского обожение понимается в большей степени метафорически – как обретение человеком нетления и бессмертия в причастности Божественной жизни через "усыновление", дарованное людям Христом. Включенность в общечеловеческую диалектику "греховности-ответственности" в акте прощения конституирует экзистенциальный аспект единства верующих в стремлении к Совершенству (Богу). Кенотическое снисхождение Бога к человеку формирует "метафизический перекрест" божественного и человеческого. Так в синергичном взаимодействии осуществляется становление человеческой личности в личностных отношениях с Богом, следуя предвечному образцу существования мира – взаимной любви Лиц Троицы. Эсхатологические коннотации в учениях раннехристианских авторов подчеркивают неразрывную связь человека и мира в процессе актуализации их отношений с Богом. Поэтому для раннехристианских авторов Царство Небесное определяет и настоящее. Мистика мучеников есть первая мистика христиан, здесь философия предстает в своей целостности – образа жизни, богословской мысли и аскетической практики. Эксплицированные точки соприкосновения сотериологических идей раннехристианских авторов, представителей западной средневековой мистики и современного протестантизма позволяют говорить о единстве оснований христианской духовности, что актуально в современном стремлении к диалогу и примирению.

Список использованной литературы

1. Августин Аврелий. Исповедь / пер. с лат. М.К. Сергеев. Вступ. статья А.А. Столярова. /Аврелий Августин. – М.: Изд-во "Нессанс", СП ИВО – Сид, 1991. – 488 с.
2. Бернад Клервоский. О любви к Богу. О благодати и свободном выборе: Трактаты / под ред. Ю.А. Ромашева. – СПб.: Изд-во РХГА, Изд-во СПбГУ, Академия Исследования Культуры, 2009. – 280 с.
3. Воскобойников, О.С. Тысячелетнее царство (300–1300). Очерк христианской культуры Запада / О.С. Воскобойников. – М.: Новое литературное обозрение, 2014. – 568 с.
4. Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. – СПб.: Алетейя; Издательство Олега Абышко, 2001. – 854 с.
5. Жильсон, Э. Философия в средние века. От истоков патристики до конца XIV века / Э. Жильсон. – М.: Республика, 2004. – 713 с.
6. Зайцев, Е.В. Учение В. Лосского о теозисе / Е.В. Зайцев (Серия "Богословские исследования"). – М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – 296 с.
7. Иринея Лионский, Святитель. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди / пер. прот. П. Преображенского, Н.И. Сагарды. – СПб.: "Издательство Олега Абышко", 2008. – 672 с.
8. Иустин Философ. Апология [Электронный ресурс] – Режим доступа: www.URL: https://azbyka.ru/otechnik/Iustin_Filosof/apologia/ – Загл. с экрана.
9. Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Понимание спасения в православной традиции // Учение о спасении в различных христианских конфессиях / сост. А. Бодров (Серия "Диалог"). – 2-е изд. М.: ББИ, 2007. – С. 10-35.
10. Каплан, И. Христос как второй Адам в богословии священномученика Иринея Лионского [Электронный ресурс] – Режим доступа: [www.URL: http://www.bogoslov.ru/text/4278505.html](http://www.bogoslov.ru/text/4278505.html) – Загл. с экрана.

¹ *анамнезис* (от греч. *anamnesis*) – припоминание.

² *экстазис* (от греч. *ekstasis*) – выход за пределы, быть вне себя.

³ *пролепсис* (от. греч. *prolepsis*) – предчувствие, предвидение.

11. Капуто, Дж.Д. Как секулярный мир стал постсекулярным / Дж.Д. Капуто // Логос. – 2011. – №3 (82). – С. 186–205.
12. Коттрелл, Дж. Вера, переданная святым. Библейская доктрина для современных читателей [Электронный ресурс] – Режим доступа: [www/URL: http://literator.org/book/vera-peredannaya-svyatym/pervorodny-grekh-ili-pervorodnaya-blagodat.html](http://literator.org/book/vera-peredannaya-svyatym/pervorodny-grekh-ili-pervorodnaya-blagodat.html) – Загл. с экрана.
13. Лосский, В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / В.Н. Лосский. – СТСЛ, 2012. – 586 с.
14. Мануссакис, Дж.П. Бог после метафизики. Богословская эстетика / пер. с англ. Д. Морозовой. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА. – 2014. – 416 с.
15. Мануссакис, Дж.П. Лекция на тему "В начале: падение и грех" [Электронный ресурс] – Режим доступа: [www/URL: http://www.pravmir.ru/v-nachale-padenie-i-greh-lektsiya-otssa-dzhona-panteleimona-manussakisa-video/](http://www.pravmir.ru/v-nachale-padenie-i-greh-lektsiya-otssa-dzhona-panteleimona-manussakisa-video/) – Загл. с экрана.
16. Мольман, Ю. Космос и Теозис. Эсхатологические перспективы будущего вселенной // Далекое будущее Вселенной. Эсхатология

- в космической перспективе / под ред. Джорджа Эллиса. Пер. с англ. (Серия "Богословие и наука"). – М.: Издательство ББИ, 2012. С. 321 – 342.
17. Писания мужей апостольских / под ред. А.Г. Дунаева. – М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008. – 672 с.
18. Сидоров, А.И. Святой Иустин философ и мученик [Электронный ресурс] – Режим доступа: [www/URL: http://www.portal-slovo.ru/philology/37475.php?ELEMENT_ID=37475&PAGEN_1=4](http://www.portal-slovo.ru/philology/37475.php?ELEMENT_ID=37475&PAGEN_1=4) – Загл. с экрана.
19. Ферберн, Д. Жизнь в Троице. Введение в богословие с Отцами церкви / пер. с англ. В. Литвиненко. – Черкассы: Коллоквиум, 2013. – 252 с.
20. Ферберн, Д. Учение о Христе и благодати в ранней Церкви / Д. Ферберн; [пер. с англ. В. Литвиненко]. – М.: ББИ, 2008. – 323 с.
21. Шабанова, Ю.А. Трансперсональная мистика Мастера Экхарта. В контексте развития европейской философии: монография / Ю.А. Шабанова. – Днепропетровск: НГУ, 2005. – 238 с.
22. Russell, N. The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition / N. Russell. – Oxford University Press, 2006. – 433 p.

Надійшла до редколегії 13.05.17

О.В. Тимофеев

ДЕЯКІ АСПЕКТИ СОТЕРІОЛОГІЇ РАНЬОГО ХРИСТІАНСТВА В КОНТЕКСТІ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО ОСМИСЛЕННЯ

В статті представлений досвід історико-філософського осмислення сотеріології ранньої неподільної Церкви. У творах Ігнатія Антіохійського і Юстина Філософа підкреслено синергійний принцип розуміння нероздільності людського життя з життям Божественним. Вчення Іринея Ліонського про рекапітуляцію розглядається в контексті християнського бачення загальнолюдської єдності у замісному покаянні діяльної любові. Робиться висновок про те, що сотеріологія ранньохристиянських авторів стверджує нерозривний зв'язок людини та світу в процесі актуалізації їх відносин з Богом.

Ключові слова: спасіння, раннє християнство, синергія, обоження, рекапітуляція, есхатологія.

A.V. Tymofieiev

SOME ASPECTS OF SOTERIOLOGY EARLY CHRISTIANITY IN THE CONTEXT OF HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL COMPREHENSION

The article presents the experience of the historical and philosophical interpretation of the soteriology of the early undivided Church. In the works of Ignatius of Antioch and Justin the Philosopher, the synergistic principle of understanding the inseparability of human life with the life of the Divine is emphasized. Irenaeus of Lyons doctrine of recapitulation is considered in the context of the Christian vision of universal unity in the substitutive repentance of effective love. The conclusion is drawn that the soteriology of early Christian authors affirms the inseparable connection between man and the world in the process of actualization of their relationship with God.

Keywords: salvation, early Christianity, synergy, theosis, recapitulation, eschatology.

ФІЛОСОФІЯ

УДК 165.241

М.Ю. Зелінський, канд. філос. наук, доцент,
Л. П. Саракун, канд. філос. наук, доцент

МАСОВА МАРГІНАЛІЗАЦІЯ НАСЕЛЕННЯ УКРАЇНИ НА ЕТАПІ ТРАНЗИТУ: ОСНОВНІ ДЕТЕРМІНАНТИ ТА ДЖЕРЕЛА

У статті розкриваються основні характеристики феномена маргіналізації, визначаються економічні, політичні та соціальні фактори її виникнення. Показано вплив кризи ідентичності, соціальної нерівності, зuboжіння населення на процеси маргіналізації особистості, її роздвоєності, невизначеності, дезадаптованості в перехідному суспільстві.

Ключові слова: маргінальність, маргіналізація, транзит, ідентичність, детермінанти.

Концепт "маргінальність" широко використовується у філософсько-соціологічних дослідженнях. Його "винахідником" вважається американський соціолог Р. Парк, який у статті "Міграція і маргінальна особистість" (1929 р.) вперше проблематизував зазначене поняття [16]. Очевидно, що історичні умови з того часу зазнали радикальних змін. Проте для гуманітаристики і сьогодні залишається значимим його розуміння маргінальності, як "прикордонного стану" особистості, в силу обставин змушеної одночасно відносити себе до різних соціальних груп (як правило, розділених на основі жорстких дихотомій, наприклад, національних або расових).

Майже за століття епіцентр дослідження даного феномена змістився із аналізу національних і расових відносин у сферу соціальної стратифікації. При цьому акцент був зроблений на такому аспекті, як просторові переміщення, без яких немислима будь-яка взаємодія взаємовиключних соціальних груп.

Сучасні дослідники схильні шукати коріння процесу маргіналізації в абстрактному "розмиванні" соціальних ідентичностей, яке, в свою чергу, виводиться з дифузії структури власності, наростання соціальної диференціації та інших явищ, характерних для трансформаційних процесів. Можна погодитися з думкою українського дослідника М. Шульги: "маргінальність – це насамперед стан особистісної свідомості, а не об'єктивний показник соціального локусу, який займає особистість" [5, с. 167]. Однак необхідність певної чіткої позиції, до якої нерідко примушують зовнішні умови життя індивіда, створюють внутрішній конфлікт, драму особистості, психологічну безвихідь. Формується маргінал – роздвоєна особистість, психологічно неврівноважена, з почуттям невизначеності. Рано чи пізно з'являється відчуття неблагополуччя, відчуженості, що призводить до різних форм душевного розладу. Розчеплення свідомості, одночасний прояв протилежних емоцій часто викликає стан аномії, яка зумовлена розривом соціальних зв'язків і нездатністю самоідентифікуватися з певною спільнотою. Маргінальність нерідко спричиняє втрату власного "Я", перетворює людину на маріонетку випадкових емоційних сплесків, чуттєво залежну істоту.

Маргіналізація особи, за словами згаданого дослідника, – це її відрив, відхід від якогось соціального статусу, позиції, норм, цінностей, стилю життя. Внаслідок цього особа позбавляється багатьох засобів для відтворення своєї ідентичності [15]. Розпізнати маргінала одночасно просто і складно. Сама особистість нерідко не усвідомлює свою маргінальність, перебуваючи в процесі становлення й ідентифікації власного "Я". Невизначеність – одна з фундаментальних ознак маргінала, який, будучи елементом соціальної структури суспільства, водночас постійно перебуває у перехідному стані щодо його культурних цінностей. Маргінал – це стан дезадаптованості, причиною якого може бути і сам

суб'єкт, який не хоче змінювати свій спосіб життя, світогляд. Тоді це явище проявляється як невдала адаптація.

Маргіналізація соціуму реанімує і навіть посилює агресивно-споживацькі настрої, поєднані з політичною пасивністю, оскільки різноманітні соціальні групи, окремі індивіди шукають нові "точки опори" у різних площинах соціального буття. При цьому дедалі поглиблюється відчуття розриву єдиного духовного простору, з'являються значні коливання й відмінності у визначенні базових цінностей, загострюється полеміка навколо напрямів подальшого розвитку українського суспільства [8, с. 178].

Посилення уваги до явищ маргіналізації у добу транзиту зумовлене, насамперед, тією роллю, яку відіграють маргінали в сучасних реаліях. Нерідко вони – "дно" суспільного життя. Але й так само нерідко – вони авангард суспільства, провідники майбутнього, його нових зразків. Маргінальне завжди суперечливе. Тому маргінал – це єдність протилежностей, які, взаємодіючи, в особистісній структурі людини створюють не тільки драму, конфлікт позицій, прагнень, потреб, життєвих стандартів, а й джерело руху до нового. Маргінальний стан може продукувати нетривіальні форми інтелектуальної та художньої творчості. Внутрішній світ маргінального суб'єкта стає "мережею маргінальностей", через яку він бачить чужий світ і порожнечу між ним і своїм власним не як порожнечу, а як шлях до альтернативного виміру. Досить правомірною видається думка Т. Шибутані: "ті, хто бере участь у двох чи більше соціальних світах, є менш прив'язаними до партикулярного способу визначення ситуації і вони звикли враховувати різні можливі рішення" [13, с. 495]. Такий хід думки дає можливість вченому зробити висновок, що в будь-якій культурі найбільші досягнення здійснюються в час швидких соціальних змін, і багато із великих досягнень було зроблено маргінальними людьми [13, с. 495–496].

Маргінальність є закономірним явищем будь-якого соціуму. Розрізняють маргіналізацію у сталому й перехідному суспільстві. Відповідно виокремлюють дві особливості процесу маргіналізації – процес зміни ідентичності особистості внаслідок її внутрішнього розвитку за умов стабільного суспільства або за умов вчасної адаптованості особистості до соціальних змін, та особливо драматичну зміну ідентичності особистості, зумовлену швидкою динамікою зовнішніх перетворень, до яких ця особистість нездатна адаптуватися [11, с. 55].

Маргіналізація в перехідному суспільстві розгортається як широкомасштабний, усеосяжний процес втрати соціальними суб'єктами своєї ідентичності й переходу в стан невизначеної, розмитої ідентичності, в стан придбання і втрати тимчасової, ситуативної ідентичності. Маргіналізація такого типу настає тоді, коли в суспільстві відбуваються якісні зміни на соціальному рівні, коли змінюється система власності та власників, система соціальної стратифікації, руйнується один тип со-

ціальної структури й формується новий, коли відбувається зміна соціально-статусної основи суспільства, утворюється нова конфігурація соціальних стосунків, складаються нові принципи взаємин між соціальними групами, зростає нова система соціальних інститутів [14, с. 386]. Саме такі зміни відбуваються в українському суспільстві в останні роки та особливо загострилися після подій на Майдані й на Донбасі у 2014–2017 роках.

Детермінантами маргінальності виступають зміни на стратифікаційному й культурному рівнях, що наділяють досліджуваній феномен як позитивними, так і негативними характеристиками. Факторами її поглиблення в транзитивному суспільстві є: спад в економіці, безробіття, міграція, зростання злочинності, розпад соціальної сфери, криза системи цінностей, що підсилює деструктивізм маргінальності. Люди не виявляють зацікавленості до групових цінностей, замикаючись на самовиживанні [4, с. 138].

Характерною рисою стану маргінальності в умовах загальної кризи в Україні є масова мобільність, яка носить вимушений характер, оскільки здійснюється під впливом різних факторів, пов'язаних із соціально-економічною й соціокультурною трансформацією суспільства. Маргінали можуть провокувати соціальні, в тому числі й міжнаціональні конфлікти. Виникнення цих конфліктів зумовлено недостатнім рівнем культурного розвитку суспільства та неготовністю конфліктуючих сторін до пошуку різних форм діалогу, а іноді явною неповагою цінностей іншої культури.

В останні роки в Україні сформувався значний прошарок маргіналів, який складається з людей різного освітнього та професійного рівнів. За даними обстеження робочої сили, на початку століття у нашій державі нараховувалося близько 20 млн. осіб, які належать до маргінальних груп, що становить більше 40% населення у віці 15 років і старше. До маргіналів відносять: безробітних (більше 1 року); зайнятих та пенсіонерів, зарплати та пенсії яких нижче межі малозабезпеченості; працюючих, які перебувають у вимушених відпустках; жебраків та бродяг. До цієї групи все більше починають входити "неомаргінали" – особи високоосвічені, з розвиненою системою потреб, значними соціальними очікуваннями і суттєвою політичною активністю. Відбувається маргіналізація осіб з вищою освітою, які впливають на формування громадської думки [7, с. 1].

Процес маргіналізації суспільства призводить до створення нової системи цінностей, якій притаманні ворожнеча до існуючих суспільних інституцій, антагоністичні форми соціальної нетерпимості, схильність до спрощених і здебільшого радикальних рішень, крайній індивідуалізм або відчуття "стадності". Маргінали та неомаргінали становлять суттєвий потенціал соціальної нестабільності та громадянської непокори.

Зростання масштабів культурної, політичної та соціальної маргіналізації породжує кризу ідентичності. Як стан духовності, маргінальність характеризується певною недовключеністю, недовкоріненістю людини в національну культуру. Однією з причин такого стану є поєднання в єдиному просторі (фізичному й духовному) різних соціокультурних утворень, коли індивід перебуває одночасно у декількох культурах, не переміщуючись у просторі фізично.

Здобуття Україною незалежності актуалізувало, здавалося б, призабуті з часом слова "нерівність", "соціальна несправедливість", "нерівність шансів" тощо. Проблеми справедливості, соціальної рівності та нерівності загострилися в умовах транзиту: розширився соціальний простір нерівності, котра проявляється в різних сферах. На виникнення і перебіг проблем соціаль-

ної рівності та нерівності все більше впливають загальноосвітні, регіональні й інші чинники. Світові тенденції демократизації, гуманізації суспільних відносин, відродження національних духовних цінностей висувають потребу щодо перегляду та уточнення критеріїв справедливості й рівності в суспільстві, їх врахування в політиці, моралі, праві, освіті тощо.

Означені проблеми соціальної рівності та справедливості в сучасній Україні проявляються в надмірній диференціації суспільства на багатих та бідних, у відчуженні влади від суспільства, в недосконалих гендерних відносинах, в нерівності можливостей доступу до вищої освіти тощо. Всі ці проблеми суттєво послаблюють матеріальні та духовні основи єдності українського суспільства, стримують його розвиток. Освітня система в Україні при формальній рівності швидше камуфлює реальну нерівність, ніж слугує соціальним "ліфтом" для вирівнювання шансів для представників різних соціальних верств, що негативно позначається на поточній соціально-економічній ситуації та постає перешкодою для подальшого суспільного розвитку.

Ці та інші кризові явища в розвитку сучасного соціуму зумовили інтенсифікацію процесів міграції (внутрішню та міжнародну, вимушену та добровільну, постійну, тимчасову, сезонну та маятникову, легальну та нелегальну). У трансформаційний період міграційні потоки набувають значних масштабів. Щоб вижити, мільйони українців вимушені масово емігрувати в різні країни світу. Причина в тому, що 78% населення України вважає, що не вистачає державного захисту від зниження рівня життя; 69% – порядку у суспільстві та дотримання чинних законів у країні; 68% – стабільності в державі та екологічної безпеки; 67% – впевненості у власному майбутньому та можливості дати дітям повноцінну освіту. Високооплачуваної роботи не вистачає 67% громадян [10, с. 132].

Результати досліджень фіксують взаємні негативні регіональні стереотипи, помітні розходження між різними регіонами в оцінці перспектив країни. Наприклад, за даними соціологічних досліджень, проведених фондом "Демократичні ініціативи імені Ілька Кучеріва" спільно з соціологічною службою "UkrainianSociology-Service" з 25 грудня 2014 року по 15 січня 2015 року дуже складна ситуація на Донбасі: за відділення регіону від України виступало 35% жителів, із них 20% хотіли б вийти зі складу України та стати незалежним регіоном, а 15% – приєднатися до іншої держави. З іншого боку, решта (58%) хотіли б, щоб Донбас залишався в Україні: 30% – у статусі автономного округу у складі федеративної України і ще 30% – у складі унітарної України, але з більшими повноваженнями, а 2% влаштовують нинішні повноваження регіонів. Бути у складі федеративного округу хотіли б 9,3% опитаних. 43,7% хочуть для свого регіону розширені повноваження, ще третина (32,1%) задоволена теперішнім становищем свого регіону та підтримує ідею унітарності. За опитуванням Інституту соціології НАН України у 2008 році, до ідеї приєднання України до союзу Росії та Білорусії позитивно ставилося 26,4% населення Заходу, 47,5% Центру, 83,8% Півдня, 80,6% Сходу [12]. На сьогодні думка громадян дещо змінилася.

Абсолютна більшість населення України вважає себе передусім громадянами України – 67,5%. Регіональна ідентифікація виражена значно менше – 12% вважають себе передусім жителями свого регіону й ще 10% – свого села чи міста. Громадянами колишнього СРСР вважають себе менше 3% і лише 0,3% зараховують себе до громадян Росії. Деякі регіони вирізняються більш високим рівнем регіональної ідентифікації: це насамперед Донбас та Південний Захід (Закарпатська та Чернівецька області). На Донбасі передусім гро-

мадянами України себе вважають 38% жителів, 35% – жителями Донбасу, 10% – жителями своїх міст, 9% – громадянами світу й ще 5% – громадянами СРСР (що цікаво, громадянами Росії – лише 0,3%). На Південному Заході 38% жителів вважають себе насамперед громадянами України, 27% – жителями своїх міст, 22% – жителями свого регіону, а 6% – громадянами світу [2].

Головними чинниками, що можуть роз'єднати українців, були визнані корумпованість влади (29%), дії олігархів (29%), дії Росії на роз'єднання України (25%), маніпуляція інформацією через ЗМІ (24%), розділення українців методом політичної агітації (20%).

Найменш можуть вплинути на роз'єднання України, на думку населення, протести на "Євромайданах" (6%), дії країн Заходу (9%), зростання радикалізму й націоналізму в Україні (9%), утиски за мовною ознакою (10%). Певні в тому, що "в Україні немає роз'єднання, даний факт намагаються нав'язати" 9% і лише 2% вважають, що "Україна ніколи не була єдиною і об'єднати її неможливо". Як зауважують соціологи, існують регіональні відмінності в розумінні тих чинників, які можуть роз'єднати Україну. Так, спільним для всіх регіонів є визнання таких головних роз'єднувальних чинників, як тотальна корумпованість влади, дії олігархів, маніпуляція інформацією через ЗМІ, розділення українців методом політичної агітації [1].

Як уже зазначалося, українське суспільство у добу транзиту перебуває в ситуації розгубленості, пошуку моделей поведінки і спроб позбутися застарілих стереотипів. Тепер людина прагне "мати" а не "бути". Як наслідок – відчуття замкненості, аморальності й невпевненості. Більшість людей знаходяться в соціально-травмованому стані. Індивіда заповнюють соціальні фобії: втратити роботу, квартиру, опинитися у злиденності, захворіти, стати жертвою злочинності чи тероризму. Він втрачає довіру практично до усіх соціальних інститутів, окрім сім'ї і найближчих друзів. Так, за даними соціологічного моніторингу Інституту соціології НАН України, в 2010 році довіряли прокуратурі 11%, міліції 13%, профспілкам 16%, ЗМІ 31%, армії 34% і тільки своїй сім'ї – 95% опитаних [14, с. 402]. За результатами соціологічного дослідження "Оцінка роботи судової системи України", яке було проведено компанією Research & Branding-Group у грудні 2014 року, рівень довіри громадян України до судової системи становить 13% серед учасників загальнонаціонального опитування, які представляють все доросле населення України [9]. Сьогодні ж показники опитувань громадської думки є значно меншими. Відбувається відчуження громадянина від держа-

ви, країни, Батьківщини. Частина населення України незадоволена мовною політикою правлячої еліти, тотальною зміною назв вулиць, площ, відміною усталених державних свят тощо без згоди громадськості.

Таким чином, маргіналізація порушує зв'язки особи з суспільством, руйнуючи підвалини ідентичності. Вивчення процесів маргіналізації дозволяє не тільки зафіксувати масштаби та прояви маргінальних настроїв та маргінальної поведінки, але і виявити детермінанти, які сприяють розповсюдженню маргінальності. Українська держава своїми непродуманими рішеннями нерідко провокує масові маргінальні настрої і практично нічого не робить для їх профілактики чи нейтралізації.

Список використаних джерел

1. Більше 88% українців не погоджуються на відокремлення Донбасу. Опитування [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://tyzhden.ua/News/128189>
2. Більше половини мешканців Донецької області хочуть залишитись у складі України, соціопитування [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://24tv.ua/news/showNews.do?>
3. Гусев А. Маргинализация и космополитизм: взгляды современных теоретиков на социальные последствия интенсификации пространственных перемещений / Алексей Гусев // Социологическое обозрение. – Т.8. – 2009. – № 2. – С. 72–79.
4. Кемалова Л.И. Факторы маргинализации современного украинского общества: специфика Крыма / Л.И. Кемалова // Культура народов Причерноморья. – 2006. – №73. – С. 136–142.
5. Круглий стіл "Реструктуризація особистості в нестабільному суспільстві: зміна життєвих світів, руйнація ідентичності, маргіналізація" // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2000. – №3. – С. 158–195.
6. Литвинчук О. Маргіналізація українського суспільства / О. Литвинчук // Наукові записки Національного університету "Острозька академія". Серія "Філософія" (Вип.17), 2015. – С. 51–55.
7. Лібанова Є. Соціальна стратифікація в Україні: Проблеми статистичного вимірювання / Є. Лібанова // Статистика України, 2000. – № 1.
8. Нагорна Л. Національна ідентичність в Україні / Л. Нагорна // НАН України. Інститут політичних і етнонаціональних досліджень. – К.: ІПіЕНД, 2002. – 271с.
9. Оценка работы судебной системы Украины, декабрь, 2014 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://rb.com.ua/img/Presentation_sud_12_2015.pdf.
10. Паніна Н. Українське суспільство 1994–2005: Соціологічний моніторинг / Н. Паніна. – К.: ІС, 2005. – 346 с.
11. Саракун Л.П. Від маргіналізації – до кризи ідентичності / Л.П. Саракун // Формування особистості в умовах транзиту: монографія // В.Д. Гвоздецький, М.Ю. Зелінський та інші. – К.: МП "Лесь", 2015. – С. 51–68.
12. Соціологічне опитування. Центр Разумкова [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://w.w.w.i-soc.com.ua/institute/el_library.php.
13. Шибутани Т. Социальная психология / пер. с англ. В. Б. Ольшанский / Т. Шибутани. – АСТ, 1999. – 544 с.
14. Шульга М. Дрейф на узбіччя. Двадцять років суспільних змін в Україні / М. Шульга. – К.: ТОВ "Друкарня "Бізнесполіграф", 2011. – 448 с.
15. Шульга М. Маргінальність як криза ідентичності / М. Шульга // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2000. – № 3. – С. 166–170.
16. Park R. E. Human Migration and Marginal Man / R. E. Park // American Journal of Sociology. – 1928. – Vol. 33. – № 6. – P. 882–893.

Надійшла до редколегії 14.05.17

Н.Е. Зелинский, Л.П. Саракун

МАССОВАЯ МАРГИНАЛИЗАЦИЯ НАСЕЛЕНИЯ УКРАИНЫ НА ЭТАПЕ ТРАНЗИТА: ОСНОВНЫЕ ДЕТЕРМИНАНТЫ И ИСТОЧНИКИ

В статье раскрываются основные характеристики феномена маргинализации, определяются экономические, политические и социальные факторы ее возникновения. Показано влияние кризиса идентичности, социального неравенства, нищеты населения на процессы маргинализации личности, ее раздвоенности, неопределенности, дезадаптованности в переходном обществе.

Ключевые слова: маргинальность, маргинализация, транзит, идентичность, детерминанты.

N.E. Zelinsky, L.P. Sarakun

MASS POPULATION MARGINALIZATION UKRAINE ON STAGE TRANSIT: MAJOR DETERMINANTS AND RESOURCES

The article describes the main characteristics of the phenomenon of marginalization, determined by economic, political and social factors of its occurrence. The influence of an identity crisis, social inequality, poverty marginalization processes personality, its duality, uncertainty deadaptability in a transitional society.

Key words: marginality, marginalization, transit, identity, determinants.

АКТУАЛІЗАЦІЯ ЕСХАТОЛОГІЇ В СИСТЕМІ ГЛОБАЛЬНИХ ПРОБЛЕМ

Стаття присвячена розбору поняття есхатології та її як частини наукового знання сучасності. За допомогою філософського аналізу есхатологія виводиться за рамки теології, актуалізується в контексті інструменту для прогнозування і теоретично-практичного вирішення таких сучасних глобальних проблем, які загрожують життю і існуванню людства.

Ключові слова: есхатологія, глобальні проблеми сучасності, апокаліпсис, одкровення, утопія, есхатологічні очікування, сучасність, наука.

Проблема есхатології довгий час перебувала в полі зору тільки теології та відштовхувалася від властивої їй ідеї творіння і руйнування світу, включеного у систему лінійного розвитку історії, де відбудовування усього створеного – це відправна точка існування світу, а руйнування – кінцева [9, с. 3].

Актуалізація аналізу есхатології в контексті глобальних проблем можлива при детальному розборі всіх складових поняття есхатології. Це дозволяє застосувати філософський аналіз не тільки щодо складових частин есхатології (як от, концепції апокаліпсису, переродження, кінця суцього тощо), але і розібрати сформовані на цей рахунок дослідницькі напрацювання.

Виходячи за рамки теології, філософський аналіз допомагає подолати ізольованість есхатології як дисципліни. Проблеми есхатології можуть розглядатися не тільки з теологічної точки зору, що в подальшому демонструється автором статті [8, с. 105].

Сучасна філософія наново актуалізує есхатологію, роблячи це поняття інструментом, за допомогою якого розбираються і передбачаються глобальні проблеми, які є частиною есхатологічних очікувань. Таким чином, есхатологія представлена як форма суспільної свідомості, що розвивається від міфу до науколізованої теорії, котра розкриває саму сутність глобальних проблем.

Глобальні проблеми, які виявляють себе в сучасності – це, в першу чергу, проблеми, що мають свій негативний вплив на все людство загалом та у своїй основі мають есхатологічну сутність – вони пов'язані з межами існування суспільства, планети, людства як такого.

Есхатологія висувається на нову для неї позицію, де головною її метою й завданням виступає дослідження об'єктивних двигунів щодо загроз людству, які можуть бути пов'язані і не пов'язані з безпосередньою діяльністю людей. Наприклад, природні катаклізми або ж агресія деяких соціальних груп.

Есхатологія, вирвавшись з одного тільки теологічного осмислення, може скористатися своїми можливостями прогнозування для відведення глобальних загроз від суспільства, таким чином підносячись на новий рівень свого розвитку, який виявляється співмірним проблемам сучасності. Отже, есхатологія в новому своєму вигляді може сприйматися доповненням глобалістики, адже остання так само стурбована цим боком проблем, тільки розглядає їх в етично-смысловому контексті.

Аналіз есхатології чітко простежується в працях таких авторів, як С.С.Аверінцев, О. Мень, Є. Трубецької, Дж. Уоллос. Західна і східна традиція розгляду есхатології як сотеріології представлена в роботах мислителів різних епох: Орігена, Г. Лейбніца, В. Лоського, Є. Трубецького. Есхатологічну тематику можна знайти і у представників класичної філософської думки: Ф. Бекона, Г. Ф. Гегеля, Р. Декарта, Д. Дідро, Г. Лейбніца, І. Канта.

Сучасна західна думка, представлена такими дослідниками, як М. Вебер, Ж. Дерріда, О. Конт, Г. Маркузе, Ф. Ніцше, О. Шпенглер, Ф. Фукуяма. Останній зокрема розглядає есхатологію як гносеологічний інструмент.

Есхатологія з позиції науки активно розбиралася крізь призму метафізичної та діалектичної методології. Представниками першої є А. Тойнбі, П. Тейяр де Шар-

ден, Д. Медоуз, Дж. Форрестер. Другої – В. Вернадський, В. Данільян, С. Корсаков, А. Урсул.

Аналіз сутнісної складової глобальних проблем сучасності простежується в роботах В. І. Арнольда, П. Буеасье, І. І. Мазура, П. Бресса і ін.

Проведення паралелей і знаходження взаємозв'язку укупі з практичним застосуванням есхатології до глобальних проблем знайшло своє вираження в сучасних дослідженнях В. Даніляна, В. Коптюга та О. Барашкова.

Мета роботи полягає у аналізі есхатології в системі глобальних проблем сучасності. Досягнення поставленої мети реалізується шляхом розкриття поняття есхатології, розбору її складових елементів, дослідженням її детермінант, аналізу реалізації есхатологічних концепцій, розкриттям сутності глобальних проблем в контексті есхатологічного підходу.

Термін "есхатологія", з грецької "ἔσχατος", означає собою "кінцевий", "останній", тобто в релігійних системах есхатологія – це вчення про кінцеві речі, про останні події, про завершення долі як людини, так і світу в цілому [7, с. 166].

Протягом всього часу есхатологічні уявлення змінювалися в залежності від історичного часу, у відповідності з тими чи іншими очікуваннями людства, які будувалися на фундаменті релігійних чи інших уявлень, що панували в різні епохи. Також, в залежності від актуалізованих форм різних часів, есхатологічні мотиви виявляли себе в самих різноманітних "судинах": в одкровеннях, пророцтвах, видіннях, утопічних концепціях, теоріях та ін. Перераховані форми подачі есхатології знайомі багатьом релігійним системам і окремим уявленнями.

Есхатологію можна визначити, як особливу концепцію, в яку входить суб'єкт, що пізнає. Пізнання суб'єкта будується на ідеалізації, інтуїції, репрезентації. При цьому це пізнання не може мислити себе без усвідомлення і впевненості у "кінці всього суцього". Це центральне поняття даної форми свідомості, яке спрямоване на бажання досягнути кінець суспільства, світу або людства. Свій відбиток есхатологія знаходить в літературних, релігійних, філософських, художніх та інших формах, що наповнює її відповідним змістом.

Сам факт усвідомлення своєї загибелі людством є можливим тільки з початку осмислення таких широких понять, як людство, цивілізація тощо. Саме цей тип мислення про есхатологічні очікування є характерним для пізніших форм есхатології. Спочатку на рівні міфу або притчі есхатологічна теорія могла замикатися на окремому народі. При цьому кінець суцього більше відносився до кінця створеного світу, не зациклюючись на долях людей, тому що вони були природним наповненням світу як такого. Але з процесом глобалізації світ порівняли до поняття людства і цивілізації, а відтак, кінець суцього став кінцем існування всіх людей на землі.

На думку С. Аверінцева, інтерес до есхатології спадає на фоні лих, катастроф, історичних подій, що несуть негативне забарвлення [7, с. 55]. На прикладі єврейського народу він показує, що національне лихо стає так би мовити відправною точкою есхатологічних очікувань, що можуть призвести не тільки до закінчення всього, але і являють собою порятунок, очищення та

припинення лих. Автор зазначає, що чим темнішою та трагічнішою бачилася людям історична ситуація, що їх поглинала, то тим динамічніше зростала потреба в апокаліпсисі і завершенні всього.

Простежуючи історичний шлях есхатології, можна помітити, що есхатологія християнська виростає з есхатології іудейської, розширюючи її від масштабів одного народу до всього людства.

Новий час стає простором для народження і переживання нових есхатологічних очікувань. З'являються нові релігійні рухи, актуалізуються і видозмінюються більш пізні та традиційні релігії. При цьому есхатологічні детермінанти починають залишати поле одного тільки релігійного осмислення: філософи сучасності, мислителі бачать початок наближення кінця, розділившись на два табори, де в одному очікується переродження, а в іншому – повне виродження.

Всі есхатологічні очікування будуються відповідно до попередніх умов. Навіть короткий перегляд основних концепцій закінчення існування світу, взятих з різних часів, демонструє існування реальних причин для есхатологічних очікувань, які виражаються в зіткненні поляризованих сторін, інтересів, катастроф, криз і т.п. Перед поглядом постають цілком реальні і існуючі в безпосередній реальності події, умови і передумови, що штовхають до очікування кінця. Самі конфлікти мають якщо не оборотну, то цілком аналізовану, рефлексовану природу.

Звертаючись до Ф. Фукуями, який зауважив, що будь-яке прагнення до досконалості в сучасному світі неминуче зустрічає опір з боку споживацтва або інших негативних проявів сучасності, можна відзначити, що кризові ситуації не виникають стихійно, а мають під собою вельми твердий ґрунт [6, с. 132]. При цьому незадоволеність людей, що зростає з кожним роком, все сильніше штовхає їх до боротьби за рівність, а це не може не супроводжуватися хвилюваннями і конфліктними ситуаціями всередині соціуму.

XX століття ознаменувалося безліччю складних подій історичного, політичного, соціального, економічного характеру. При цьому апокаліптика знову актуалізується в контексті есхатологічних очікувань, які отримують "нове життя" в умовах кризи.

У зв'язку з цим есхатологія перетворюється в простір, що вміщує в себе всі умови для наукового вивчення і аналізу об'єктивних загроз і кризових для людства ситуацій. Таким чином, переходячи з релігійного простору, есхатологія стає полем для дослідження наростання загроз людству, суспільству. У сучасній думці есхатологія починає висвітлюватися як особлива проблематика, яка в змозі охопити як теоретичні, так і практичні шляхи вирішення глобальних проблем, при цьому залишаючись відображенням суспільного буття і свідомості.

Дещо відходячи від апокаліптичних патернів, можна сказати, що детермінантами есхатології виступали і виступають реальні явища, які загрожували життю суспільства, людства, екології і т.д. Всі вони знаходили своє відображення в філософії, літературі, релігії, науці, набуваючи філософського, містичного, наукового чи іншого змісту (в залежності від своєї форми).

Тут доречним є поняття есхатологічної суспільної свідомості, яке можна визначити як форму суспільної свідомості, накладеної на есхатологічні очікування. Суспільна свідомість є вираженням колективних ідей та уявлень, які формуються у соціальній спільності під впливом тих чи інших об'єктивних умов життя в умовах існування даного суспільства [7, с. 268]. У результаті ми визначаємо, що есхатологічна суспільна свідомість – це очікування суспільством будь-якого можливого кінця. Де

саме очікування обумовлено бажанням досягнути межі життя, а також прагненням уникнути даної межі.

У сучасному світі існує безліч есхатологічних концепцій і всі вони досить суперечливі. Ми можемо спостерігати реакцію суспільства на очікуваний кінець світу за календарем майя, пошук Атлантиди, масове самогубство adeptів нового релігійного руху "Ворота раю" і т.п. Все це свідчить про зворотній бік есхатології, де суспільство не бажає втікати від кінця, а, навпаки, містифікує його, наближає, забарвлює в апокаліптичні мотиви.

У різних традиціях ми можемо знайти різні шляхи подолання та осмислення кінця, але на даний момент дослідників куди більше цікавить прогнозування і попередження фактичних загроз людству. І. Кант чітко розподілив можливі сценарії кінця світу. Також він вінайшов, де суспільство розкладе есхатологію на три площини:

1. Природний – в релігійному розумінні кінець світу через втручання Вищих Сил в історію людства.

2. Неприродний – через втручання причин, які недоступні людському розумінню і не мають ніякого визначення.

3. Кінець світу, який настане через провинку самого людства, що доведе себе до повного виродження [2, с. 206].

В цілому, переважна кількість есхатологічних концепцій будується на принципі антропоцентризму та з допущенням свободи волі. Це дає достатньо підстав, щоб простежити еволюцію есхатології, де кінець світу включений до історії. У різних авторів і в різних концепціях він виражений по-різному. У Ф. Ніцше це кінець моралі [3], у О. Шпенглера – кінець "культурних організмів" [5], у Ф. Фукуями – кінець історії [6] тощо. Таким чином, кожна концепція виокремлює головну позицію, яка має центральне значення для світу і людства, а після усуває її, разом з тим переносячи значення кінця світу в буквальному сенсі на метафізичне закінчення тієї чи іншої центральної позиції.

Есхатологічні проблеми в науці активно осмислювалися у XX-XXI ст. Існує умовно два напрямки для розгляду есхатології в контексті науки: неореалізм і неоніоміналізм. Обидва напрямки є актуальними теоретико-методологічними традиціями вирішення певного кола есхатологічних проблем. Неоніоміналізм робить акцент на те, що висновки і поняття є репрезентаціями дійсності, які здатні до інтерпретації будь-яких явищ. А неореалізм, навпаки, зводить все до абстракції. Прихильниками неоніоміналізму виступали Ф. Фукуяма, Ю. Хабермас, Д. Медоуз, Дж. Форрестер. До неореалізму відносяться А. Д. Тойнбі та П. Тейяр де Шарден.

Кожна з теорій бачить кінець світу по-своєму. Окрім глобальних зіткнень в соціумі, існує і ризик самознищення людства собою ж в результаті ядерних війн або спровокованих ними глобальних екологічних катастроф. Неможливо не згадати і фізичну концепцію, де у планеті Землі є свій певний вік, по закінченню якого вона вже буде непридатна для життя та існування людства.

Інтеграція наукового та філософського знання дозволяють в повній мірі аналізувати і досліджувати глобальні проблеми сучасності, розглядаючи їх з декількох курсів для знаходження теоретичних і практичних шляхів їх вирішення.

В 30-60-ті роки XX століття головним рішенням глобальних проблем стала концепція ноосфери В. Вернадського та ідеї пасіонарності. На той момент глобальні проблеми розумілися почасти інтуїтивно, тому що повної картини кризи ще не проглядалося [1, с. 241]. Головною проблемою, що розглядалася в контексті даних концепцій, було порушення природної рівноваги в природі та суспільстві, що саме по собі є предметом уваги есхатології. Підхопивши ідеї В.Вернадського та його вчення про ноосферу, О. Чижевський згодом знайшов взаємозв'язок

між усіма явищами в суспільстві і природі, а також дав логічне завершення концепції геліоцентризму.

Ідея зв'язку природних явищ між собою не була чимось принципово новим, а ось утвердження залежності поведінки суспільства від цих самих природних явищ згодом отримала своє продовження в ідеях Л. Гумільова, який намагався встановити закономірності у взаємодії суспільства і природи.

Поглиблення в описані концепції призвело до потреби типологізації загроз людству. А. Урсул запропонував систематизувати загрози в залежності від ступеня їх масштабності і гостроти, однак, незалежно від цього, всі вони оцінюються як вкрай небезпечні. Таким чином, яка б то не була типологізація, вона є досить умовною, якщо відштовхується тільки від масштабів. Те, що вчора було небезпечним локальним явищем, завтра може розростися на більш широку область і навпаки [4, с. 9].

Слід зазначити, що не всі загальнолюдські проблеми можуть маркуватися як глобальні. Статус глобальних вони набувають тільки в кульмінаційному загальному протиріччі, яке згодом несе загрозу всій людській цивілізації, а не окремим групам.

На порозі XXI століття в число глобальних проблем потрапляє забезпечення сировиною, енергією, земельними ресурсами, плюс, екологічний дисбаланс, нестабільність суспільства, невірність взаємодії з природою тощо. Тобто проблеми є довготривалими, а не динамічними, як раптовий метеоритний дощ.

Отже, в XXI столітті інтерес до есхатології та її відношення з глобальними проблемами сучасності знову зростає. На даний момент існує три тенденції в розвитку цього питання: у філософії есхатологія починає розг-

лядатися з наукової точки зору; у природничих науках розглядається взаємозв'язок есхатології з природними, екологічними проблемами, тобто існує думка, що проблеми такого роду були передбачені в контексті есхатології; у технічних науках – дослідження наслідків геофізичних і астрофізичних процесів, які можуть вплинути на Землю і тривалість її існування [8, с. 55].

Принцип єдності світу і загальний зв'язок явищ являють собою основу есхатології, де з'являється можливість прогнозування і аналізу глобальних проблем, порівняних до всесвітнього лиха і кінця всього сущого. Науковий, тобто об'єктивний аналіз есхатологічних ситуацій дозволяє виявити практичне вирішення есхатологічних, тобто глобальних проблем.

Список використаних джерел

1. Вернадский В.И. Научная мысль как планетарное явление / В. И. Вернадский. – М.: Наука, 1991. – 270 с.
2. Кант, И. Конец всего сущего / И. Кант // Собрание сочинений М.: ЧОРО, 1994.- Т.8. – 717 с.
3. Ницше, Ф. По ту сторону добра и зла / Ф. Ницше. – М.: ЭКСМО, 2006. – 396 с.
4. Урсул, А. Д. Глобализация, устойчивое развитие, ноосферогенез: информационные аспекты / А. Д. Урсул, Т. А. Урсул // Научно-техническая информация. Серия 1. Организация и методика информационной работы. – 2005. – № 4. – С. 1-15.
5. Франк, С. Л. Непостижимое / С. Л. Франк // Сочинения. – М.: Правда, 1990. – 607 с.
6. Фукуяма, Ф. Конец истории? / Ф. Фукуяма // Вопросы философии. – 1990. – № 3. – С. 134 – 148.
7. Христианство: энциклопедический словарь / глав, ред С. С. Аверинцева. – М.: БРЭ, 1995.
8. Эсхатология: история и современность. Круглый стол / Е. Ю. Каспирович // Гуманитарные науки в Сибири. – 2003. – № 1. – С. 106.
9. Walls, J.L. Introduction / J.L. Walls // The Oxford Handbook of Eschatology. Edited by Jerry L. Walls. – Oxford University Press, 2007. – 744 P.

Надійшла до редколегії 05.05.17

Д. А. Жидкова

АКТУАЛИЗАЦИЯ ЭСХАТОЛОГИИ В СИСТЕМЕ ГЛОБАЛЬНЫХ ПРОБЛЕМ

Статья посвящена разбору понятия эсхатологии и ее форм как части научного знания современности. С помощью философского анализа эсхатология выводится за рамки теологии. Эсхатология актуализируется в контексте инструмента для прогнозирования и теоретико-практического решения тех современных глобальных проблем, которые угрожают жизни и существованию человечества.

Ключевые слова: эсхатология, глобальные проблемы современности, апокалипсис, откровение, утопия, эсхатологические ожидания, современность, наука.

D. Zhidkova

THE ACTUALIZATION OF ESCHATOLOGY IN THE CONTEXT OF GLOBAL PROBLEMS

The article is devoted to analysis of the eschatology's concept and its forms as a part of scientific knowledge of our time. With the help of philosophical analysis eschatology grows out of theology's scope. It is used to predict and solve in theoretical and practical way the current global problems that threaten the lives and survival of mankind.

Keywords: eschatology, global problems, apocalypse, revelation, utopia, eschatological expectations, modern world, science.

УДК 111.1

Н.А. Лисовець, студентка

ФЕНОМЕН ОБМАНУ ТА ЙОГО МІСЦЕ В ЛЮДСЬКОМУ БУТТІ

В статті зроблено спробу аналізу феномену обману як невід'ємної складової людської екзистенції. Акцентовано увагу на визначенні понять істини та правди та відмінностях між ними.

Ключові слова: обман, істина, правда, онтологія, екзистенція.

Актуальність даної роботи зумовлена ситуацією суспільства пост-правди. Проблема полягає у тому, що наше життя наскрізь пронизано обманом, який ми самі продукуємо. Людина не лише обманює іншого, вона обманює себе і хоче бути обманутою. Тому М. Хігінс наголошує на тому, що потрібно навчити людей розрізняти "правдиву мову та ілюзорну риторичку". Також він вважає, що саме за допомогою методу філософського дослідження можна дати цілісну відповідь на нашу нинішню ситуацію. Мета роботи проаналізувати феномен обману в гносеологічному та онтологічному аспектах.

Дослідженням проблеми обману починають займатися ще античні філософи. У цей період формується два основних підходи до розгляду даного феномену: утилітарний та альтернативний. Представники першого напрямку намагаються дослідити практичне значення обману, а от прихильники іншого підходу стверджують, що він є метафізичним злом. Звісно, що із становленням християнства активного розвитку набув альтернативний підхід. Згідно біблійських текстів першу брехню здійснив Люцифер, таким чином здійснивши відхід від Бога. Тому обман сприймався як щось гріховне, те що позбавлене божественного, а отже і любові. Новий пог-

гляд на даний феномен пропонує Н.Макиавеллі, який наполягав на його амбівалентному статусі.

А от новоєвропейська цивілізація визначила обман не лише як те, що заважає достовірно сприйняти дійсність, але і одним із способів насилля над людиною. Саме тому Ф. Бекон у своїй праці "Новий органон" спробував не лише класифікувати даний феномен, але і запропонував метод очищення від так званих "ідолів". А от І. Кант пояснював проблему обману не лише з етичної, але й і з юридичної точки зору. На його думку не може бути права на брехню, оскільки це порушує людські відносини, адже правдивість є необхідною умовою договору між людьми. Обмані дії не можуть бути виправданими, тим паче коли мова йде про справедливість та життя людини [7].

У філософській думці ХХ ст. робився акцент на маніпулятивних можливостях обману та його соціальної ролі. Представники психоаналізу визначили обман як прояв несвідомої агресії (З. Фрейд) та інформації, яка пройшла цензуру (Ж. Лакан). Постмодерністи стверджували, що брехня пронизує увесь світ, адже вона пов'язана із симуляцією, яка стала домінуючою характеристикою соціального та індивідуального буття. Дослідженням даного феномену здебільшого займаються психологи, які ставлять перед собою лише дві мети: визначити його причини та розробити логарифм викриття обманних дій.

Але якщо поглянути на обман як невід'ємну складову людського буття, то можна відкрити нові властивості даного феномену. Російський дослідник Д. Дубровський визначив обман як "дезінформаційне, хибне повідомлення, яке передається певному об'єкту". Також він стверджував, що немає такої соціальної діяльності, де обман не відігравав важливу функціональну роль [4]. А от В. Шалютін, аналізуючи обман крізь призму культури, дійшов висновку, що "обман – реальність, яка раніше не існувала, мистецтво, здійснення родової людської сутності, адже коли людина обманює, то стверджується в ролі людини". Можливим його робить норма, адже людина заганяє себе в рамки, приховує свою повноту особистості для того, щоб її прийняв соціальний механізм. У цьому і проявляється екзистенційна потреба у вкоріненні особистості. Сам завдяки їй брехня проникає в субстанцію людського буття, а отже і в усі модули [15]. Також варто згадати про дослідження онтології обману А. Секацького, який визначив онтологічний статус та структуру даного феномену.

Проблема більшості досліджень, присвячених феномену обману, полягає в тому, що дослідники розглядають його у протиставленні з правдою. Справді, в тлумачних словниках доволі часто трактують обман як той що є антиподом правди. Та чи доречно їх протиставляти, коли обман не має будь – якої антитези, оскільки він є явищем онтологічно зумовленим та нейтральним у співвідношенні добра та зла. В Ценьєв, який розглядає брехню як психологічний феномен стверджує, що її не можна віднести до гріха, оскільки вона не має антитези [14]. Також М. Веллер доводить, що існування обману суто як загального Зла неможливе, він може бути злим, добрим або ж нейтральним в кожному етичному випадку [2].

Правду не можна ототожнювати з істиною. Ще В. Даль в одному із томів свого словника зазначив про відмінність між цими поняттями. Відтак істина відносилася лише до розумових понять, а правда – до моральних якостей [3]. Правда сприймається як загальноприйнятий закон, Логос, який врегульовує усе життя. Тому й сформувалося визначення поняття неправда як чогось несправедливого.

В давньогрецькому трактуванні істина (aletheia) розумілася як щось реальне, видиме, те що необхідно дослідити. Античні філософи розуміли під істиною справжнє людське буття. Для Платона вона була світом вічних та незмінних ідей, пізнавши частину яких людина наближається до абсолютної реальності. Аристотель стверджував, що істина це таке знання, яке відповідає дійсності, відповідно істинність – властивість думки. З утвердженням християнства істина трактувалася як та, що відбувається незалежно від людини, тому їй приписували божественне походження. Людина повинна керуватися істиною, яка в новозавітному значенні має етичне забарвлення. Істина не піддається сумніву і не потребує доказів [6, с. 16-20].

Аналізуючи середньовічні християнські тексти можна дійти висновку, що істина має дві стадії розвитку in facto та post factum. Адже спочатку вона є тим, що притаманне речі, а вже потім висловлюванням про річ. На першій стадії "істина розумілася як відповідність (adaequatio, conformitas) способу існування предмета божественному задумом про нього". Вона повинна встановлюватися в житті діями, "здійснити її – означає не просто зробити інтелектуальний акт, спрямований на те, щоб перелічити факти, навести слова у відповідність з реальністю, але і зробити протилежне: привести саму реальність в згоду зі словами, втілити в своєму житті вчення Христа" [8]. Зло з брехнею розділяє буттєву пустоту, якої немає в дійсності. Згідно схоластичної думки зло було занесене в божий світ дияволом, який відвернувся від Бога, а значить і від власної природи. Тому істина протиставлялася обману. Більше того, існування добродійного обману заперечувалося тому, що благо не може бути породженням обманними діями. Достатньо згадати латинське fraus meretur fraudem – обман породжує обман.

А от правда (dikaiosyne) походить від грецького слова *dike*, яке було ключовим поняттям етики, юриспруденції, теології та мало широкий спектр значень. Воно означало "справедливість", "закон" і божественно установлений порядок на землі. За допомогою поняття *dikaiosyne* характеризували людину, яка виконувала свій громадський обов'язок, не протиставляла себе суспільству та дотримувалася законів. Сама правда була пов'язана із традицією, оскільки у ній мала відображенню ідея устрою людського суспільства, яке відображало божественний порядок світу. Правду потрібно трактувати як втілення абсолюту, істини в життя реальних людей. Отже, якщо істина відноситься до світу речей та подій (що не включає людину), то правда відноситься до спільноти людей та описує соціум. Саме тому Платон вважав, що її творять люди [6, с. 22-27].

На думку С. Жижека, істина не є прихованою від нас, вона постає для нас у формі травматичного зіткнення. "Шок істини" полягає у тому, що вона знаходиться у тих явищах, які на перший погляд є далекими від неї. Тому головною помилкою пізнання є не сприймання помилки за істину, а відмова визнати наявність істини і сприйняття її як оманливу видимість. Він апелює до гегелівського поняття субстанції та суб'єкту, яких розділяє завеса феноменального світу. І увесь парадокс такої структури в тому, що обман симулює обман. Адже, насправді не існує ніякої прихованості за занавіскою, бо субстанція і є суб'єктом [5].

У філософській думці ще з часів Платона існує принцип поділу світу на видимий та невидимий. Російський дослідник А. Секацький намагається пояснити скритість (сокритость) через принцип скла та його "зон явленості" використовуючи відеологічний аналіз оптичного. Він говорить про те, що скло має свою структуру, яку дуже важко розкодувати. Особливість даного фе-

номену саме у прозорості (людина дивиться крізь нього) та вигляді який він відкриває для глядача. Таку прозорість автор відносить до "першої поверхності", яка невидима для свідомості. А от "друга поверхність" володіє ефектом дзеркала, в якому за допомогою рефлексії видимий вдивляючий в неї. Ці дві невидимі поверхності і задають онтологічне місце суб'єкта [12, с. 18].

З різних ступенів прозорості постає "третя поверхність" в якій вже можна визначити співвідношення присутнього суб'єкту та об'єкту. Важливою є "четверта поверхність", яка абсолютно нічого не пропускає та не відображає, тобто не володіє інформацією, що з точки зору оптики робить її спорідненою її з "першою поверхністю". Але свідомість влаштована таким чином, що "четверта поверхність" є для неї видимою, тому А. Секацький пов'язує її з кантівською "річчю у собі". Адже вони обидні непізнавані, але виявленні та задані у взаємодії свідомості та світу [12, с. 7-8].

Про особливості оптичної ілюзії говорить Ж. Бодріяр, який стверджує, що вона є більш оманливою ніж сам обман. Також він говорить про небезпеку виходу за межі обману, яка відбувається коли людина втрачає смисл слова та погляду. В такому разі вона потрапляє у сферу штучного. Тому важливим є поділ на обман та оманливе. Якщо перше здатне пробуджувати лише відчуття істини, то інше – виводить нас за межі [1]. Також Ф. Ніцше оперує поняттям "тиранії ока", коли глядач сприймає продукт фантазії за справжню людину, тому що бачить лише зовнішнє тіло і не може сприйняти внутрішнє, яке належить до ідеї [10].

Тому варто перейти до гносеологічної своєрідності обману. Оскільки інтелект пов'язаний із пізнанням та почуттями, то результат діяльності його – обман. Ф. Ніцше характеризує інтелект як засіб збереження індивіда, який розгортає свої сили в мистецтві прикладання, що пронизує усі прояви обману. В людини є потреба існувати в суспільстві, яке будується на мирному договорі. Для нормального функціонування суспільству необхідне законодавство, яке творить перший закон істини – протиставлення істини та обману [10]. Тобто людський соціум будується на амбівалентності добра та зла. Люди уникають його наслідків тому, що брехун завдає шкоду не лише людині, яку вводить в обман, а й собі самому. Це проявляється у тому, що дізнавшись про його обман таку людину виключають із соціуму.

Але найбільшою небезпекою Ф. Ніцше вважає визначеність речі. Він наголошує на тому, що творець мови позначає лише відношення речей до людини, використовуючи різного роду метафори. Описуючи річ ми володіємо лише метафорою цієї речі, сама "річ в собі" є для нас недоступною. Більше того метафори сприймаються як речі. Відтак ми маємо справу з істиною, яка є сумою людських відношень прикрашених поезією та риторикою. Логічно виходить, що кантівська "річ – в – собі" є доказом неможливості досягнення сутності об'єкту. Обов'язок бути правдивим означає жити так як диктує тобі суспільство: обманувати згідно загального для всіх стилю. Саме завдяки несвідомому обману людина приходиться до почуття істини [9].

У цьому ж дусі істину розглядає і М. Гайдеггер. Для нього висловлення є істинним якщо воно узгоджене із сутністю речі судження. Істинність будь-якої речі включає два аспекти: вона повинна співпадати з тим, що про неї мислилося раніше та із думкою висловлювача. Відповідно, неістинність висловлення полягає у неузгодженості висловлювання з річчю, а неістинність речі (не справжність) – у суперечності суцього своїй сутності. Також Гайдеггер стверджує, що свобода є сутністю істини, тому він віддає її на розгляд людини чим опускає

її до суб'єктивності людського суб'єкту. Оскільки істина знаходить в надлюдському вимірі, то неістина має людський характер походження. Завдання останньої приховування суцього, щоб забезпечити приховання таємниці, яка є утаюванням прихованого. Взагалі він надає наступної визначеності істини: "Істина – це не ознака правильної пропозиції, яку людський "суб'єкт" висловлює про "об'єкт" і яка "дійсно" десь – невідомо, в якій сфері: істина є вивільнення суцього, завдяки чому (тобто вивільненню) здійснює себе простота (відкритість). В її відкритості – всі людські відносини і їх поведінку. Тому людина є спосіб екзистенції" [12].

Свобода отримує свою сутність від першопочаткової сутності єдиної сутнісної істини. Як зазначає Ж.-П. Сартр, "свобода людини передуює її сутності, вона є умова, завдяки якій остання стає можливою, сутність буття людини підвішена в її свободі" [11]. Тому вона є важливим компонентом для екзистенції людини. Ця свобода проявляється у виборі важливого та пропонує необхідне, оскільки вона не є в розпорядженні людської волі. Таким чином, свобода – це екзистентне розвиваюче буття, яке гарантує людині відповідність із суцим в цілому. Вона уможлиблює для людини допущення буття, в якому остання не просто приймає участь у суцому, а наближається до простоти простого (відкритості відкритого) [13]. Тобто, коли людина екзистує вона виявляє суще в цілому.

Ймовірно саме завдяки свободі людина максимально наближається до розімкнутості між Буттям та Суцим, в якій індивід може схопити певну частинку недосяжного суцього. Вона може допустити, що суще було не таким яким воно є, в такому разі суще закривається та спотворюється, що призводить до домінування здаваності та несутності істини. Неістина виникає із сутності істини, вони тісно пов'язані між собою. Відкрите суще в цілому не співпадає з сумою в яку входить кожне окреме суще. Важливо, що будь-яка поведінка людини узгоджена відкритістю суцього в цілому [13].

Якщо ми звернемося до структури світу, яку пропонує М. Гайдеггер в праці "Буття та час", то дійдемо висновку, що екзистентне буття людини направлене до обману, а інзистентне до правди. Фактично прагнення до правди заважає нам прийти до істини. Проривання до Суцього передбачає схоплення певної його частинки. Повертаючись у "тут – буття" (Da-sein) індивід повинен зберегти цю частинку і не узгоджувати її із сутністю суцього, яке пропонує "das Man".

Російський дослідник Г. Єзрі аналізуючи фундаментальний онто – гносеологічний обман, дійшов до висновку, що обман породжує гіперреальність. На його думку, "розімкнутість" – це місце де відбувається онто – гносеологічне викривлення реальності. Саме в ньому знаходиться не лише обман, але і симулякр. Відповідно до цієї тези він виділяє два світи:

1. DasMan – це світ, який створений із сукупності симулякрів з якого можливий прорив до буття;
2. Гіперреальність – це світ, який створений із сукупності симулякрів, але з якого неможливий прорив до буття, тому що воно розпалося [17].

Фундаментальний онто – гносеологічний обман виникає в людській свідомості тоді, коли вона надає перевагу можливому, а не дійсному. Тобто симулякр в такому трактуванні заважає людині набутти смислу життя [48]. На думку Ж. Бодрійяра та Ж. Делеза сучасність знаходиться у владі симулякра, тому що суспільство споживання не може відрізнити копію від оригіналу [16]. Але симулякр швидше можна ототожнити із оманом, але ніяк не з обманом, оскільки їй швидше відповідає Гіперреальність, а обману – DasMan.

Ми стикаємося з обманом з дитинства. Спочатку це відбувається у формі гри за допомогою якої батьки комунікують з дитиною. У віці від 1 до 3,5 років дитина перебуває у зоні патологічної невидимості, коли грається з батьками у хованки. Після цього періоду вона опановує елементарні структури брехні та сприймає гру як жарт, тому що впевнена у своїй зримості [12, с. 40].

Так є одним із найвищих модусів обману, з яким людина починає знайомитися у дитинстві. Важливим для культури є подолання першого рубежу, коли дитина усвідомлює усю важливість замовчування. Якщо раніше вона сміливо могла заявити усі свої міркування, то тепер їй доведеться слухати свого внутрішнього цензора та мовчки виконати прохання батьків. Адже дитина починає оцінювати свої вчинки, тому один із своїх перших обманів вона сприймає як правильний. У неї не виникає почуття сорому, оскільки її вчинок був тактовним: вона зробила так як від неї вимагали норми. І саме з таким обманом виникає почуття відповідальності, оскільки дитина розуміє наслідки своїх дій і свідомо вдається до обману.

Російський дослідник В. Секацкий виділив такі найвищі модуси обману як такт, ввічливість, делікатність, чуткість. Справжня культурність передбачає володіння усіма цими модусами. Також вона не сумісна з явною брехнею, яка відноситься до низьких модусів. "Онтологічно брехня є епіфеномен Великого Вибуху, чутність здригання, яке відчувається матерією, коли її пронизує Дух в творчому акті, або луна-ефект творіння". І через людський розум квазіпростір брехні не може бути вилучений із Буття, адже людина буде відчувати його брак. Саме з розуму розпочинається "непритомність буття" (за М. Гайдеггером) або ж "недуга божества" (за Ф. Геббелем). Важливо, що до цього на початковій стадії брехня не має ані етичного виміру ані суб'єкта [12, с. 41-50].

Людський розум має справу із свідченням остаточної опори світу, тобто із діяльністю творчого імпульсу, на що нездатен Логос. Саме у цій сфері людина вслухається в Буття та намагається збудувати Дім Буття. Але вона не може почути усю повноту буттєвості, тому транслює лише певний звук, який їй вдалося схопити. Це спричинено тим, що сам виток голосу перебуває в нечуванності. Важливу роль в ньому відіграє ехо-ефект творення в якому на голос Бога накладається певний пристрій, який призводить до забуття. За допомогою такої специфіки слуху в шумовій завісі людині являється світ [12, с. 52].

Так як обман має амбівалентну природу варто виділити ще й низькі його модуси. Перш за все це вищезгадана оманливість, яка має зв'язок із ілюзіями та заважає пізнанню. Також варто виділити заздрість, яка продукує такі види обману як наклеп та чутки. Вони не приносять особливої користі ані суб'єкту ані об'єкту обману. У них лише один результат – моральна деградація дуристві. Саме низькі модуси обману здатні опустити людину нижче тваринного рівня. Боягузтво, як крайній вид страхів, теж є специфічним проявом обману, адже до нього вдаються люди, які не мають чіткої життєвої позиції і також це вказує на інстинктивне керування дуристві.

Взагалі онтологію обману можна розглядати як "буття-до-могутності". Саме в цьому аспекті обман розгортається у всій своїй сутності, адже його використання не вимагає пояснення і є початково виправданим. В Книзі Буття є історія про близнюків Іакова та Ісава. Первосток Ісав був "людиною полів", а от Іаков описується як "людина живуча в шатрі", яка за допомогою шахрайства та підміни досягнула статусу єдиного спадкоємця Авраама. Коли розлючений Ісав прийшов до батька для відновлення справедливості, адже згідно права наслі-

дування він мав отримати спадок, батько відповів: "Брат твій прийшов з хитрістю і взяв благословення твоє". Тобто він акцентує увагу на тому, що дійсно у Ісава було відібрано те, що було йому передбачено, але він сам у цьому винен, адже не зміг зберегти своє благословення. Оскільки, обман – єдиний шлях до могутності, то "людині залишається тільки підглянути і сфальсифікувати перворідність божественної присутності, що наповнює сутнісні шари Буття" [12, с. 49]. Виходить, що у Старому Завіті ми спостерігаємо за тим, що за допомогою обману Ісаак утвердив своє право бути богообраним. Саме через інструмент становлення влади на нього покладається більша відповідальність. Виходить, що вчинок Ісаака розриває божественний порядок і передає управління світом людині. А от в Новому Завіті людина навпаки повертається до Бога, покидаючи світ в Армагедоні [12, с. 54]. Варто пам'ятати про те, що людина в результаті розриву між божественним та людським поставлена перед безоднею буття та перебуває в переживанні богопокинутості.

Отже, істину не доречно ототожнювати із правдою та протиставляти брехні. Істина є недоступною для людини, вона прихована у глибині буття для того, щоб дозволити людині трансцендентуватися. Адже якби вона була доступною в бутті людини, то в останньої не було б сенсу життя. Шукаючи істину індивід здійснює пошук себе. Завдяки постійному чергуванню інзистентного та екзистентного буття він здійснює пошук Суцього.

Правду можна розглядати як "приземлену істину", ту яка пройшла цензуру і була адаптованою для земного буття. Вектор руху задає творець культури, який опредмечує її в речах. Тому правда має людський характер та є дуже мінливою. Історичне буття являє собою коливання правди та обману точніше їх взаємозаміну. Адже добре підібрані факти здатні зробити із обману правду, а з правди – обман.

Онтологічна сфера обману включає в себе високі та низькі модуси. До високих належать такт, ввічливість, співчуття, які є невід'ємним елементом культури та критерієм культурності. З їхньою допомогою людина підноситься над своєю природною сутністю. Вона стає чимось більшим, оскільки вони наповнюють її буття пізнанням добра в собі та інших. Низькі модуси спонукають індивіда жити в ілюзії, а відповідно відмовитися від реальності. Вдаючись до них особа заперечує усе соціальне в собі, адже вони направлені на задоволення самозакоханості людини та приносять шкоду іншим членам суспільства.

Список використаних джерел

1. Бодрийяр Ж. Фатальные стратегии [Електронний ресурс] / Ж. Бодрийяр – Режим доступу: http://be2.aldebaran.ru/get_file/9471601/12304026/Bodriyiyar_J_Fatalnyie_Strategii.a6.pdf?md5=46b9f6af79698f9d00d5504b591709bc&t=1465311254&s=yes.
2. Валлер М. К вопросу об аспектах обмана [Електронний ресурс] / М. Валлер – Режим доступу: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=962.
3. Даль В.И. Неправда Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. [Електронний ресурс] / В. Даль – Режим доступу: http://enc.biblioclub.ru/Termin/962442_NEPRAVDA.
4. Дубровский Д. И. Обман. Философско-психологический анализ / Дополненное издание / Д.И. Дубровский. – М.: "Канон +" РООИ "Реабилитация", 2010. – 336 с.
5. Жижек С. Возвышенный Объект Идеологии. / С. Жижек. – Издательство "Художественный журнал", 1999. – 197 с.
6. Знаков В.В. Психология понимания правды. / В. В. Знаков. – СПб., 1999. – 281 с.
7. Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия / И. Кант. // Трактаты и письма. – М., 1980. – С. 292-297.
8. Карабыков А. В. Проблема лжи в трудах средневековых христианских мыслителей / А. В. Карабыков. // Вестник Томского государственного университета Философия. Социология. Политология 2013. – № 2 (22). – с. 180.

9. Ницше Ф. Об истине и лжи во вненравственном смысле [Электронный ресурс] / Ф. Ницше – Режим доступа: <http://nietzsche.ru/works/other/about-istina/>.
10. Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое [Электронный ресурс] / Ф. Ницше – Режим доступа: <http://lib.ru/NICSHIE/chelovecheskoe.txt>
11. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто (Извлечения) /Ж.-П. Сартр. // Человек и его ценности: сб. ст.: в 2 ч. Ч. 1. М., 1988. – С. 98–99.
12. Секацкий А. К. "Онтология лжи". /А. К. Секацкий. – СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 2000. – 120 с.
13. Хайдеггер М. О сущности истины. / Хрестоматия по философии: Учеб. пособие.-М.: Гардарики, 1997. – С. 311-319.
14. Ценёв Вит. Классификация обманов [Электронный ресурс] / В. Ценёв – Режим доступа: http://dere.kiev.ua/library/tsenev/klassif_obman.shtml.

15. Шалютин Б.С. Человек лгущий /Б.С. Шалютин. // Человек. 1996. – № 5. – С. 151-159.
16. Эзри Г. К. Симулякр Делеза и симулякр Бодрийяра: сравнительный анализ. Симулякр как "реальность" постмодерна и постмодернистская "реальность" /Г.К. Эзри. // Научное сообщество студентов XXI столетия. ОБЩЕСТВЕННЫЕ НАУКИ: сб. ст. по мат. XXV междунар. студ. науч.-практ. конф. № 10(24). URL: [http://sibac.info/archive/social/10\(24\).pdf](http://sibac.info/archive/social/10(24).pdf)
17. Эзри Г.К. Экзистенциальный смысл фундаментального онтогносеологического обмана / Г.К. Эзри. // Nauka-rastudent.ru. – 2016. – No. 01 (25) / [Электронный ресурс] – Режим доступа. – URL: <http://naukarastudent.ru/25/3159/>.

Надійшла до редколегії 01.05.17

Н.А. Лисовец

ФЕНОМЕН ОБМАНА И ЕГО МЕСТО В ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ БЫТИИ

В статье предпринята попытка проанализировать феномен обмана как неотъемлемую часть человеческого существования. Внимание сосредоточено на определении понятий истины и правды и различий между ними.

Ключевые слова: обман, правда, истина, онтология, существование.

N.A. Lysovets

THE PHENOMENON OF DECEPTION AND ITS PLACE IN THE HUMAN BEING

The article attempts to analyze the phenomenon of deception as an integral part of human existence. Attention is focused on defining the concepts of truth and the true and the differences between them.

Keywords: deception, true, truth, ontology, existence.

УДК 111.8БОГДАНОВ.О.

Ю. Ю. Малюх, магістр, 2 курс

КАНТОВЕ ПОНЯТТЯ "РІЧ В СОБІ" В ІНТЕРПРЕТАЦІЇ О.О.БОГДАНОВА

В статті розглядається місце поняття "рід в собі" у філософії І.Канта та переосмислення цього поняття О. О. Богдановим. Визначено основні суперечливі положення цього поняття з точки зору О. О. Богданова. Висвітлено бачення філософом генези поняття "рід в собі", ролі "душі" у становленні поняття "рід в собі", відмінність між поняттями "реальність" і "дійсність", "рід в собі" і "явище". В статті детально аналізується точка зору О. О. Богданова на місце поняття "рід в собі" у царині людського досвіду, а також механізм його виникнення засобом підстановки.

Ключові слова: І. Кант, О. О. Богданов, рід в собі, досвід, явище, підстановка, реальність, дійсність.

Поняття "рід в собі", ще з моменту своєї прояви у філософії І. Канта, викликає багато запитань та неоднозначних оцінок. Як прихильники так і критики кантівської філософії намагалися переосмислити поняття "рід в собі", не винятком став і О. О. Богданов. Саме О. О. Богданов у своїй емпіріомоністичній філософії здійснив ґрунтовне та багатовимірне осмислення місяця та ролі цього поняття у генезі філософської думки.

Теоретичною основою даного дослідження стали праці І. Канта та О. О. Богданова. Ґрунтовний аналіз кантівського поняття "рід в собі" здійснили Ю.В. Кушаков, Д.Є. Прокопов, М.А. Мінаков. Питання щодо осмислення цього поняття у філософському доробку О. О. Богданова висвітлено у науковій літературі лише побіжно. Деякі положення цієї проблеми можна знайти у працях А. Е. Рибаса та Д. М. Попової. Метою даної статті є аналіз рецепції О.О. Богдановим поняття "рід в собі". Із цього слідує, що необхідним є висвітлення значення цього поняття у критичній філософії І. Канта та осмислення відповідного погляду О. О. Богданова на цю проблему.

Як вже було зазначено, для того щоб повною мірою зрозуміти точку зору О. О. Богданова щодо поняття "рід в собі", потрібно спочатку осмислити це поняття у філософській системі І. Канта. Поняття "рід в собі" постає як одне з найсуперечливіших у "критичній" філософії. Сенс поняття "рід в собі" пов'язаний з такими поняттями як "рід для нас", "явище", "ноумен" та "феномен". Поняття "рід для нас" та "феномен", на відміну від "речі в собі" та "ноумену", постають як пізнаваний світ явищ.

І. Кант у своїй філософії не дав чіткого визначення поняття "речі в собі" та вживає його у різних значеннях. Це поняття функціонує у першій, другій та третій критиках І. Канта. У кожній з критик поняття "рід в собі" набу-

ває різноманітних значень через те, що слугує для вирішення різних філософських проблем. Таким чином, можна виокремити декілька позицій І. Канта, що дозволяють дати визначення цього поняття.

Перше значення поняття "рід в собі" можна зустріти у "трансцендентальній естетиці". Зазвичай, це поняття розглядають саме в тому вигляді як воно представлено у першій частині "Критики чистого розуму". Поняття "рід в собі" знадобилася І. Канту для пояснення походження відчуттів та змісту нашого знання. В цьому випадку вона постає як така, що існує незалежно від нас та викликає нашу чуттєвість, тобто є джерелом наших відчуттів.

Друге значення полягає в тому, що І. Кант ототожнює поняття "рід в собі" з поняттям "ноумен". У "Критиці чистого розуму" цей термін вперше зустрічається у "трансцендентальній аналітиці". Поняття "ноумен" на думку І. Канта, має лише "негативне значення". "Ноумен" розділяє чуттєвий і надчуттєвий світ, тим самим забороняє переносити поняття, що належать до одного світу в інший. Філософ залишає за собою можливість перейти від негативного до позитивного значення поняття "ноумен".

Третяго значення поняття "рід в собі" набуває у "трансцендентальній діалектиці". Тут це поняття постає як "трансцендентальна ідея". Поняття "рід в собі" тлумачиться І. Кантом як "душа", "світ", "Бог". Ці поняття, на думку філософа, не мають статусу об'єктивно існуючих, бо "не все можливі речі суть предмети опыта" [9, с. 396], проте вони не є порожніми поняттями.

Четверте значення поняття "речі в собі" можна знайти у "Критиці практичного розуму". У цій праці І. Кант осмислює це поняття у вигляді таких понять як "свобода волі", "безсмертя душі", "Бог". Ці поняття постають як "постулати" практичного розуму. В даному

випадку поняття "річ в собі" постає як своєрідна "переправа" між теоретичним і практичним розумом.

Наступне значення поняття "річ в собі" І. Кант висвітлює у "Критиці здібностей судження". Тут поняття "річ в собі" являє собою "вещь как цель природы самой по себе" [7, с. 401].

І. Кант розрізняє залежний від чуттєвих спонукань емпірично обумовлений розум та чистий розум, що не є явищем й не підкорений ніяким умовам чуттєвості, тобто який є "річчю в собі". Таким чином, термін "річ в собі" І. Кант застосовує до людського розуму в цілому, бо "сам разум не есть явление и не подчинен никаким условиям чувственности" [8, с. 49]. Саме це положення І. Канта є досить суперечливим, бо якщо розум є "річчю в собі", то невідомо яким чином критика, тобто всебічне дослідження можливостей нашого розуму, зможе одержати знання про нього.

Весь подальший розвиток післякантівської філософії вимагав звільнення вчення І. Канта від цих суперечностей. Поняття "річ в собі" стало головним об'єктом критики з боку супротивників І. Канта і головною проблемою його прихильників, адже його можна вважати одним з найбільш суттєвих суперечностей всієї критичної філософії. Поняття "річ в собі" було піддано критиці через те, що воно є осмисленням речі, яка існує незалежно від нас та в той же час є причиною наших відчуттів. Також це поняття було розкритиковано через те, що на думку І. Канта, поняття "річ в собі" є непізнаваним. Не дивно, що це кантівське поняття було піддано ґрунтовній критиці з боку Й. Г. Фіхте, Ф. В. Шелінга, Г. В. Ф. Гегеля та неокантіанців. Не винятком став і О. О. Богданов – філософ, вчений, письменник та суспільний діяч, автор багатьох праць з проблем філософії, соціології, економіки та культури.

Через призму свого емпіріомоністичного світогляду О. О. Богданов намагався осмислити місце та значення поняття "річ в собі" у філософському дискурсі. Свої погляди щодо цього поняття філософ виклав у праці "Емпіріомонізм. Статті з філософії". О. О. Богданов здебільшого висловив своє бачення того значення поняття "річ в собі", що було запропоноване І. Кантом у "трансцендентальній естетиці".

Філософія, на думку О. О. Богданова, виникла як прагнення осмислити зміст всього досвіду в однорідних формах та набула самостійного значення саме як реакція проти дуалізму досвіду, що виник на певній стадії культурного розвитку. На ґрунті всіх цих утруднень й виникло поняття "річ в собі". О. О. Богданов вважає, що для цілісного мислення людина прагнула віднайти "останні причини" речей, причини їх існування. Ці "останні причини" й отримали назву "річ в собі".

У "Емпіріомонізмі" О. О. Богданов аналізує генезу поняття "річ в собі". На думку філософа, людство протягом всієї історії свого існування користувалося цим поняттям у якості необхідного інструменту набування досвіду. Спочатку поняття "річ в собі" формулювалося у первісних, грубо реалістичних формах, коли його вважали точним повторенням речі-явища. Далі, відповідно до того як віднаходила залежність явища речі від органів сприйняття та інтелектуальної здатності людини, поняттям "річ в собі" стали позначати приховану від безпосереднього споглядання сутність, яка стала предметом пізнання. Зрештою, на думку О. О. Богданова, І. Кант запропонував найбільш витончене формулювання поняття "річ в собі", оголосивши його непізнаваним.

Концепція емпіріомонізму О. О. Богданова, що базується на моністичному тлумаченні досвіду, не визнає розрізнення між світом, як він існує сам по собі, і нашим пізнанням світу. "Буття в собі" і "буття для нас" за свої-

ми основними елементами є тотожними. Звідси, на думку О. О. Богданова, ми сприймаємо саме властивості речей, а не їх відображення. Але у нашій свідомості ці елементи утворюють між собою нові зв'язки. Таким чином організований індивідуальний досвід. Ідея про моністичність всього досвіду займає центральне місце у філософському вченні О. О. Богданова, тому не дивно, що розглядаючи проблему розуміння в людському досвіді, філософ звертається саме до поняття "річ в собі". Слід відмітити, що в емпіріомонізмі це поняття розглядається з іншої точки зору аніж у І. Канта. Появу поняття "річ в собі" О. О. Богданов пов'язує з наступною обставиною: "разделение природы на одушевленную и неодушевленную создало целый ряд затруднений для философии: каким образом связать в однородных формах мышления такие разнородные вещи? На почве этих затруднений как способ разрешить их и возникла "вещь в себе" [6, с. 109]. В рамках емпіріомонізму поняття "річ в собі" постає як "опыт каждого человека, от которого он умозаключает к переживаниям других людей и прочих существ – это ближайший для человека ряд подставляемых "вещей в себе" [6, с. 131]. Таким чином, емпіріомонізм робить поняття "речі в собі" інструментом для створення цілісного світогляду, тобто такого світогляду, що позбавлений яких-небудь розрізень.

Пов'язуючи поняття досвіду та поняття "речі в собі", як вияву суперечливості у розумінні досвіду, О. О. Богданов робить ряд цікавих зауважень. Досвід, на думку філософа, являє собою як раз те, на що не можна подивитися зі сторони, зафіксувати. Трансцендування як спроба виходу за межі досвіду є, згідно із О. О. Богдановим, "софістичним вивертом", що призводить до подвоєння сутностей, а не до їх прояснення. Із цього слідує, що основа нашого знання завжди міститься у незнанні, що має принциповий характер, й від того, наскільки ми не знаємо причини нашого знання, залежить його можливість і розвиток. Непізнаваний світ "речей в собі", таким чином, слугує можливості пізнання "речей для нас", і його непізнаваність є чимось цілком очевидним, зрозумілим та необхідним. Однак викликає суперечність той факт, що ми знаємо про непізнаваність поняття "річ в собі". На думку О. О. Богданова, атрибут непізнаваності, безумовно, є важливим для пізнання, але лише в тій мірі, в якій він дозволяє визначити його початок й виступає у якості межі знання. Таким чином, поняття досвіду є первинним, а трансцендування являє собою спосіб імманентного пояснення суцього, оскільки актуально значимий зміст досвіду визначається як "пізнаване" завдяки тому змісту досвіду, який залишається "непізнаваним".

О. О. Богданов вважає, що після критики кантівської філософії емпіріокритиками, стало зрозумілим, що у поняття "річ в собі" немає нічого апріорного й що воно складається з тих самих елементів досвіду, що і явища, та був розкритий "дійсний зміст" поняття "річ в собі", а саме те, що воно є результатом підстановки відомого під невідоме. Можна сказати, що богданівське розуміння поняття "річ в собі" постає як загальна назва для всіх понять, що є вигадками необхідними для цілісності досвіду. До таких вигадок, або "істин-оман", О. О. Богданов зараховує такі поняття як "душа", "Бог", "безсмертя", "абсолютна істина" й т.п. Всі вони, на думку філософа, утворюються досвідним шляхом, шляхом підстановки, а не за допомогою метафізичних практик трансцендування, тобто назвати ці поняття "речами в собі", на думку О. О. Богданова, ми не можемо.

О. О. Богданов наголошував, те, що дійсно існує, тобто входить до складу досвіду, завжди є "річчю для нас", за якою немає нічого "в собі". Бути – означає бути дійсним, тобто осмисленим в результаті здійснення

певної дії, це означає бути належним чином витлумаченим й представленим як суще у вигляді цього тлумачення. Те, що є неосмисленим, невідомим або непізнаним, наприклад поняття "річ в собі", автоматично усувається з кола існуючого, оскільки ніяк не стосується людини й не може бути включено в її досвід. Але як тільки невідоме яким-небудь чином заявляє про себе, воно перетворюється у пізнаване й стає існуючим – лише настільки, наскільки воно є пізнаним, й в залежності від міри пізнаваності отримує свою "сутність" – зафіксований в знанні новий зміст досвіду.

О.О. Богданов зауважує, що поняття "речі в собі", як воно представлено у трансцендентальному ідеалізмі І. Канта, є своєрідною тезою про досвідне походження всього апріорного. З одного боку, І. Кант вважав поняття "річ в собі" причиною наших відчуттів, вважаючи, що вона діє на них. Але, з іншого боку, категорія причини й наслідку, згідно із І. Кантом, це одна з категорій розсудку, а отже, її можна застосовувати тільки у межах досвіду й вона ніяк не може бути віднесена до царини "речей в собі". Іншими словами, суперечність у кантівському розумінні поняття "речі в собі" полягає в тому, що, будучи трансцендентним, воно водночас викликає наші відчуття та діє на них. О. О. Богданов вважає цю суперечність досить суттєвою для розуміння поняття "річ в собі".

Філософ наголошував, що головний недолік поняття "річ в собі" полягає в тому, що у ньому нічого не мислиться. "Когда понятие "вещи в себе" было доведено Кантом до высшей степени философской чистоты, наголошує О. О. Богданов, тогда стало неизбежным крушение этого понятия: его логическая пустота и с нею реальная бессмысленность не могли уже скрыться от ножа критики за оболочкой формальной неясности. Оказалось, что это понятие выражает не что иное, как реальность, оципанную до такой степени, что от нее ничего не осталось" [6, с. 108]. І. Кант, на думку О. О. Богданова, майже виявив цей недолік і тому помістив своє поняття "річ в собі" поза категоріями людського мислення.

О. О. Богданов зауважує, що, апеляція І. Канта до реальності з метою пізнання абсолютної істини стає неможливою: поняття реальності припиняє бути доцільним для впорядкування досвіду і перетворюється на засіб консервації існуючого, тобто в оману, а отже, на те, що потрібно подолати, для того аби забезпечити подальший розвиток філософського пізнання. Подолання реальності, вважає О. О. Богданов, передбачає ствердження дійсності, й першим кроком у цьому напрямку є критика догматичної метафізики. Можна сказати, що філософське пізнання, як його розуміє О. О. Богданов, – це процес перетворення реальності на дійсність, з'ясування дійсного сенсу реального. Слід підкреслити, що для О. О. Богданова, поняття "реальність" і "дійсність" не є тотожними. В основу дійсності, на відміну від реальності, покладено поняття об'єктивності, а у поняття реальності – абсолютності. О. О. Богданов критикував таку ознаку явищ як абсолютність, вважаючи її метафізичною та ненауковою. Це можна простежити у розумінні філософом поняття "істина" [3].

На думку О. О. Богданова, не зважаючи на те, що спустошене І. Кантом поняття "річ в собі" стало пізнавально безкорисним, воно всеж-таки не стало "оманою". Поняття "річ в собі" було здебільшого філософським продуктом, воно постало як результат дуалізму, що бере свій початок із анімістичних уявлень. Це поняття, наголошує О. О. Богданов, можна вважати "зміненою душею" явища, а душа не може бути помилкою пізнання, тому вона була повноцінним продуктом генези пізнавального процесу людини. Таким чином, здійснений О. О. Богдановим об'єктивно-критичний аналіз поняття

"річ в собі" показав, що воно є історично-похідною формою поняття "душа". Із цього слідує, що розвиток поняття "річ в собі" йшов таким самим шляхом, як і розвиток поняття "душі", – від грубого реалізму до витонченого ідеалізму. О. О. Богданов вважав, що саме І. Кант зробив останній крок у процесі очищення поняття "річ в собі" від реальності: "он отнял у нее все "чувственные" свойства, даже пространственность; его трансцендентальная эстетика учит, что восприятие вещей в пространстве, как и во времени, есть результат нашей познавательной организации, свойств "субъекта". При этом "вещь в себе" потеряла всякое опытное содержание и стала непознаваемой" [6, с. 111].

Осмислення ролі поняття "річ в собі" у пізнанні приводить О. О. Богданова до розробки теорії універсальної підстановки. На думку філософа, первинне поняття "речі в собі" для кожної людини постає як її власний досвід: "первичная "вещь в себе" для каждого человека – его собственный опыт; от него он умозаключает к переживаниям других людей и прочих существ – это ближайший для него ряд подставляемых "вещей в себе" [6, с. 131]. Людина на шляху отримання власного досвіду, здійснюючи помилки через наївні форми підстановки та виправляючи їх своїм подальшим пізнанням, отримує цілком закономірні ряди понять "речей в собі". Ці ряди стають менш визначеними внаслідок того, як збільшується їх розрізнення з "первинною річчю в собі" – психікою людини. Всі ці ряди, наголошує О. О. Богданов, є пізнаними. Зрештою, на зміну поняттю "річ в собі" приходить поняття "явище". Явища є більш простими конструктами та їх пізнання є цілком можливим. На думку О. О. Богданова, можна виявити об'єктивність явища. Міра об'єктивності постає для філософа як міра колективної організованості досвіду, в якому явище розглядається.

Якщо припустити, що явище виникає через дію зовнішніх "речей в собі" на ту "річ в собі", що складає сутність людини, то необхідно визнати, що поняття "річ в собі", постаючи причиною явища, викликає в іншій "речі в собі", тобто в людині, яка фіксує дане явище у досвіді, відповідні зміни. "Следовательно, все "явления", все "впечатления", всякий "опыт" представляют собой только изменения вещей в себе" [6, с. 235]. Із цього слідує, якщо поняття "річ в собі" не позбавлено змісту, то воно повинно бути динамічним, а не статичним, тобто поняття "річ в собі" – це процес, а не сутність. Таким чином, будь-яка зміна, враження й т.п. явища, а значить, весь досвід в цілому являють собою певні зміни у ході якогось процесу, або постають як поняття "річ в собі". Саме ці зміни й складають дійсний зміст поняття "досвід". Припускати наявність у понятті "річ в собі" чогось принципово недоступного пізнанню, що ніяк не діє на наші відчуття й не викликає ніяких змін у досвіді, вважає О. О. Богданов, не має сенсу, тому що це значить міркувати ні про що.

Аналіз дуалістичного мислення дозволяє О. О. Богданову визначити сенс поняття "річ в собі". На думку філософа, цей сенс полягає в тому, що на місце незнання чогось ми "підставляємо" наше знання про незнання. Таким чином, поняття "річ в собі" – це результат підстановки відомого під невідоме. О. О. Богданов називає такий вид підстановки "підстановка метафізично невизначеного під фізичне й психічне" [6, с. 128]. Прикладом такої підстановки є саме поняття "річ в собі". О. О. Богданов вважає, що це поняття принципово відрізняється від явища, але складає його причину, тобто поняття "річ в собі" є "непізнаним" або "пізнаним розпливчато". Підставляти поняття "річ в собі" під психічні явища є недоцільним, бо це, на думку філософа, призводить до пізнавальної безкорисності.

Врешті-решт О. О. Богданов оголосив, що "старая вещь в себе" умерла – это несомненно; но именно это и создает возможность наиболее беспристрастного суждения о ней" [6, с. 130]. Поняття "річ в собі" було вираженням законного та правильного прагнення доповнити досвід засобом підстановки. Навіть невизначений характер цієї підстановки не поставив як щось принципово неправильно, а тільки виражав недостатність досвіду та пізнання. Помилка, на думку О. О. Богданова, починалася там, де пізнання так чи інакше намагалося заперечити цю невизначеність та створювало недоступну для перевірки гіпотезу. О. О. Богданов вважав, що такі гіпотези йшли в двох напрямках. Перший напрям очолили анімістичні й матеріалістичні гіпотези, а також панпсихізм та панматеріалізм як типові форми найвищого позитивізму. Всі ці гіпотези підставляли на місце невизначеності надлишкову визначеність. Представники другого напрямку, в свою чергу, на місце невизначеного ставили непізнаване. Ці гіпотези О. О. Богданов охарактеризував як "скептично-метафізичні", це насамперед філософські погляди І. Канта та Г. Спенсера.

Золоту середину між першим і другим напрямом зайняли більш критичні матеріалісти. Вони відмовилися від безумовної непізнаваності поняття "річ в собі" та в той же час вважали його принципово відмінним від "явища" і тому поняття "річ в собі" завжди залишається, на їх думку, "розпливчато пізнаваним" та позадосвідним за своїм змістом. Поняття "річ в собі" у такому розумінні, залишається в межах різноманітних форм досвіду, наприклад часу та простору. О. О. Богданов приписує цю точку зору французьким матеріалістам 18 ст., Ф. Енгельсу та Г. В. Плеханову. О. О. Богданов вважав, що точка зору цих мислителів певною мірою поєднала недоліки перших двох напрямів. Це виражається в тому, що критичні матеріалісти приймають положення, ніби "річ в собі" діє на наш "відчуття" й таким чином породжує "явища" або "досвід". О. О. Богданов наголошував, що пряме перенесення у царину "речі в собі" форм простору й часу в тому вигляді й сенсі, як ми їх приймаємо у фізичному досвіді, є недостатньо обґрунтованою та певною мірою суперечливою гіпотезою.

О. О. Богданов також критично аналізує розуміння поняття "річ в собі" діалектичними матеріалістами. На думку мислителя, представники цього філософського напрямку для пояснення цього поняття використовували метафізичну підстановку. Їх поняття "річ в собі" міститься за межами тієї підстановки, що здійснюється емпіричним шляхом. О. О. Богданов наголошує, що насправді, саме поняття "річ в собі" виникло з підстановки психічного під

фізіологічне, а вже потім було спотворено підстановкою метафізично невизначеного під фізичне та психічне.

Таким чином, проаналізувавши поняття "річ в собі" у філософській системі І. Канта та переосмислення цього поняття у емпіриомоністичній філософії О. О. Богданова, приходимо до висновку, що обидва філософи здійснили ґрунтовний аналіз положення поняття "річ в собі" у людському пізнанні. На відміну від І. Канта, О. О. Богданов вважав поняття "річ в собі" "логічно порожнім", що водночас є пізнавально безкорисним. Зробивши акцент на недоліках поняття "речі в собі", О. О. Богданов виявив, що воно було історично необхідним для пояснення людського досвіду та механізмів пізнання. Із цього слідує запропоноване О. О. Богдановим бачення розвитку поняття "річ в собі" як генези поняття "душа". Поняття "річ в собі" постало, на думку філософа, як результат дуалізму мислення та підстановки відомого під невідоме. Як наслідок, це поняття О. О. Богданов вважає метафізично переобтяженим та філософсько застарілим. Поняття "річ в собі", на думку філософа – це мертва філософська ідея. Це поняття було необхідним для доцільної трансформації філософського знання. Проаналізувавши генезу поняття "річ в собі" та запропонувавши власне пояснення цього поняття, О. О. Богданов зробив важливий крок на шляху нового бачення філософських проблем та філософії в цілому. Філософ наголошував на потребі усунення з філософського дискурсу метафізично забарвлених понять, зокрема поняття "річ в собі", та намагався віднайти цілісне, "моністичне" розуміння досвіду та явищ, що постають у ньому.

Список використаних джерел

1. Богданов А. А. Идеал познания. (Эмпириокритицизм и эмпириомонизм) / А. Богданов // Вопросы философии и психологии. – М., 1903., кн. 67 (II). – С. 186-233.
2. Богданов А. А. Из психологии общества / А. Богданов. – Изд. 2-е, дополн., СПб, 1906. – V, 282 с.
3. Богданов А. А. Падение великого фетишизма. Современный кризис идеологии. Вера и наука. М., 1910. – 213 с.
4. Богданов А. А. Новый мир. – М., 1920. – 169 с.
5. Богданов А. А. Философия живого опыта. Популярные очерки. Материализм, эмпириокритицизм, диалектический материализм, эмпириомонизм, наука будущего. – Москва-Петроград. – Госиздат, 1923. – 347 с.
6. Богданов А. А. Эмпириомонизм: Статьи по философии / Отв. ред. В. Н. Садовский. Послесловия В. Н. Садовского; А. Л. Андреева и М. А. Маслина. – М: Республика, 2003. – 400 с.
7. Кант И. Критика способности суждения // Соч. в 6 т. – Т. 5. – М.: Мысль, 1966.
8. Кант И. Критика чистого разума. // Соч. в 6 т. – Т. 3. – М.: Мысль, 1965. – 741 с.
9. Кант И. Трактаты и письма. – М.: Наука, 1980. – 712 с.
10. Кушаков Ю. В. Нариси з історії німецької філософії Нового часу. Навчальний посібник. – К.:2006. – 572 с.

Надійшла до редколегії 14.05.17

Ю. Ю. Малюх

КАНТОВСКОЕ ПОНЯТИЕ "ВЕЩИ В СЕБЕ" В ИНТЕРПРЕТАЦИИ А. А. БОГДАНОВА

В статье рассматривается место понятия "вещь в себе" в философии И. Канта и переосмысление этого понятия А. А. Богдановым. Определены основные противоречия этого понятия с точки зрения А. А. Богданова. Показан взгляд философа на развитие понятия "вещь в себе", на роль "души" в становлении "вещи в себе", также показано отличие понятий "реальность" и "действительность", "вещь в себе" и "явление". В статье проведен детальный анализ точки зрения А. А. Богданова на место понятия "вещь в себе" в сфере человеческого опыта, а также механизм его возникновения посредством подстановки.

Ключевые слова: И. Кант, А. А. Богданов, вещь в себе, опыт, явление, подстановки, реальность, действительность.

Y. Y. Maliukh

I. KANT'S CONCEPT OF "THING-IN-ITSELF" IN THE INTERPRETATION OF A. BOGDANOV

In this article investigated a place of concept "thing-in-itself" in I. Kant's philosophy. Also investigated a rethinking this concept by A. Bogdanov. It is noted the main contradictions of this concept from A. Bogdanov's point of view. Was denoted the philosopher's view on evolution of the concept "thing-in-itself", on role of the concept of the "soul" in formation of "thing-in-itself". Also was denoted difference of concepts "reality" and "actuality", "thing-in-itself" and "phenomenon". The article analyzes A. Bogdanov's point of view on place of concept "things-in-itself" in the sphere of human experience and mechanism of its beginning by substitution.

Key words: I. Kant, A. Bogdanov, thing-in-itself, experience, phenomenon, substitution, reality, actuality.

УДК 130.2

О.О. Самчук, канд. філос. наук, доц.

СИНЕРГЕТИКА МИСТЕЦТВА: ДЕФІНІЦІЇ ТА ПРИНЦИПИ ЇЇ ТРАНСФОРМАЦІЇ

У статті аналізується проблема дефініції та змісту поняття "синергетика мистецтва" у сучасному науковому дискурсі. На підставі аналізу сучасної філософської та наукової літератури окреслено специфіку взаємодії синергетики з системами мистецтва. Визначені особливості та проведений методолого-компаративний аналіз синергетичних концепцій мистецтва І.Пригожина, І.Стенгерс, Г.Хакена, О.Князевої, С.Курдюмова, І.Євіна, що дозволило визначити погляди самоорганізаційного підходу на природу особистості та мистецьких систем як філософських концептів, що стосуються проблеми автопоезисного існування. Автор показує, що на такому рівні індивідуального буття, на думку представників синергетики, людина має змогу повноцінно етілювати в життя свій неповторний життєвий проект.

Ключові слова: синергетика, мистецтво, біфуркація, музика, самоорганізація, автопоезис, атрактор, флуктуація, хаос, порядок.

Сучасний світ характеризується тим, що нині проходить трансформація всіх сфер життя: зміни які відбуваються є складними і суперечливими. Кардинальні зрушення стосуються й сфери мистецтва. Вони вимагають нового цілісного знання про існування особистості в динамічному мистецькому просторі та необхідні принципи його самоорганізації та трансформації. Таке знання неможливе без чіткої дефініції такої галузі знання як синергетика мистецтва та означення її ключових принципів розвитку. На наше переконання, пріоритетними темами аналізу філософсько-мистецької життєдіяльності в сучасних умовах повинні стати самоорганізація та біфуркація з їх альтернативними змінами, які розглядаються крізь призму "креативної людини", яка переживає цей процес у системах мистецтва.

Проблеми визначення сутності і розуміння синергетики мистецтва, її теоретичного значення, на думку багатьох дослідників (С.П. Курдюмова, І. Євіна, Д. Чернавського, Н.Чернавської [2, с. 80-110] та ін.), залишаються сьогодні незавершеними. Існує проблема визначення синергетики мистецтва. Понад те, проблематичним постає навіть саме формулювання "синергетика мистецтва". Отож, спробуємо з'ясувати це питання. У науковій літературі щодо усвідомлення сутності синергетики мистецтва, її дефініції утворився "понятійний, денотативний дисонанс", який зумовлює те, що її найчастіше ідентифікують з синергетикою культури, синергетикою художньої культури, синергетикою творчості (А.Кобляков [3] та ін.).

В даному дослідженні предметом нашого осмислення є "синергетика мистецтва" розглянута в найширшому контексті. В першу чергу нам необхідно з'ясувати суть терміну "синергетика мистецтва"? Насамперед, слід зауважити, що не можна зводити сутність синергетики мистецтва тільки до одного з видів духовної діяльності людини, або до її частини. Ми свідомо уникаємо тавтології у визначенні та надто широкого (тільки як синергетика художньої культури) та надто вузького (синергетика творчості) її визначення, оскільки вважаємо, що сама ідея синергетики мистецтва первинно виникає як на рівні системи, сітки мистецьких інститутів, так і на рівні мистецьких взаємовідносин, а також елементів систем мистецтва (музики, театру, живопису, кіно, хореографії, медіамистецтва та ін.) й мистецької ідентичності. У зв'язку з тим, що теорія синергетики сьогодні аплікується до систем гуманітарного виміру (лінгвістичних, психічних, когнітивних, соціальних). На нашу думку, теорію складних самоорганізованих систем доцільно застосувати й до систем мистецького спрямування.

Мета статті – проаналізувати визначення сутності та змісту поняття "синергетика мистецтва" у сучасному науковому дискурсі та виявити ключові принципи її трансформації.

Спробуємо надати дефініцію основоположному поняттю "синергетика мистецтва" та ключовим принципам її трансформації. Сучасний стан наукових досліджень вказує на те, що смислової однозначності у розумінні

цієї галузі знання не існує. Проте, загальна характеристика, яка складається нині на основі дослідження як вітчизняних, так і зарубіжних авторів, засвідчує: проблема постійно перебуває у смислово-аналізу науковців. Залежно від мети дослідження науковцями при розгляді проблем синергетики мистецтва вживаються різні поняття та визначення: "синергетика творчості", "креативний мистецький самоменеджмент", "теорія мистецьких інновацій", "синергетика художньої культури", "мистецька метатеорія простору трасмірних відношень", "теорія мистецької сітки", "теорія нестійкої композиційної рівноваги". Окрім того, самі ці визначення залежно від авторства наукових розвідок, набувають різної інтерпретації, що зумовлює ускладнення їх денотативного, предметного визначення та формування низки вторинних конотацій.

Так, у зарубіжних джерелах, зокрема в розвідках Г.Хакена, І.Стенгерс, вживається дефініція "теорія когнітивно-креативної самоорганізації" [5]. У працях російської наукової школи переважно вживається поняття "синергетика мистецтва" та її визначення як "метатеорії простору трасмірних відношень", "теорії нестійкої композиційної рівноваги" [1]. Відмітимо, що російські дослідники зробили вагомий внесок у розробку теоретико-методологічної бази "синергетики мистецтва" як галузі знання. Цій проблематиці присвятили свої наукові праці О. Князева, С.Курдюмов, І.Євін, Б.Пойзнер, А.Кобляков, Д.Чернавський, Н.Чернавська, Д.В. Савриков, Н.Д. Шувалов. Наголосимо на тому, що у російських дослідженнях "синергетика мистецтва" розглядається здебільшого як теорія самоорганізації у мистецтві, "особлива теорія самоорганізації складної динамічної мультистабільної мистецької системи" [2, с. 79]. Натомість, українські дослідники синергетики вважають, що синергетика мистецтва виникає там, де є креативна взаємодія людей з їхніми мистецькими системами. Зокрема українська дослідниця О.Ландяк, зосереджує увагу на прикладних аспектах синергетики мистецтва, а саме медіамистецтва.

Варто зазначити, що такі пошуки притаманні кожній сфері діяльності у період її трансформації та динамічного розвитку. Стосовно синергетики мистецтва, то за останнє десятиріччя у зв'язку із її становленням, зі збільшенням кількості мистецької літератури, зростає кількість мистецьких агенцій, арт-коучингу, створення арт-ідентичностей. У зв'язку з формуванням ринку надання мистецьких послуг усе більше починають говорити про синергетику мистецтва як про механізм самоменеджменту мистецьким виміром суспільства. На наше переконання, суспільство повинне усвідомити значення цього механізму, що надасть можливість ефективніше вирішувати і запобігати мистецьким проблемам, які можуть виникати у мистецьких системах. Це стане можливим, оскільки, синергетика мистецтва має механізми збереження мистецько-живого, гармонізації мистецьких відносин. Вона містить життєво важливі механізми, оскільки дає змогу мистецькій спільноті досягти відносного паритету та рівноваги в своєму існуванні, здатна забезпечити гар-

монійний розвиток креативної особистості та будь-якої мистецької системи в суспільстві в цілому.

Вибір ключовим поняття – "синергетика мистецтва" пов'язане з тим, що воно є інтегративним та синтезуючим в усвідомленні мистецької дії щодо самоуправління. Це поняття, на нашу думку, зосереджує увагу на глибинній креативній сутності людини та її мистецьких зв'язках, моделюванні мистецьких процесів та їх розвитку, що надає можливість виявлення оптимальних шляхів вирішення мистецьких суперечностей та конфліктів. Як суспільне явище, синергетика мистецтва надає історичну модель управління, яку суспільство реалізує у конкретний історичний період відповідно до особливостей національної ідентичності та національно-мистецького розвитку. Іншими словами, вона спрямована на вирішення мистецьких проблем у суспільстві, на створення умов, сприятливих для відновлення і покращення здатності людей до формування мистецької ідентичності особистості.

Щодо власне філософського осмислення даної проблеми то, специфікою постмодерну є те, що виникає ситуація дистанціювання від аналізу класичних (лінійно-телеологічних, провіденціалістсько-есхатологічних) моделей розгортання мистецтва в історії, і пошук нових засадничих підстав та методів мистецтвознавчої пізнавальної практики та філософсько-мистецької рефлексії. Така інтенція знаходить своє виразне концептуальне втілення у філософії синергетики як специфічній формі саморефлексії, особливий постнекласичний гносеологічний парадигми, в межах якої здійснюється осмислення досліджуваного феномену.

Варто відзначити, що останнім часом на сторінках науково-публіцистичних видань, філософських видань актуалізуються дискусії щодо співвідношення мистецтва та синергетики. Отже, одним з провідних напрямків сучасної філософії є синергетика – теорія самоорганізації, що створює нову матрицю бачення об'єктів в якості складних. В якості фундаментального критерію "складності" в синергетиці постає показник не статичного характеру (багаторівневість структурної ієрархії об'єкта), а показник суто динамічний: наявність іманентного потенціалу нелінійної самоорганізації. Синергетика є теорією нерівноважної динаміки, яка передбачає аналіз процесів самоорганізації матерії складних явищ в нелінійних динамічних середовищах. Це – стиль мислення постнекласичної науки, новий міждисциплінарний напрямок наукових досліджень, в межах якого вивчаються процеси переходу від хаосу до порядку і навпаки (процеси самоорганізації і самодезорганізації) у відкритих нелінійних середовищах різної природи.

Так зокрема, Г.Ніколіс та І.Пригожин основними досягненнями синергетичних досліджень вважають "методи, розроблені для дослідження складних систем, незалежно від того, чи йдеться про молекули, біологічні чи соціальні системи" [4, с. 97]. Об'єктом дослідження для синергетики постають системи (середовища), що характеризуються такими принципами: 1) нерівноважність 2) складність як здатність до самоорганізації, 3) відкритість стосовно зовнішнього середовища, 4) нелінійність.

Нелінійність самоорганізаційних процесів зумовлює якість поліваріантного еволюційного розвитку множини шляхів еволюції системи, розгалуження у точках біфуркації. Як зазначає Г.Хакен, в сучасній інтерпретації нелінійність характеризується "не детермінованою причинно-наслідковою спрямованістю, а як результат причини різних подійних потоків, що посилюють чи нейтралізують один одного, змінюють чи зберігають певні тенденції" у версифікаційних рядах розгалуження [6, с. 249]. Основоположну роль у дина-

міці розгалужень, у кросс-каталітичному альтернативному перетині подійних рядів відіграє феномен випадкових флуктуацій як фундаментальна ознака і вирішальний фактор еволюції системи.

Теорія нестационарних структур, які швидко розвиваються у відкритих нелінійних середовищах у ситуації хаосу через флуктуації та альтернативні шляхи еволюції у точках біфуркації, на противагу детерміністично-лінійному стилю мислення, що панував у класичній науці Нового часу, пропонує універсальні принципи самоорганізації й еволюції складних систем враховуючи критерії випадковості, нерівноваги та нестійкості. Ці критерії також діють в межах такої складної системи як мистецтво. Адже синергетика, досліджуючи системи, в яких внутрішні та зовнішні флуктуації приводять систему до різноспрямованих змін у точках розгалуження вибору з виникненням нових відносно стійких структур у хаосмічно-конструктивних змінах, розглядають системи різної природи від фізики до таємниць людського Я, свідомого та несвідомого. Саме через концептуальний вузол – нелінійну динаміку самоорганізації – ідею багатоваріантних шляхів розвитку нестабільної системи з посиленням флуктуацій у системах з різними порогоми чутливості відбувається дослідження складної системи мистецтва у синергетиці.

Слід наголосити на тому, що поняття нестабільності у синергетиці звільняється від негативного відтінку, і може виступати умовою стабільного та динамічного розвитку. Хаос та нестійкість є підставою появи складності й рівноваги у еволюції системи. У метастабільному світі складних мультिवаріантних систем, останні мають здатність до розпаду, досягаючи розвиненого стану, але водночас можуть також слугувати причиною появи нового структурного утворення. Таким чином, нестійкість діалектична.

Зважаючи на те, що синергетичні принципи та методологічні підходи довгий час були поза увагою наукової спільноти, вони потребують фундаментального філософського та методологічного узагальнення та переосмислення, оскільки їх подальше вивчення дозволить відійти від однозначної визначеності реальності, відмовитися від жорстких принципів класичної науки – простоти, лінійності, статичності, лапласівського принципу універсального детермінізму та зосередити увагу на новітніх принципах науки як природничого та гуманітарного знання, а саме: співіснування порядку і хаосу, самоорганізації і дисипації, наявності еволюційних та біфуркаційних фаз розвитку, інтеграції у мистецтві невпорядкованості та гармонії, нестабільності, стохастичності та порядку, хаосомності та кооперативності, фрактальності та холістичності, індетермінізму та самозбереження.

На нашу думку, ґрунтовне осмислення предмету дослідження потребує розгляду моделі еволюції складної системи у синергетиці та процесу самоорганізації, яке є можливим завдяки з'ясуванню понятійно-категоріального апарату та принципів самоорганізації складних систем у мистецтві.

Насамперед зауважимо, що трансформація системи здійснюється у нестійких станах поблизу стану нерівноваги у точках біфуркації флуктуаційно-хаосних ситуаціях. У відкритих нелінійних середовищах аттрактори (аттрактори порядку, або "приваблюючий хаос") постають стійкими станами структури (системи), які ніби "притягують" (від лат. *Attrahere*, англ. *attract* – притягувати) всю множину траєкторій системи, на котрі виходять процеси самоорганізації структури у відкритих нелінійних середовищах. Структури-аттрактори – це мета еволюції системи, її цілі направленості, "кінцевий стан", що завершує певний стан розвитку системи. Досягнення

стабільної структури є можливим лише через проходження різновекторного розгалуження, нелінійного вибору шляхів розвитку системи версифікаційної динаміки розвитку шляхів її еволюціонування. У цьому процесі розгортається особлива ознака системи – її фрактальність (Д.Бом, М.Талбот). Це – здатність малого фрагменту структури, мікрооб'єкту уподібнюватися більшому об'єкту, чи навіть структурі в цілому. Фрактальні об'єкти (фрактали) – об'єкти, мають властивості самоподібності чи масштабної інваріантності.

У процесі самоорганізації системи посилюються хаотичні елементи. Проте хаос – спосіб самооновлення та відтворення структур. Хаос конструктивний через руйнацію і руйнівний через конструктивність. Він необхідний для виходу системи на один з атракторів, одну з гілок розгалуження з множини можливих структур. Хаос – основний механізм поєднання простих структур в складні системи та спосіб узгодження темпів їх еволюції, засіб гармонізації темпоритмів розвитку фрагментів складної системи. Зазначимо, що хаос може "врятувати" складну систему мистецтва від розпаду перебудовуючи її на протилежний режим. У коеволуції стійкого і динамічного розвитку складних систем необхідно підтримувати різноманіття її елементів та систем, при цьому розвиток підсистем визначається і детермінується не лише їх минулим станом, а й майбутніми структурами-атракторами. Поєднання структур відбувається у "точці сходження" еволюційних шляхів у єдиний темпосвіт з якого структури починають розвиватися з однією швидкістю, здійснюючи вихід на новий більш високий рівень ієрархічної організації – надорганізації у пульсуючому ритмі сходження до моменту єдності. Детермінований хаос, може слугувати фактором дисипації, процесу розсіяння енергії, перетворення її в менш організовані форми в результаті процесів дифузії в альтернативних і незворотніх шляхах сценарію еволюції нелінійної системи. Під час такого резонансного збурення – зовнішнього впливу у структурах відкритого нелінійного середовища (системи) виникає загострення – кінцевий (обмежений) проміжок часу, протягом якого у відкритих нелінійних системах процес надшвидко розвивається і характерні величини (наприклад, енергія, смислова концентрація) необмежено зростають, спонукаючи появу нестійкості поблизу моменту загострення. Це – надчуттєвість нестационарних (еволюціонуючих) структур до малих збурень (флуктуацій) на асимптотичній стадії, поблизу "кінцевого" стану, що спричиняє до ймовірного хаотичного розпаду цих структур. Флуктуації – випадкові відхилення миттєвих значень величин від їх середніх значень, показник хаотичності процесів на мікрорівні системи.

Таким чином, розглянувши нами концептуальні позиції осмислення феномену мистецької системи представниками синергетики надають підстави для специфікації рис ключових синергетичних підходів щодо осмислення даного феномену. Отже, нами встановлені синергетичні принципи функціонування нелінійної динаміки самоорганізації системи мистецтва, а саме принцип версифікаційного-розгалуження (біфуркації), флукуативної відкритості,

атракативної дисипативності, креативно-хаосмічної, когнітивно-фрактальної природи функціонування мистецтва.

Варто наголосити на тому, що мистецькі системи не є чимось статично-замкненим, сталим, знеособленим цілим – це креативно-жива, динамічна, відкрита системно-структурна цілісність смислових образів музики, кіно, живопису, медіамистецтва, архітектури, театру та хореографії, якісна специфіка яких є багатомірною, розвиток якої має нелінійний характер і неоднозначно детермінується її попередньою історією, яка має властивість резонансно реагувати на впливи зовнішнього і внутрішнього середовища, виявляючи неможливу, з точки зору лінійних законів, здатність до структурної самоорганізації. Її дослідження має ключове значення для наукового висвітлення мистецького життя. Слід констатувати, що через вказані причини "класична" методологічна лінія теорії мистецької системи не містить у своєму арсеналі вичерпного інструментарію для аналізу структурної самоорганізації мистецької системи. У зв'язку з цим нам видається перспективним застосування в аналізі мистецької системи деяких методологічних доповнень теорії самоорганізації, яка нині особливо інтенсивно розвивається та відзначається розмаїттям і різноспрямованістю теоретичних розробок і прикладних досліджень та орієнтацією на широкий трансдисциплінарний діалог. Сучасна теорія самоорганізації, "орієнтована на пошук універсальних патернів, зразків, моделей еволюції і самоорганізації відкритих нелінійних систем будь-якого роду, незалежно від конкретної природи її елементів чи підсистем" та володіє цілим набором специфічних методологічних інструментів – понять, принципів, дослідницьких методик, узагальнень, застосування яких у системному аналізі мистецького життя дасть змогу дослідити евристичні можливості структурної самоорганізації мистецької системи, виявити ті специфічні риси її структури та процесів, які складають елементи мозаїки мистецького впорядкування.

Підсумовуючи зазначимо, що сучасна синергетика мистецтва характеризується інтегративним, міждисциплінарним підходом. Її розвиток відбувається в двох напрямках. По-перше, визначається місце синергетики мистецтва у структурі наук та суспільної життєдіяльності. По-друге, йде пошук власного поняттєвого апарату, методологічного визначення та теоретичного об'рунтування.

Список використаних джерел

1. Евин И.Е. Неустойчивость композиционного равновесия в живописи. [Электронный ресурс] / Сайт С.П. Курдюмова. – Режим доступа. <http://spkurdyumov.ru/category/art/p.1>.
2. Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Основания синергетики, режимы с обострением, самоорганизация, темпомиры./ Е.Н. Князева, С.П. Курдюмов. – СПб.: Алетейя, 2002. – 414 с.
3. Кобляков А.А. Творчество и трансмерные отношения. [Электронный ресурс] / Сайт С.П. Курдюмова. – Режим доступа. <http://spkurdyumov.ru/category/art/p.1>.
4. Николис Г., Пригожин И. Познавание сложного./ Г.Николис, И.Пригожин. – М.: Мир, 1990. – 342 с.
5. Хаген Г. Информация и самоорганизация: Макроскопический подход к сложным системам./ Г.Хаген. – М.: Мир, 1991. – 342 с.
6. Хаген Г. Принципы работы головного мозга: синергетический подход к активности мозга, поведению и когнитивной деятельности. / Г.Хаген. – М.: ПЕРСЭ, 2008. – 351 с.

Надійшла до редколегії 06.05.17

О.О. Самчук

СИНЕРГЕТИКА ИСКУССТВА: ДЕФИНИЦИИ И ПРИНЦИПЫ ЕЕ ТРАНСФОРМАЦИИ

В статье анализируется проблема дефиниции и содержания понятия "синергетика искусства" в современном научном дискурсе. На основании анализа современной философской и научной литературы обозначено специфику взаимодействия синергетики с системами искусства. Определены особенности и проведен методолого-компаративный анализ синергетических концепций искусства И.Пригожина, И.Стенгерс, Г.Хагена, А.Князевой, С.Курдюмова, И.Евина, что позволило определить взгляды представителей самоорганизационного подхода на природу личности и художественных систем как философских концептов , касающиеся проблемы автопоезисного существования. Автор показывает, что на таком уровне индивидуального бытия, по мнению представителей синергетики, человек имеет возможность полноценно воплощать в жизнь свой неповторимый жизненный проект.

Ключевые слова: синергетика, искусство, бифуркация, музыка, самоорганизация, автопоезис, аттрактор, флуктуация, хаос, порядок.

O.O. Samchuk

SYNERGETICS OF ARTS: DEFINITIONS AND PRINCIPLES OF ITS TRANSFORMATION

In this paper the author analyses the definition and content of "synergetic of art" notion as a problem of the modern scientific discourse. It is described, based on the modern philosophic and scientific literature, an interrelationship specifics of synergetic and system of arts. Some peculiarities are established and the comparative analysis of actualization and self-realization conceptions of I.Prygogyn, I.Stengers, H. Knyazeva, S.Kurdumov, G.Haken is conducted, that allowed to define the attitude of synergetics to the nature of human actualization as philosophical ideas on the problem of non-linear existence in the art system. Exactly at such level of an individual life, in opinion of partisans of synergetic, a man will be able to live and work fully realizing the unique life project.

Key words: synergetic, self-organisation, art, music, autopoiesis, bifurcation, attractor, fluctuation, chaos, order.

УДК 177.

В.Е. Туренко, канд. філос. наук

ПРОМОВА АГАФОНА В "БЕНКЕТИ" ПЛАТОНА: ОСОБЛИВОСТІ ТЛУМАЧЕННЯ АТРИБУТИКИ ЛЮБОВІ

У статті робиться комплексний та цілісний розгляд основних аспектів розуміння природи любові у промові одного з спікерів платонієвського "Бенкету" – Агафона. Доводиться, що, на думку даного промовця, любов володіє справедливістю, вона не може бути проти-правною та йти проти закону і творити безлад. Також відзначається, що Агафон амбівалентно дивиться на онтологічний взаємозв'язок любові та страху: він свідчить про близьку спорідненість цих феноменів так і про пряму суперечливість їх. Висвітлюється, що любов, згідно погляду даного учасника платонієвського діалогу, неминучу супроводжує страждання і ніжність. З'ясується, що любов володіє потужним гносеологічним потенціалом, що допомагає людині значно краще пізнавати світ, оточуючих та саму себе.

Ключові слова: Агафон, любов, "Бенкет", Ерот, Платон, людське життя.

Актуальність дослідження означеної теми обумовлена тим, що наразі існує невідповідність між науково-технічним прогресом та духовним розвитком сучасного суспільства. Однією з таких ознак є десакралізація ідеї любові, а через це її девальвація. Озираючи на трактати та праці мислителів різних епох, можна з впевненістю стверджувати, що з давніх-давен завжди відносились шанобливо до даного феномену людського буття, якраз і покликана берегти та нагадувати соціуму справжню природу та сенс любові. Антична філософська традиція осягнення любові – це фундамент європейського розуміння любові, її аспектів, векторів та "логосу". Найбільш потужний мислитель щодо осягнення феномену любові в античності – це, безперечно, Платон, а його діалог "Бенкет" являє собою компендій філософських, міфологічних, поетичних думок стосовно античних уявлень про дану ідею. Не є виключенням в цьому і промова одного з учасників даного твору – Агафона.

Наукові доробки як філософів-антикознавців так і вчених, які досліджують феномен любові В. Даранського, Г. Іванченко, А. Грюна, В. Жмиря, Г. Мадіньє, І. Нарського, Д. де Ружмона, С. Троїцького, В. Шинкарука, стали теоретичною основою нашого дослідження. Разом з тим, можемо констатувати той факт, що наразі відсутній комплексний аналіз основних аспектів розуміння природи любові у промові Агафона.

Отже, **метою** даної статті є висвітлення та аналіз основних ідей стосовно концепту любові у промові Агафона у "Бенкеті" Платона.

Поставлена мета передбачає розв'язання наступних завдань:

- 1) проаналізувати зміст та роль страждання в онтології Ероту;
- 2) висвітлити сенс та значення ніжності та справедливості в любові;
- 4) дослідити гносеологічний статус природи любові.

Насамперед варто зауважити, що, безперечно, кожен з учасників бенкету вихваляє Ерота, однак найбільш широко розкрив його онтологію саме наступник Аристофана за промовами – Агафон. Далі ми розглянемо ключові аспекти розуміння Ероту, а, отже, і любові даним спікером.

1) Багатостраждальність як атрибут любові

Досліджуючи онтологію любові у "Бенкеті", Платон словами Агафона наголошує, що Ерот сам страждає та

спричиняє страждання не через причину насильства; адже йому воно невідоме, він не здатний на це і насильство він не може нікому заподіяти [Symp. 196 с]. Відповідно, на думку давньогрецького мислителя, страждання є неодмінною властивістю, здатністю, характеристикою любові – вона страждає, є страждальною і приносить через це біль тим людям, яких охопило кохання.

Для Платона хибною є думка про те, що ті чи інші людські почуття пов'язані лише з позитивними чи негативними фактами. Людські почуття (в т.ч. любов) є амбівалентними, бо приносять як радість так і біль, дають відчуття позитиву та негативу – і це для них є абсолютно природним. Любов є випробуванням, оскільки вириває людину з "паш" повсякденності та рутини; вона вимагає від людини повної віддачі – все крім неї для людини стає як мінімум другорядним і таким, що не заслуговує особливої уваги. Через те, що любов є випробуванням, любові властиве терпіння.

Людина, яка любить, зокрема, переживає справді сильне потрясіння, біль (фізичну та моральну), страждає від того, що вона любить і відчуває це почуття. Це потрясіння можна, на думку російської дослідниці Г. Іванченко, порівняти хіба що з "великим вибухом"; наскільки він був значущий для Всесвіту, настільки поява любові кардинально змінює та преображає людське існування у світі. "Великий вибух" у житті людини викликає не лише перша зустріч, перший погляд в очі, а біль передчуття:

*"Еще ничто не предвещало
Исчезновенья тишины
Еще предчувствие начала
Не проникало даже в сны...
...А я взглянуть боялась
В лице твое и стать иной...
Но молния уже металась
В притихшей туче грозовой".*

(Е. Стюарт) [7, с. 21-22].

Багатостраждальність в любовному дискурсі двоекторна, вона полягає в тому, що люблячий відчуває біль як від предмету любові, так і за ним. Розглянемо це детальніше.

Російський філософ С. Франк у роботі "З нами Бог" зазначає: "Предмет любові найчастіше викликає для нас страждання і випробування. Любов є безпосереднім сприйняттям абсолютної цінності особистості; у та-

кій властивості вона є побожним ставленням до неї, радісним сприйняттям її сутності, незважаючи на всі її недоліки, перенесенням на кохану особистість сенсу існування" [16, с. 101-102].

Водночас німецький філософ Г. Гегель наголошує, що "страждання любові, ті зруйновані надії, взагалі та закоханість, ті безмежні страждання, які відчуває той, хто любить, те безмежне щастя та блаженство, яке він собі уявляє, обнатужує не сам собою всезагальний інтерес, а дещо таке, що стосується тільки його одного" [3, с. 276]. Той, хто любить, не хоче і не сприймає порад своїх близьких, рідних, друзів – він сам на сам з коханою особистістю. Ті страждання та біль – тільки його і більше нікого, тому й не дивно, що лише в нього виникає любовна рана. Любовна рана така: "коріннве ятріння, що ніяк не зятягнеться і з якого сочитьсся суб'єкт, сам формуючись у цьому виток" [1, с. 68].

Любовна рана – це рана, яка виникає не через те, що предмет любові зробив щось погане, образливе чи скривдив того, хто любить. Любовна рана – це немов та "печать на серці", про яку мовить біблійний письменник. Це рана, яка існує як пам'ятка, як віра, як надія на кохану істоту. "Любовне незезіння незнищенне, як пляма: тут або терпи, або йди геть – пристосуватися годі (любов не визнає ні діалектики, ні реформування)" [1, с. 158].

Проте, незважаючи на увесь той біль, рани та муки, які несе с собою Ерот, а відповідно переживає кохана особистість від предмету любові філософи завжди в цьому вбачали і позитивний вектор. Так ще у "Федрі" Платон зазначає, що любов (ерос) є лікарем, в тому сенсі, що саме вона виліковує усі найбільші страждання в людині [Phaedr. 252a-b]. Значно пізніше Й. Гете наголошує, що любов через біль та страждання формує особистість, окрилює її та вселяє в ній мужність, роблячи її здатною йти попри все, навіть власного життя [11, с. 117]. М. де Унамуну в своєму нарисі "Любов, біль, співчуття та особистість" наголошує, що справжня любов народжується через біль, біль який виникає зі смерті любові тілесної [15, с. 132].

2) Ніжність

Платон роздумуючи над онтологією Ерота, у промові Агафона, говорить також і про те, що ніжність є однією з його характеристик. Через вуста Агафона ми чуємо наступну сентенцію: "Отже, він (Ерот – В.Т.) молодий і – на додачу до своєї молодості – ніжний. Щоб зобразити ніжність бога, потрібен такий поет, як Гомер. Стверджуючи, наприклад, що Ата богиня, і до того ж ніжна, – принаймні, стопи у неї ніжні – Гомер висловлюється наступним чином:

"Всіх засліплює, легкі в неї ноги, і навіть не ходить

Ними вона по землі, по головах людських прямує" [Див.: II XIX 92-93].

Так ось, як на мене, він прекрасно довів її ніжність, сказавши, що ступає вона не по твердому, а по м'якому. Тим самим доказом скористаємося і ми, стверджуючи, що Ерот ніжний. Адже ходить він не по землі і навіть не по головах, які не такі вже й м'які, ні, він ходить і мешкає в найм'якшій частині світу, оселяючись у звичаях і душах богів і людей, причому не у всіх душах поспіль, а тільки у м'яких, бо, зустрівши суворий характер, йде геть, коли ж зустріне м'який – залишається. А якщо завжди він ступає ногами, і всім тільки найм'якшим у найм'якшому, він не може не бути надзвичайно ніжним" [Symp. 195d-e].

Любов не приходиться до тих, хто черствий, меркантильний, жорсткий. Вона, маючи в собі такий фундаментальний атрибут як ніжність, на думку Агафона, близька до тих, хто добрий, милосердний, людинолюбний. Любов "не входить в будинок" до суворих людей не тому, що не хоче, а тому, що найчастіше люди, які

мають в собі такий характер, ставляться до любові скептично або цинічно. Висновок напрошується такий: хто ніжний, уважний турботливий – той приречений любити і бути коханим.

Розмірковуючи про зв'язок любові і ніжності, Агафон підкреслює: саме той факт, що Ерот ніжний, і дозволяє йому непомітно для всіх з'являтися в людському житті, показує, що любов справді поза нашою волею і бажанням. І не дивно, що унікальність природи Ерота (у давньогрецькій традиції) полягала в його всевладді, під владою цього бога були майже всі: і боги Олімпу (окрім Артеміди, Афіни та Гестії), і смертні люди. Любов – це щось заздалегідь задане нам. Ми не можемо полюбити з власної волі. У цьому контексті досить мудрим є вислів М. Бубера "Любов не належить ні мені, ні тобі, вона між нами, між Я і Ти" [2, с. 33].

Розуміння ніжності як атрибуту Ерота, говорить про те, що вона за своєю природою випадкова. Ніжність в даному випадку означає випадковість, неблаганність її виникнення (її дискурсу, риторики). Вона приходить легко, спокійно, без натиску; людина усвідомлює, що вона любить вже тоді, коли повністю знаходиться у владі любові.

Безсумнівно, любов – завжди випадковість, однак предмет любові – ні. Давні греки розуміли, що ми не знаємо місце і час нашої першої зустрічі з любов'ю, з тим, в кого будемо закохані, але улюблена особистість – не випадкова, вона обрана нами серед сотень тисяч людей. Вона – щаслива невідповідність, яка тільки може трапитися у нашому житті. Врешті-решт, можна сказати, що любов – це невідповідка випадковість, випадковість, на яку ми згодні, яку ми всі чекаємо. Це така особливого роду "випадковість", на яку ми готові пожертвувати всім: власним щастям, добробутом, успіхами, здоров'ям – тільки бути б з тим, кого ми любимо, хто наповнює наше життя сенсом і дає крила, тобто натхнення.

Випадковість любові залежить і від того, що, на думку Агафона, Ерот "відрізняється гнучкістю форм. Якщо б він не був гнучкий, він не міг би скрізь прокрадатися і спершу непомітно входить в душу, а потім виходить з неї. Переконливим доказом пропорційності і гнучкості форм Ерота служить те, як зовнішньо він прекрасно виглядає і як всі це визнають. Адже у любові і потворного вічна війна" [Symp. 196a-b]. Під гнучкістю форм тут можна розуміти і багатогранність Ерота (любові). Завдяки тому, що у любові ніжність є атрибутом, перша є "гнучкою" онтологічно, а відповідно присутня нескінченна багатогранність історій кохання у світі.

Отже, любов не може бути без ніжності і навпаки. Якщо ніжність проявляється без любові – значить це брехня, омана, нещирість і лестощі і стосовно тієї чи іншої людини. Ніжність – це не просто і не тільки лагідні слова, ласкаві дотики один одного, це, в першу чергу, онтологічна потреба кожного з нас у теплоті, увазі, турботі з нашого боку і з боку Іншого.

Думка Агафона про онтологічну єдність любові та ніжності проявляється в тому, що остання в любовному дискурсі є і виявом розуміння Іншого. Необхідно підкреслити, що ніжність не (завжди) проявляється спонтанно; люблячі відчувають, "пізнають" предмет любові і відчуваючи, що Іншому потрібен її прояв здійснюють його до тих пір, доки кохана особистість не буде в стані спокою і затишку. Ніжністю пізнається улюблена особистість в тому сенсі, що ми знаємо, коли і в яких ситуаціях вона більш уразлива, і в цей момент необхідно проявити ніжність до предмету нашої любові.

Ніжністю пізнається і світ, оточуючі нас люди. Натомість жорстокість, злість, несправедливість не мають у собі гносеологічного потенціалу, бо несуть руйнівне, деструктивне начало. Ніжність як один з фундамента-

льних проявів любові, оскільки має в собі тільки конструктивне і позитивне начало, маючи в собі пізнавальну здатність, допомагає людині значно краще і глибше пізнати світ, близьких і самого себе.

3) Справедливість

Якщо згідно з промовою Агафона Ерот онтологічно завжди є справедливий, то любов ніколи не робить те, що проти її природи. Вона ніколи не стає ненавистю, не стає заздрістю, немилосердною, нетерплячою, пристрастними ревностями. Любов існує та чинить завжди згідно з тим, чим вона є. Інша справа, що люди звикли в ній як у пристрасті бачити лише радість, задоволення та насолоду. Проте любов – не лише це в себе вбирає і "обіцяє" тим, хто любить.

Слушно буде згадати думку видатного філософа Г. Гегеля, яку знаходимо у нарисі "Любов" і яка полягає в тому, що, по суті, якою б не була трагічною історія любові, навіть якщо вона невзаємна, це не дає право людині говорити, що вона несправедлива [3, с. 276]. Через це французький дослідник західної культури любові Д. де Ружмон наголошує: "Західноєвропейська лірика не переймається ані вишуканістю розмірковувань, ані плідним спокоєм подружньої пари. Її приваблює не взаємність кохання, а пристрасть кохання. А пристрасть – це страждання. У тому-то й уся суть. Пристрасть кохання означає нещастя" [13, с. 14].

Відповідно тільки маючи цей діалог, досвід спілкування як з позитивними так і з негативними екзистенціалами любов здатна стати, а може і завжди стає безсмертною, вічною. Адже не може бути роману без смерті та випробувань. Не може бути вічного кохання, якому колись загрожували і/або заважали саме життя (світ) навколишнє середовище люблячих (люди) та конфлікт з несправедливістю.

Відповідно до цього, Е. Левінас говорить в інтерв'ю під назвою "Філософія, справедливість і любов", що досвід справедливості – це досвід любові, яка співчуває стражданням Іншого [9, с. 359], адже нерозуміння Іншого є найбільш несправедливим та жорстоким з боку суб'єкта любові [8, с. 89]. У такий спосіб, на нашу думку, імпліцитно продовжуючи "лінію Агафона", французький феноменолог каже, що справжня справедливість нерозлучна з любов'ю, а значить з відповідальністю і прощенням.

Справедливість у суспільстві буває як позитивною, так і негативною. Проте головний її позитивний вектор полягає в тому, що, на думку французького персоналіста Г. Мадіньє, вона, як орган любові, як знаряддя її буття, існує перед обличчям розуму, не інакше, як тільки для того, щоб створювати та удосконалювати нормальні для її появи умови [10, с. 114]. Західний мислитель досить влучно назвав справедливість "органом любові", адже у такий спосіб він показав онтологічну єдність цих двох феноменів. Проте він, як і Агафон, не назвав справедливість центральним, головним та керуючим органом любові. Справедливість для цього промовця з "Бенкету" – "одна з", але не найголовніша чеснота в онтології Ерота.

Г. Мадіньє вказує на фундаментальну функцію справедливості – "створити можливість діалогу любові та розуму, а також створювати умови для появи любові там де її "не визнають". Цими словами західний мислитель вказує на онтологічну взаємозалежність любові та справедливості – одна без одної не може існувати: справедливість, будучи атрибутом любові, перебуває в ній для того, щоб допомагати останній бути там, де любові кажуть, що "її тут не місце". Для давніх греків лише Ерот був здатний був народити бажання жити не задля власності, а заради людей, до яких та чи інша особистість має почуття любові. Саме любов здатна впорядковувати

(не змінювати, не трансформувати) справедливість і спроможна останню зробити справді такою якою вона є.

Якщо любові притаманна справедливість, то вона не здатна творити безлад, вносити деструктив, тією чи іншою мірою бути носієм девіантної поведінки. Любов завжди там, де правда, де справедливість. А там, де брехня, обман, – місця любові вже більше не залишається. Вона спокійно та без образ йде від тих людей, хто відчував почуття любові, і не стукає знову до тих пір, поки брехня не припиниться. Любов радіє не обману, а тільки і лише правді. Вона радіє тільки, коли інша людина проявляє себе відповідно, належно, гідно. Любов не хоче зневажати особистість образою і цим завдавати їй шкоди [4, с. 84]. Любов завжди далека від обману, адже, як підкреслює В. Розанов, перше "я збрехав" означає "я не люблю", "я менше люблю". Згадає у людині почуття любові – і гасне істина. Тому "говорити лише правду на землі – значить постійно і посправжньому любити" [12, с. 66].

4) Мудрість

Окрім вищезазначених атрибутів, на думку Агафона, Ерот володіє надзвичайною мудрістю. На його думку, мудрість Ерота полягає в тому, що він володіє розумовою діяльністю [196e], покровитель поетів [197a], вправний у ремеслах та майстер у різноманітних мистецтвах, лікуванні та пророцтвах [197b]. На думку цього промовця бенкету, саме завдяки почуттю любові взагалі з'явилися усілякі мистецтва та професії.

Це суголосне з виразом М. Шелера у його праці "Ordo amoris", що перед тим як стати істотою пізнавальною (*ens cogito*) чи вольовою істотою (*ens volens*), треба стати істотою люблячою (*ens amans*) [18, с. 80]. У людини, яка любить пізнавальна діяльність має особливий (специфічний) характер. Це пізнання особистість спрямовує не стільки, щоб потім вихвалитися своїми здобутками, скільки задля того, аби по-справжньому (зрозуміти глибинну сутність того, що нею пізнається).

Все у світі краще пізнається любов'ю, адже "одного погляду на природу вистачить, щоб переконатися в безмежно широкому значенні і впливу цієї любові. Лише для неї і завдяки їй ростуть у полі лілії, пахнуть троянди, а у лісі співають дрозди та солов'ї, одягаються в барвисту одіж і приймають розкішний вигляд рослини та тваринний світ. Лише для неї і завдяки їй чоловіки і жінки прагнуть до фізичної та розумової досконалості. Якщо б перестала ця любов існувати, все було подібним до пустелі. Мистецтво, наука, суспільне життя і навіть значна частина релігії не могли би існувати без неї" [14, с. 78].

Мудрість Ерота полягає в тому, що завдяки почуттю любові ми можемо пізнавати не лише видиму реальність, але й духовну: "Реальність буття духовного світу, на відміну від матеріального, ґрунтується не на даних зовнішніх почуттів (відомо п'ять зовнішніх почуттів), а на особливого роду чуттєвості, яка здавна дістала узагальнену назву – любов" [19, с. 146]. Любов, підсумовує український дослідник В. Даренський, "як первісне і найвище з духовних почуттів відіграє, таким чином, подвійну роль: з одного боку, це "орган" духовного пізнання трансцендентного світу ідеальних параметрів людського буття, а з іншого – це "орган" їх безпосереднього "очуттєвлення" і опредметнення у "поцейбічному", повсякденному людському житті" [5, с. 146].

Тому, як ми бачимо, справді можна говорити в контексті промови Агафона про зміст любові як інтенції пізнання, проникнення в сутність існуючого інакшого, у відчутті цінності, завдяки якій особистість поєднуються з духовним простором свободи і стає для себе суцєю [6, с. 138].

5) Страх і Ерот

Агафон також у промові висвітлює чотири унікальні грані діалогу любові та страху. До речі, британський дослідник платонівської концепції любові А.Д. Наугль зауважує, що слова "гімну Еросу", які Платон вклав у вуста Агафона [Symr.197 с-е] досить є схожі з "Гімном Любові", який вміщений в 1-ому посланні апостола Павла до коринфян (1 Кор. 13) [21]. Отже, любов, на думку Агафона, стосовно страху є:

- 1) наставниця;
- 2) помічниця;
- 3) рятівниця;
- 4) супутниця. [Див.: Symr. 197e]

Одразу ж здаються для нас досить дивними ці слова Агафона. Однак спробуємо розглянути ці грані єдності страху та любові більш детально.

Любов є наставницею та помічницею страху в тому сенсі, що вона робить страх менш тваринним і більш соціальним, більш таким, що має сенс та глибину. Любов здатна преображати все з чим має діалог, у тому числі і зі страхом. Вона є наставницею страху, оскільки саме любов "знає" все найбільше та глибиною. Саме вона дає розуміти, що є справді страшним, а що не заслуговує на це почуття. Адже лише даний екзистенціаль людського існування неможливо не розглядати без такої її атрибуту як знання.

З приводу цього слушно зауважує Е. Фромм: "Поважати людину неможливо, не знаючи її; піклування та відповідальність були б сліпі, якщо б вони не скеровувалися знанням. А знання було б беззмістовним, якщо воно не обумовлювалось зацікавленістю та піклуванням. Існують багато рівнів знання, проте те знання, яке є однією із сторін любові, ніколи не залишається поверхневим, воно завжди проникає в сутність" того чи іншого явища, в т.ч. і страху [17, с. 125].

Любов є і рятівницею від страху, адже як зазначається в Новому Заповіті: "У любові немає страху, але досконала любов проганяє страх геть, бо страх має муку. Хто ж боїться недосконалих в любові" (1 Ін. 4:18). Григорій Богослов повчає також, що "любов вище страху" [PG 35, 1088B-C], бо якщо ми любимо ми не лише повинні не боятися за ближнього, але й взагалі існувати поза цим екзистенціалом. А тому, якщо людина огорнена любов'ю, то вона знає, що вона має в собі незвичний скарб, відчуває, як від близькості до цього скарбу душа її наповнюється глибокою і таємничою радістю, немов би блаженним світом.

Стосовно того в якому сенсі любов є супутницею, учень Платона – Аристотель більш глибиною зможе пролити світло на це питання. Стагірит ніби продовжує роздуми свого вчителя. У своїй теорії пристрастей (емоцій), яка відображена в "Нікомаховій етиці", ми зустрічаємо наступну думку античного мислителя: "Пристрастями, або переживаннями я називаю потяг, гнів, страх, сміливість, злість, радість, любов, ненависть, нудьгу, заздрість, жалість – тобто взагалі все те, чому є супутники радість чи задоволення" [Eth. Nic. 1105b 22-23]. Відповідно, як ми бачимо спільне між страхом та любов'ю – це те, що вони є людськими пристрастями [20]. Якщо це пристрасті, то, на думку давньогрецького філософа, вони володіють такими рисами:

I. Страх супроводжується стражданнями, а любов, в першу чергу, задоволенням, а потім і стражданнями.

II. Вони не є ані чеснотами, ані вадами, оскільки ми нікого не хвалимо і нікого не зневажаємо, хто чогось боїться або когось любить;

III. Крім того, як і любимо, так і боїмося – без наміру, "випадково".

IV. Як любов, так і страх – є рухи душі [Див.: Eth. Nic. 1105b 30 – 1106a 5].

Ця близькість феноменів не є дивною. Адже для стародавніх греків, любов – це суміш меду та отрути, тому й трагедії писались з великим острахом про неї. Вже в епоху античності, добре усвідомлювалося, що з появою любові різко постають не лише радощі життя, але й також ще більше – її труднощі, її біль, тривога. Любов дає людині досягнути глибини як позитивних так і негативних екзистенціалів, зокрема і страху.

Таким чином, проаналізувавши атрибутику любові у промові Агафона, можемо зробити наступні висновки:

I. На думку даного промовця, любов володіє справедливостю, вона не може бути протиправною та йти проти закону і творити безлад;

II. Любов, згідно погляду даного учасника платонівського діалогу, неминучу супроводжує страждання і ніжність; любов володіє потужним гносеологічним потенціалом, що допомагає людині значно краще пізнавати світ, оточуючих та саму себе.

III. Агафон амбівалентно дивиться на онтологічний взаємозв'язок любові та страху: він свідчить як про близьку спорідненість цих феноменів, так і про пряму суперечливість їх.

Список використаних джерел

1. Барт Р. Фрагменти мови закоханого / Ролан Барт / Пер. з франц. – Львів: Незалежний культурологічний журнал "I", 2006. – 284 с.
2. Бубер М. Я и Ты / М. Бубер / Два образа веры. – М.: Республика, 1992. – С.16-92.
3. Гегель Г.В.Ф. Любовь / Г.В. Ф. Гегель. Эстетика. В 4 тт. Т.2. – М.: Издательство "Искусство", 1969. – С. 274 – 281.
4. Грюн А. Жити в домі любови / А. Грюн; [пер. з нім. О. Конкевича]. – Львів: Свічадо, 2005 – 120 с.
5. Даренский В. Ю. Віра, надія, любов як екзистенціальні діалогічного світовідношення / В. Ю. Даренський // Науковий часопис Національного Педагогічного Університету імені М.П. Драгоманова. Серія 7: Релігієзнавство. Культурологія. Філософія. – К.:НПУ імені М.П. Драгоманова, 2005. .Вип. 7(20). – С. 142 – 151.
6. Жмир В. Возлюби? / В.Жмир // Філософська думка – 2006 – № 12 – С. 125 – 135.
7. Иванченко Г.И. Космос любви: по ту сторону покоя и воли / Г.И. Иванченко. – М.: Логос, 2009. – 182 с.
8. Левинас Э. Тотальность и бесконечное / Э. Левинас. Уподобань. Тотальность и Бесконечное. – М., СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 66 – 291.
9. Левинас Э. Философия, справедливость и любовь / Э. Левинас. Уподобань. Тотальность и Бесконечное. – М., СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 356 – 367.
10. Мадинье Г. Любовь и разум / Г. Мадинье. Сознание и любовь: очерк понятия Мы. – М.: ИНИОН, 1994. – 172 с.
11. Нарский И.С. Тема любви в философской культуре Нового времени / И. С. Нарский / Философия любви. – Под общ. ред. Д.П. Горского; Сост. А.А. Ивин. – М.: Политиздат, 1990. – Т. 1. – С.110 – 148.
12. Розанов В. В. Уединенное / В. Розанов. Уединенное. – М.: Политиздат, 1993 – С.12 – 85.
13. Ружмон Дені де. Любов і західна культура / Дені де Ружмон. – Львів: Літопис, 200. – 304 с.
14. Троицкий С. Христианская философия брака / Христианская философия брака / С. Троицкий. – Париж: YMKA-Press 1935. – 224 с.
15. Унамуно М. де. Любовь, боль, сострадание и личность / М. де Унамуно // Трактаты о любви : сб. текстов. – М. : ИФ РАН, 1994. – С.129 – 146.
16. Франк С. Л. С нами Бог / С. Л. Франк // Трактаты о любви. – М. : ИФ РАН, 1994. – С. 101 – 128.
17. Фромм Э. Искусство любить / Эрих Фромм. Душа человека. – М.: Республика, 1992. – С. 109 – 178.
18. Шелер М. Ordo amoris / М. Шелер // Трактаты о любви: Сб. текстов. – М.: ИФ РАН, 1994. – С. 77 – 100.
19. Шинкарук В. Віра, надія і любов / В. Шинкарук // Віче – 1992 – №4 – С.140-150.
20. Introduction: The Passions and Philosophy / Электронный ресурс / Режим доступа: <http://fds.oup.com/www.oup.com/pdf/13/9780198250135.pdf>
21. Naugle D. The Platonic Concept of Love: The Symposium / David Naugle.

Надійшла до редколегії 10.05.17

В.Э. Туренко

РЕЧЬ АГАФОН В "ПИРЕ" ПЛАТОНА: ОСОБЕННОСТИ ТОЛКОВАНИЯ АТРИБУТИКИ ЛЮБВИ

В статье осуществляется комплексное и целостное рассмотрение основных аспектов понимания природы любви в речи одного из спикеров платоновского "Пира" – Агафона. Доказывается, что, по мнению данного оратора, любовь обладает справедливостью, она не может быть противоправной и идти против закона и творить беспорядок. Также отмечается, что Агафон амбивалентно смотрит на онтологическую взаимосвязь любви и страха: он свидетельствует как о близком родстве этих феноменов, так и о прямой противоречии между ними. Освещается, что любовь, согласно точки зрения данного участника платоновского диалога, неизбежно сопровождается страданиями и нежностью. Выясняется, что любовь обладает мощным гносеологическим потенциалом, что помогает человеку значительно лучше познавать мир, окружающих и самого себя.

Ключевые слова: Агафон, любовь, "Пир", Эрот, Платон, человеческая жизнь.

V. Turenko

SPEECH OF AGATHON IN THE "SYMPOSIUM" OF PLATO:
FEATURES OF INTERPRETATION OF ATTRIBUTES OF LOVE

The article made a comprehensive and holistic consideration of the main aspects of the understanding of the nature of love in the speech of one of the speakers of Plato's "Symposium" – Agathon.

It is proved that, in the opinion of the speaker, has a love of justice, it may not be illegal, and to go against the law and create a mess. Ontologically love is always valid, because it never does what he has against his nature. It never becomes hatred, envy does not become, unmerciful, impatient, jealousy. Love exists and has always according to what it is. Another thing is that people are used to it as a passion to see only the joy, pleasure and enjoyment. But love – not only is it in itself absorbs and "promises" to those who love.

It is also noted that Agathon ambivalent looks at the ontological relationship of love and fear: it reflects both the close relationship of these phenomena, as well as a direct conflict between them. Lights, love, according to the viewpoint of the party Platonic dialogue, inevitably accompanied by pain and tenderness.

Suffering, according to Agathon, is integral components of the discourse of love; They are "markers" of its existence. Ontologically, love cannot exist without them, yet it was she who gives the most to understand the meaning of their existence in the world and the lives of everyone. Anthropological context of love pain and suffering is the subject of love discourse feels pain and suffering for / from the subject of love. Moreover, if the pain is on the subject of love has both positive and negative, the co-suffering for others is only a positive thing for the one who loves.

Understanding the tenderness as an attribute of love, it says that the latter are by nature random. Tenderness in this case means a coincidence, inexorability of its origin (its discourse, rhetoric). It comes easily, quietly, without pressure; a person realizes that he loves even then, when it is fully in the power of love. Also in the context of tenderness as the attribute of love is analyzed that a flexible form is there to understand its diversity. Due to the fact that love is an attribute of tenderness, the first is "flexible" ontologically, which means that there is an infinite diversity of love stories in the world. It also analyzes what love having tenderness – comes to the those callous, mercenary, cruel. She is having a fundamental attribute such as tenderness, similar to those of kindness, mercy, humanity. Love "does not enter into the house" to the strict and harsh people, not because he did not want, but because often, people who have such a character, are skeptical or cynical love. The conclusion is this: who is gentle, attentive caring – that is doomed to love and be loved.

It turns out that love has a powerful epistemological potential, that helps a person is much better to know the world, others and yourself. Accordingly, he considers ontologically love not only as a sensual and passionate desire to connect with the other, but as the essential knowledge, clever and wise power, which is capable of in a special way to understand. In love man knows, understands everything that surrounds it rather than with a mercenary, selfish motivations, how much is something eternal and unique, which causes a person to the care and responsibility. The rationality and wisdom of love, which marks Agathon, from all other existentials this phenomenon raises to a higher level, what really makes it fundamental in the structure of human existence.

Keywords: Agathon, love, "Symposium", Eros, Plato, human life.

ПОЛІТОЛОГІЯ

УДК 340.114.5 (574)

Г.Р. Абсаттаров, канд. полит. наук

ПРАВОВОЕ СОЗНАНИЕ – СТЕРЖЕНЬ ПРАВОВОЙ КУЛЬТУРЫ НАРОДА

В статье на конкретных материалах Казахстана рассматриваются политологические аспекты правового сознания как стержень правовой культуры народа, которые еще неизучены в социально-политической литературе. Вместе с тем в статье уделено внимание и дискуссионным вопросам.

Ключевые слова: право, политика, государство, закон, правопорядок, личность, народ, права, свобода, правонарушение, справедливость, равнoprавие, правовое сознание, правовая культура.

Как показывает научный анализ социально-политической литературы, правовое сознание как стержень правовой культуры народа еще не были предметом самостоятельного исследования в политической науке. Поэтому, на материалах Казахстана политологическое исследование вопроса правового сознания как стержень правовой культуры народа имеет большое не только, теоретическое но и практическое значение.

Демократическое, правовое, социальное государство в Казахстане предполагает высокую сознательность народа. В казахстанском обществе получают разностороннее развитие все черты и стороны культуры правового сознания граждан: обогащается его природа; укрепляется социальная база; его структурные элементы все более наполняются новым, нравственно-политическим содержанием; возрастает значение правового сознания, как всей политическо-правовой идеологии в жизни общества.

Казахстанское государство и общественные организации уделяют большое внимание дальнейшему укреплению законности и правопорядка, улучшению правовой работы в стране. Одно из главных средств укрепления законности мы видим в формировании у каждого казахстанского человека высокоразвитого правового сознания и чувства гражданского долга, в улучшении всей системы правовой культуры населения.

При этом следует подчеркнуть, что правовое сознание как стержень правовой культуры населения Казахстана опирается на прочный фундамент научно-мировоззрения [1, с. 132-133]. Поэтому только на прочном фундаменте научно-мировоззрения может сформироваться совокупность устойчивых социально-политических, правовых качеств, характеризующих правовое сознание казахстанского населения в системе правовой культуры.

В связи с этим следует отметить, что характеризующие правовое сознание реалистическое мировосприятие – это целостное мировосприятие казахстанского "человека, постигающего, осмысливающего, переживающего мир во всей его глубине, противоречивости, многомерности ..." [3, с. 117-118].

Правовое сознание как основа правовой культуре в казахстанском обществе характеризуется и тем социально-политическим единством, которое присуще всему общественному сознанию народу Казахстана в целом. При демократизме политическо-правовая идеология Казахстана постепенно становится достоянием всего народа, основой культуры правового сознания всех социальных групп и слоев казахстанского общества.

В казахстанском обществе государство и общественные организации ведут решительную борьбу с любыми нарушениями правопорядка и законности, и прежде всего с преступностью. В результате этого в нашей стране ликвидирована профессиональная преступность, неуклонно снижается кривая наиболее опасных

преступлений. Однако не все граждане понимают правильно то, что линия нашего государства направлена не только на искоренение преступности (в этом солидарны самые широкие круги казахстанских людей), но и иных нарушений правопорядка. Укрепление законности в казахстанском обществе предполагает решительную борьбу за повышение организованности и ответственности каждого члена нашего общества на всех уровнях: от рядовых граждан до руководителей; во всех сферах жизни: в области управления, хозяйственной деятельности, в сфере социально-культурного обслуживания населения, в сфере общественного порядка и казахстанского быта. При этом следует сказать, что преступность, любые формы антиобщественного поведения – это социальное, политическое зло, бороться с ним следует повседневно, бороться твердо и решительно.

Вместе с тем наряду с усилением борьбы с некоторыми злостными правонарушениями главная забота проявляется у нас о профилактике правонарушений, о воспитании казахстанских людей в духе уважения к законам и правилам казахстанского общежития.

Укрепление правового сознания казахстанского населения в пространстве правовой культуры способствует разными путями искоренению антиобщественных правовых взглядов. В борьбе с ними и состоит одна из основных задач правовой политики и правовой культуры населения в казахстанском обществе.

Выполнение задач искоренения антиобщественных явлений наряду с всемерным повышением уровня правового сознания и правовой культуры населения приведет постепенно к такому положению, когда правопорядок будет соблюдаться каждым членом казахстанского общества добровольно, по внутреннему убеждению. Это явится важным условием перехода к гражданскому обществу, предполагающему значительный рост саморегуляция поведения казахстанцев в обществе.

В казахстанском правовом сознании воплощены и политические идеи народа. Само казахстанское право является особой специфической государственной формой проведения политики Республики Казахстан, отвечающей коренным интересам многонационального, многоконфессионального казахстанского народа. Не отрыв права от политики, не противопоставление абстрактных "юридических" норм политическим требованиям, а наоборот, воплощение в жизнь единства политических и правовых положений программы казахстанского государства и общественных организаций – вот то главное, что свойственно казахстанскому правовому сознанию в контексте правовой культуры и казахстанскому праву вообще.

В связи с этим надо сказать, что казахстанское право создается для казахстанского человека и защищает его "человеческие интересы. Человек защищается от посягательства на личную неприкосновенность, свободу, честь и достоинство человека, неприкосновенность

личной жизни, неприкосновенность имущества. Эти положения были возведены в закон жизни, обязательные для соблюдения всеми членами общества. Для обеспечения строгого соблюдения данного принципа были актуализированы воспитание, формирование правового сознания" [7, с. 135].

Правовое регулирование в Казахстане способствует развитию сознательности населения. Здесь важно отметить, что сознательность включает в себя осознание необходимости соблюдать те обязательные нормы поведения, которые установлены казахстанским государством и в случае надобности охраняется от нарушений аппаратом государственного принуждения. А эти нормы есть нормы казахстанского права. Сознание необходимости казахстанского права, закрепляющего социально – политические принципы жизнедеятельности общества; понимание его основных требований, взгляды на дальнейшее развитие его норм и институтов; оценка действия граждан и организаций как правомерных (законных) или неправомерных (незаконных) в сопоставлении с требованиями казахстанского права – все это и есть правовое сознание казахстанских людей в системе правовой культуре. Казахстанское право и правовое сознание необходимы при демократическом обществе не только в сфере политики, но и в экономической, социально-культурной сферах, поскольку и здесь принципы и нормы истинной демократии, управление делами общества не обходятся без общеобязательных норм, без требований их соблюдения, без оценки поведения в сопоставлении с требованиями права, с предоставленными законом возможностями выбора такого поведения, т.е. правами и обязанностями. [2, с. 171-192].

Характеризуя содержание правового сознания как фундамент правовой культуры в казахстанском обществе, следует кратко рассмотреть его принципы, а также обогащение и развитие этих принципов в условиях демократического, гражданского общества.

Прежде всего, следует отметить, что без знания принципов правового сознания в казахстанском обществе было бы весьма сложным понимание и применение законов страны. Как правило, "многообразии правовых норм порождает многообразие принципов" [8, с. 139].

Так, правовому сознанию казахстанского народа присущ не просто принцип законности, а идея использования законности в интересах народа, строительства демократического, гражданского общества, не просто равноправие граждан, а равенство прав и обязанностей казахстанских людей при гарантированности их фактического использования для всех граждан и т.п. Иначе говоря, юридически-политическую форму, в которой выступает тот или иной правовой, политический принцип, необходимо дополнять характеристикой содержания, отражающего закономерности демократически-политического строя, политические, экономические и социально-культурные основы организации его жизнедеятельности.

Следует сказать, что политическо-правовые принципы в Казахстане едины для всех элементов правового регулирования, правового сознания, правовой культуры, нормы права, законности, правоотношений [5] и т.п. В области правового сознания на перекрестке правовой культуры они выступают в виде основополагающих идей правового регулирования социально-политических отношений; в сфере права – в виде ведущих норм, закрепивших эти идеи; в сфере правоотношений и законности – в виде определенной направленности правового поведения, устоев правового положения субъектов, взаимозависимости их прав и обязанностей.

Надо отметить, что широкое участие казахстанцев в управлении, в выработке основ новой жизни должно

сочетаться с прочной трудовой дисциплиной, строгим соблюдением законов и иных распоряжений казахстанской власти всеми без исключения гражданами и должностными лицами.

Эти идеи прочно вошли в правовое сознание, правовую культуру населения Казахстана, они были воплощены в Конституции Республики [4, с. 4-15] и в ряде других законов еще в переходный к демократизму период. Наше государство строит свою работу по совершенствованию законодательства, исходя из принципа расширения и обогащения прав граждан.

После независимости и суверенитета Республики Казахстан одним из важнейших принципов правового сознания в системе правовой культуры стало требование полного равноправия всех граждан независимо от социального положения, пола, национальности, вероисповедания или расовой принадлежности и иных социальных признаков.

Социально-политическое и научное понимание равенства лежит и в основе возможности закрепления тех различий прав и обязанностей, отдельных льгот, устанавливаемых не по социальному, а по естественным признакам (для лиц разного возраста, для женщин). Подобные льготы не нарушают равноправия в его подлинно научном понимании, так как не противоречат социальному, политическому равенству, а направлены на его упрочнение.

Правовое сознание как основа правовой культуры формирует и укрепляет в гражданине Республики Казахстан ответственность, справедливость, дисциплинированность, уверенность в себе, связанную с умением ориентироваться в реальном мире, в хитросплетениях общественно-политических отношений и выбирать правомерный способ действий. [9, с. 59-71].

Таким образом, что правовое сознание в контексте правовой культуры в казахстанском обществе – это не только уровень развития нормативных индивидуальных юридических актов Казахстана, это еще уровень развития всей правовой деятельности, уровень развития всего права, это право-психологический, социально-политический климат, правовые, нравственно-политические ценности, идеалы, традиции и обыкновения и главное, это реальное правовое положение личности в государственно – организованном обществе, уровень ее прав и свободы поведения, гарантированных государством. При этом принципы правового сознания в казахстанском обществе – это стержень правовой культуры народа Казахстана, которые представляют собой сложные и неизученные вопросы политологического исследования.

Следует заметить, что принципы правового сознания в системе правовой культуры в казахстанском обществе отражают в своих содержаниях реально существующие юридические, нравственно-политические правила и нормы, регулирующие поведения казахстанцев. Это, свою очередь будут влиять на культуру правового сознания народа.

Культура правового сознания в казахстанском обществе характеризуется требованиями последовательного закрепления ее в праве и проведения в жизнь в процессе его применения начал подлинного гуманизма и социально-политической справедливости. Эти общие социальные начала развития казахстанского общества находят свое прямое выражение в разнообразных институтах и нормах казахстанского права, воплощающих названный принцип культуры правового сознания в Казахстане.

В правовой сфере Казахстана гуманизм и социально-политическая справедливость, несомненно, получают специфические формы. Однако вряд ли можно

считать особым принципом казахстанской культуры правового сознания требование ответственности за вину, не упоминая при этом о многих других важных институтах казахстанского права, охраняющих справедливость, гуманный подход к ответственности личности и защите ее прав (например, о воспитательных целях наказания, о всей системе процессуальных гарантий интересов личности в судебном процессе, об институтах казахстанского семейного и гражданского права, направленных на охрану интересов детей, и о многом другом). Социально-политическая справедливость, не отделяемая от гуманизма, получает свое выражение и в требованиях казахстанского права и правового сознания о четком проведении в жизнь оплаты по труду, об охране труда в самом широком смысле этого слова, о нормах социального обеспечения и здравоохранения и т.д.

Политологический анализ показывает, что социально-политическая справедливость – это оценочное понятие морально-правового и политического сознания, одной из основных функций которой является распределение социальной среде Казахстана между индивидами благ, обязанностей и мер ответственности. Содержанием социально-политической справедливости в казахстанском обществе являются представления о должном, обусловленные исторически сформированным общественным признанием неотъемлемых прав казахстанца, человека. Требования социально-политической справедливости в Казахстане заключается в соответствии между реальной значимостью различных индивидов или социальных групп и их социальным, политическим положением, между их правами и обязанностями, между деянием и воздаянием, трудом и вознаграждением, преступлением и наказанием и т.д. Социально-политическая справедливость обладает своими содержательными особенностями, которые заключаются в том, что она охватывает практически все отношения, возникающие в казахстанском обществе и государстве, ее основные функции сводятся к анализу и поиску различных несоответствий.

Социально-политическая ценность справедливости в Казахстане выражается в том, что она является неотъемлемым спутником всех отношений, в которых участвуют казахстанцы. Основной функций казахстанского права является регулирование общественно-политических отношений. Следовательно, справедливость, право и правовое сознание в Казахстане – взаимобусловленные элементы социально-правового механизма-регулятора, основными целями реализации которого являются защита и сохранение казахстанского общества и государства.

В настоящее время формирование культуры правового сознания в Казахстане считается официальной целью проводимых в стране реформ. В правовом, гражданском обществе Казахстана заложены новые формы взаимоотношений индивида и государства, которые, с одной стороны, предполагают тесное взаимодействие друг с другом, с другой – разграничение сфер деятельности, выражающееся формулой: авторитет власти – суверенитет личности.

Правовое сознание как фундамент правовой культуры народа Казахстана – это явление идеальное, непосредственно ненаблюдаемое, представляющее собой сферу и область национального и общекзахстанского сознания, отражающую правовую действительность в форме юридических знаний и оценочных отношений к праву и практике его реализации, социально-правовых установок и ценностных ориентаций, регулирующих поведение казахстанцев в юридически, нравственно-политически значимых ситуациях. При

этом "следует признать несовершенство некоторых правовых норм и законов" [6, с. 226] в нашей стране.

В связи с этим следует отметить, что правовое сознание граждан занимает важное место в идейно-политической деятельности государства и общественных организаций по совершенствованию правовой культуры казахстанского общества. Оно активно способствует утверждению высоких морально-политических качеств казахстанских людей, повышению уровня их организованности и дисциплины, укреплению чувства гражданского долга, уважения к законам и правилам казахстанского общества.

В утверждении нравственности, политического сознания, в дальнейшем укреплении правопорядка, повышении требований законности во всех сферах жизнедеятельности казахстанского общества, народ видит важное средство прогрессивного развития по пути к правому, гражданскому обществу. Важным условием решения этой задачи является высокая сознательность казахстанских людей, их активное участие в борьбе с правонарушениями, с разнообразными рецидивами и т.д.

Сегодня мероприятия по формированию и развитию правового сознания и повышению правовой культуры населения Казахстана стали предметом большого внимания государственных органов и общественных организаций. Правовая пропаганда стала одним из важных направлений деятельности Министерства юстиции и его местных органов. В прокуратуре, органах внутренних дел также созданы специальные группы, организующие правовую пропаганду. Действуют координационно-методические советы по правовой пропаганде в центре и на местах.

Одним из важных участков развития и совершенствования правового сознания – правовой культуры казахстанского населения является расширение и улучшение правового, политического просвещения работников государственных органов, общественных организаций и хозяйственного актива. В связи с этим, следует сказать, что для укрепления правопорядка, особое значение приобретает организация изучения казахстанского права в системе политического просвещения, охватывающей ныне около одного миллиона человек. Среди обучающихся в системе политического просвещения немало руководящих работников, по существу весь казахстанский актив. Этот актив в современных условиях не может успешно осуществлять управленческие, политические, идейно-воспитательные и организаторские функции без определенного минимума политических, правовых знаний, поэтому необходимо ввести в программу обучения специального предмета – "Основы казахстанского законодательства", который будет иметь неограниченное значение для формирования и развития правового сознания народа Казахстана в системе правовой культуры.

Вместе с тем еще не реализованы в достаточной мере изучения казахстанского права в других формах просвещения, обучения, например, в городских и районных обучениях актива, в семинарах и курсах сети экономического обучения населения.

Насколько необходимы правовые, политические знания для государственных и негосударственных работников, общественного актива Казахстана, свидетельствуют некоторые результаты проведенных нами социологических исследований, в ходе которых 85% руководителей промышленных предприятий г. Кызылорда и производственных, социально-культурных организаций поселка Джусалы заявили, что они принимают непосредственное участие в решении правовых вопросов, а 95% опрошенных депутатов Маслихата признали необходимыми правовые знания для своей деятельности.

Все это говорит о необходимости разработки всесторонних рекомендаций по преподаванию основ казахстанского права во всей системе политического просвещения, экономического и других видов обучения, с тем чтобы казахстанский актив постоянно получал правовую, политическую подготовку на всех уровнях – от руководителя до рабочего. Это позволит расширить и углубить идейное влияние казахстанской политики на формирование, укрепление и развитие правового сознания, правовой культуры населения.

По данным нашего исследования правовой политики и правовой культуры в Кызылординской области Казахстана, проведенного в 2015 году, почти во всех газетах области преобладали небольшие заметки и статьи на правовые темы, не имеющие развернутой идейно-теоретической аргументации. От 65 до 85% правовой информации в газетах области посвящено описанию фактических ситуаций. Очевидно, что при этом на долю собственно идейно-политическо-воспитательного элемента пропаганды остается слишком мало. Особенно это касается районных газет, где недостаточен корреспондентский актив из числа юристов.

Недостатком правовой пропаганды Кызылординской области является и некоторая однобокость ее тематики. Подавляющее большинство выступлений печати и лекций все еще посвящено четырем-пятым темам уголовного права и охраны общественного порядка (алкоголизм и преступность, борьба с коррупцией, с правонарушениями несовершеннолетних, роль общественности в охране правопорядка).

Так, по данным нашего исследования, в Кызылординской области до 80% выступлений в печати отводится борьбе с преступностью и охране общественного порядка. Конечно, данная тематика продолжает быть актуальной. Однако диспропорция в тематике пропагандистских выступлений приводит к чрезвычайному обеднению других участков правовой пропаганды, слабо ориентирует трудящихся на восторженное усвоение их прав и обязанностей.

Аналогичные результаты дает изучение материалов печати и в других областях Казахстана. И повинны в этом не только работники казахстанской печати, зачастую сами юристы, политологи, не ищут широких деловых контактов с печатью. А именно такие контакты (выражающиеся в форме создания общественных редакций, методических советов при редакциях и т.п.) обеспечивают в немалой степени успех пропаганды права, государственной и правовой политики.

Свое завершение система формирования и развития правового сознания населения Казахстана должна найти в целенаправленной работе производственных коллективов, где формируются новые качества казахстанских людей. Именно здесь, в комплексе политико-правовых, воспитательных мероприятий, должна проявиться роль общественных организаций в выполнении указаний Президента Республики Казахстан и постановлений правительства об усилении развития правового сознания населения. При этом роль трудового коллектива следует видеть не в том, чтобы политико-правовоспитательная работа его общественных организаций, администрации подменяла собой правовую пропаганду юридических учреждений. Важно, чтобы было налажено деловое взаимодействие между этими звеньями системы правового сознания, с тем чтобы

повысить внимание администрации и общественности коллектива к эффективной работе по профилактике правонарушений, укреплению трудовой дисциплины.

Как показывает практика Казахстана, общественные организации многих трудовых коллективов стали уделять больше внимания политико-право-воспитательной работе с правонарушителями, особенно из числа молодежи, расширению правовой, политической пропаганды, вовлечению общественности в борьбу с правонарушителями, коррупцией и т.д.

Хорошим примером может служить в этом отношении работа в Актыубинской области государственных и общественных организаций, сумевших поставить задачу формирования и развития правового сознания и укрепления законности в центр внимания государственных органов и общественных организаций, коллективов предприятий, сел. Здесь этот важный вопрос подвергался глубокому, деловому обсуждению на сессии областного маслихата, собраниях государственных и общественных организаций. В результате были разработаны планы мероприятий по профилактике правонарушений, в выполнении которых наряду с государственными органами охраны правопорядка активно участвовали все силы общественности: печать, радио, телевидение и т.п. В результате борьба с коррупцией, правонарушениями приняла активный, наступательный, всесторонний характер на многих предприятиях и в целых населенных пунктах укрепилась трудовая дисциплина, общественный порядок.

В заключение, можно сделать вывод, что правовое сознание как стержень правовой культуры народа Казахстана – это сфера общественного, группового или индивидуального сознания казахстанцев и взглядов на действующее право, на существующие правовые, нравственно-политические нормы, отражающих отношение казахстанцев к действующей или желаемой правовой действительности и правовой культуры в политическом пространстве. На сегодняшний день важно, чтобы решение назревших политологических проблем правового сознания как основа правовой культуры народа Казахстана в целом способствовало объединению и сплочению многонационального, многоконфессионального населения страны в дружную семью, в демократическое и правовое, сильное и стабильное общество.

Список использованных источников

1. Абсаттаров Г.Р. Научное мировоззрение и правовое сознание: теоретико-политологический анализ // Вестник КазНПУ. Серия социологические и политические науки. - 2016. - № 1. - С. 132-135
2. Алияров Е.К., Аюпова З.К. Совершенствование правовой системы Республики Казахстан и вклад академика С.С.Сартаева в становление правового государства. - Алматы: Экономика, 2016. - 264 с.
3. Взаимодействие правового сознания с моралью и нравственностью в обществе переходного периода. - Алматы: Жеті жарғы, 1995. - 240 с.
4. Конституция Республики Казахстан. - Астана: Елорда, 2008. - 56 с.
5. Концепция правовой политики Республики Казахстан с 2010 до 2020 года // Казахстанская правда. - 2009, 27 августа.
6. Сейсен Н.Б. Толерантность в Казахстане: политический аспект // Проблемы современной науки и образования. - 2016, №3 (45). - С. 224-227.
7. Смагулова А.С. Казахское обычное право: принципы и их роли в регулировании отношений в обществе // Проблемы современной науки и образования. - 2016, №3 (45). - С. 137-141.
8. Смагулова А.С. Казахское обычное право: вопросы защиты чести и достоинства // Проблемы современной науки и образования. - 2016, №3 (45). - С.133-136.
9. Politische, Soziologische und rechtliche Probleme der Gesellschaftsentwicklung Kasachstans. - Berlin: Verlag Dr. Koster, 2013. - 246 s.

Надійшла до редколегії 12.05.17

Г.Р. Абсаттаров

ПРАВОВА СВІДОМІСТЬ – ОСНОВА ПРАВОВОЇ КУЛЬТУРИ НАРОДУ

В статті на конкретних матеріалах Казахстану розглядаються політологічні аспекти правової свідомості як основи правової культури народу, які ще не вивчені в соціально-політичній літературі. Разом з тим в статті приділено увагу і дискусійним питанням.

Ключові слова: право, політика, держава, закон, правопорядок, особистість, народ, права, свобода, правопорушення, справедливість, рівноправність, правова свідомість, правова культура.

G.Absattarov

THE LEGAL CONSCIOUSNESS – THE CORE OF LEGAL CULTURE

The article on the specific materials of Kazakhstan discusses politological aspects of legal consciousness as a kernel of legal culture of people that have not been studied in the socio-political literature. However, it gives a considerable attention to discussion questions.

Keywords: law, politics, state, order, personality, people, rights, freedom, offense, justice, equality, legal consciousness, legal culture.

УДК 323.1

Р.Б. Абсаттаров, д-р филос. наук, профессор

ЭТНОПОЛИТИЧЕСКАЯ ОБЩНОСТЬ НАРОДОВ: СУЩНОСТЬ И ОПРЕДЕЛЕНИЕ

В статье на конкретных материалах Казахстана рассматриваются актуальные вопросы формирования этнополитической общности народов, которые в политической науке еще не изучены. В статье анализируются факторы, воздействующие на консолидации многонационального, многоконфессионального казахстанского народа как этнополитической общности народов. Вместе с тем, в статье уделено внимание и дискуссионным вопросам.

Ключевые слова: политика, государство, народ, нация, народность, национальная группа, этническая группа, этнополитическая общность, казахстанский народ, общеказахстанская гордость, казахстанский патриотизм.

В рамках развивающихся многонациональных государств складывались и складываются этнополитические общности народов. При формировании таких общностей наблюдается политическое, социально-экономическое и культурное сплочение народов, особенно в странах, освободившихся от колониальной и полуколониальной зависимости.

Следует сказать, что формирование этнополитических общностей общегосударственного масштаба идет во многих молодых многонациональных государствах Азии и Африки, в том числе Казахстане. Например, реальным стал, понятие "народ Казахстана" (или казахстанский народ). Эта проблема в социально-политической литературе еще не изучена. Поэтому на материалах Казахстана я попытаюсь раскрыть сущность этнополитической общности, которая состоит из разных народов, расовых и этноязыковых компонентов.

Этнополитическая общность народов Казахстана формируется в ходе исторического развития сложных национальных и миграционных процессов. При формировании этой общности наблюдается постепенное политическое, социально-экономическое и культурное объединение народов и вырастает осознание ими единства.

Этнополитическая структура Республики Казахстан включает в себя 140 нации, народностей, национальных и этнических групп. Наряду с названными общностями в нее входят и обусловленные их существованием межэтнические отношения: на личном уровне – между представителями различных национальностей внутри этнополитической общности; на межэтническом уровне – между нациями, народностями, национальными и этническими группами; на международном уровне – в отношениях между суверенными государствами.

Следует сказать, что среди государств мира – Республика Казахстан занимает видное место в укреплении мира и сотрудничества между народами, странами. Это солидное положение народа Казахстана в мировом содружестве государств и его геополитическое положение позволяют ему быть связующим звеном между Европой и Азией, Западом и Востоком.

Формирование казахстанского народа – это тенденция национального и общенационального прогресса. Она является результатом развития и взаимосближения национальностей, отражает процесс взаимодействия, усиления взаимозависимости народов и постепенного формирования общеказахстанских, общечеловеческих черт в жизни и выражает объективную потребность единения всех национальностей, основанную на общности коренных интересов и целей. При всей сложности и противоречивости консолидации народов Казахстана будущее за ней, так как именно в ней за-

ложены перспективы национального и общенационального прогресса, соответствующие вековым чаяниям многонационального народа. За годы "независимости" Казахстан продемонстрировал миру наличие своей действенной стратегии достижения межнационального согласия, основанной на принципе "единство в многообразии". При этом действия государства были нацелены не просто на возрождения культуры народов Казахстана, но и на ведение неустанного диалога, выстраивание добрых отношений между всеми этническими и конфессиональными группами страны" [2, с. 15]. Все это явилось важной предпосылкой того, что консолидация казахстанского народа становится одной из самых эффективных в плане обеспечения результативности взаимодействия людей разных национальностей. Разве не об этом красноречиво свидетельствует межэтническое и межконфессиональное согласие, которое царит в Республике Казахстан?

Важнейшей задачей сегодняшней жизни нашей страны является объединение народов в целях обновления, реформирования, модернизации общества, для совместной деятельности во имя становления и развития Казахстана как суверенного, правового, социально-демократического государства.

Национальная политика на современном этапе должна быть научно обоснована, а для этого необходимо основательно и всесторонне анализировать процессы интеграции как в нашей стране, так и в мире. Необходимо изучение реальных процессов межэтнических отношений в Казахстане, а также процессов формирования казахстанского народа как этнополитической общности народов.

Эффективность исследования процесса формирования многонационального казахстанского народа во многом зависит от правильного понимания сущности этого процесса. Казахстанский народ формируется в ходе исторического развития сложных национальных и миграционных процессов. При формировании этой общности наблюдается постепенное политическое, социально-экономическое и культурное объединение народов и вырастает осознание ими своего единства. При этом этнополитическая структура казахстанского народа – это совокупность и способ организации развития социально-этнических общностей в системе унитарного государства и отношений-дружественными нациями, народностями, национальными и этническими группами, образующими многонациональную систему.

Существенное значение в понятийном аппарате этносоциальной структуры казахстанского общества имеет такая категория, как "народ Казахстана". Термин

"народ Казахстана следует отличать от такого понятия, как историческая общность людей".

Хотя в последнее время термин "народ Казахстана как историческая общность людей" обретает право "гражданства", я не считаю его удачным. Подобное понимание сущности народа Казахстана имеет оттенок метафизичности, так как рассматривается как явление сформировавшееся – историческая общность людей. Здесь практически выпал из поля зрения принципиальный момент, а именно то, что это не историческая общность, а динамично развивающаяся гражданская и этнополитическая общность народов, на пути прогресса которой имеются проблемы, противоречия, трудности и т.д. По-моему мнению, дальнейшее использование абсолютизируемой интерпретации этого понятия может привести лишь к недоразумениям, аналогичным тем, которые были вызваны применением в философии терминов, заимствованных из физики микромира: "антиметрия", "аннигиляция материи", "создание материи".

На мой взгляд, народ Казахстана (казахстанский народ) надо рассматривать как этнополитическую общность, развивающуюся на основе достижений научной национальной политики и развития национально-этнических отношений. Несмотря на трагичную историю этнополитической общности казахстанцев, она выступает важнейшей социально-исторической и духовно-нравственной формой консолидации народов республики, обеспечивая преемственность и самобытность их жизнедеятельности [1, с. 102].

Формирование казахстанского народа как этнополитической общности все больше обогащается общечеловеческим содержанием. Причем в этнополитической общности народов Казахстана гармонически сочетаются, с одной стороны, общеказахстанские – по своей природе интернациональные и общечеловеческие черты, а с другой – национальные особенности народов. В отличие от социально – этнической общности казахстанский народ объединяет людей не по нациообразующим признакам, а на основе гражданской и этнополитической общности народов, их коренных интересов и целей, исторических судеб. Казахстанский народ и в структурном отношении отличается от социально – этнической общности людей. Объединяет классы и социальные группы, нации и народности, национальные и этнические группы, казахстанский народ выступает как этнополитическая и гражданская общность людей, которая представляет собой сплоченное общество.

Формирование и развитие этнополитической общности народов Казахстана является результатом коренных социально – экономических преобразований, последовательного проведения в жизнь принципов научной национальной политики. Кроме того, эта общность выступает как концентрированное выражение все более ширящегося процесса интернационализации национальной жизни народов.

Интернационализация национальной жизни и формирование казахстанского народа как этнополитической общности народов тесно связаны между собой. Эта связь проявляется двояко. С одной стороны, становление этнополитической общности народов Казахстана ускоряет интернационализацию их национальной жизни, а с другой – развитие интернационализации их национальной жизни порождает новые явления, процессы, а значит, и новые задачи, разрешение которых является движущей силой укрепления этнополитической общности народов Казахстана. Эти общественно-политические явления могли сложиться только на основе отношений дружбы, сотрудничества между народами, которые, в свою очередь, крепили и всесторонне

развились в прямой зависимости от углубления интернационализации их жизни и формирования гражданской, этнополитической общности народов Казахстана.

Научная государственная политика, осуществляемая в Казахстане, является значительным фактором укрепления этнополитической общности людей и важнейшим условием углубления интернационализации их жизни. Правильная национальная политика в правовом государстве является важнейшим регулятором, как процесса интернационализации национальной жизни, так и формирования и развития этнополитической общности народов.

Изучение реальной жизни показывает, что этнополитическая общность казахстанцев – это широкое понятие и сложное объединение, в основе которого лежат дружеские единение, интернационализация национальной жизни республики. В качестве главных, определяющих характеристик казахстанского народа как этнополитической общности народов можно выделить два аспекта. Во-первых, казахстанский народ можно характеризовать как этнополитическую форму общностей людей, которая отличается от исторических общностей людей. Во-вторых, в связи с тем, что казахстанский народ как этнополитическая общность формируется в условиях многонационального государства, его можно рассматривать как многонациональную общность. Она, на мой взгляд, характеризуется экономическим, социально-политическим, духовным объединением составляющих ее наций, народностей, национальных и этнических групп, возникновением и утверждением у них общеказахстанских, общечеловеческих, интернациональных черт. Казахстанский народ – этнополитическая общность народов нового типа, основанная на принципах подлинного патриотизма, дружбы народов в которых находит диалектическое сочетание общего и особенное. В состав казахстанского народа входит все население республики.

Изучение проблемы казахстанского народа как этнополитической общности предполагает уточнение некоторых исходных терминологических вопросов, сопоставление и размежевание понятий "казахстанский народ" и "казахстанское общество". В содержании этих понятий имеется много общего. Однако встречающееся в научной литературе употребление этих понятий в одном и том же смысле как однопорядковых или даже их отождествление мне кажется не совсем верным.

Понятия "казахстанский народ" и "казахстанское общество" хотя и однотипны и по сути своей выражают одно и то же, но с той однако, разницей, что круг отражаемых явлений различен по времени, масштабом и объему. Поэтому они не полностью идентичны. Понятие "казахстанское общество" возникло после объединения Казахстана с Россией (особенно в XX в.) и в какой-то мере отвлечено от межнационально-этнических отношений, тогда как "казахстанский народ" начал формироваться в ходе обновления общества и осуществления научной национальной политики суверенного, независимого казахстанского государства. Попытки же отождествления этих понятий нередко ведут к подмене предмета анализа, сводятся к изложению всей истории казахстанского общества, а также к затруднениям в регулировании национальных процессов и процессов формирования казахстанского народа как этнополитической общности. Понятия "казахстанское общество" и "казахстанский народ" нельзя отождествлять, но не следует и отрывать их друг от друга. Понятие "казахстанский народ" указывает на то, что речь идет о качественно новом общественно-политическом явлении, интегрирующем в одну этнополитическую общность

различные порядки, стимулируемом научной национальной политикой и культурой межнационального общества общения. Вместе с тем по своей природе казахстанский народ как этнополитическая общность народовне историческая и не особая национальная, а гражданско-интернациональная общность людей, отражающая более высокий уровень интеграции наций, народностей, национальных и этнических групп. Интересы и цели каждой из них сочетаются с общими интересами всего народа Казахстана.

Характеризуя процесс формирования казахстанского народа не следует допускать упрощения. В научной литературе, в публицистических статьях есть утверждения отдельных авторов о том, что в процессе формирования казахстанского народа, происходит и слияние национальностей, формирование единой нации. Например, Ж.Наурызбаев и В.Примин пишут: "Перед учеными страны стоит научная проблема исключительной важности – найти оптимальные пути формирования единой казахстанской нации" [3, с. 44]. Аналогичную мысль высказывает и А.Н.Нысанбаев.

Вдумчивый научный анализ выявляет неправомерность этого утверждения и ошибочность данной концепции. Общая причина подобных явлений, явно противоречащая исходным принципам научной национальной политики, одна: забегание вперед, опережая события, стремление поскорее увидеть "зримые ростки коммунизма", которых на деле нет и не понимание которых к тому же неверно. Важно другое: в данном высказывании не учитывается, что казахстанский народ – это этнополитическая, гражданская общность и что каждая национальность сохраняет в его рамках свои национальные черты и особенности. Слияние наций, стирание различий между национальностями или формирование единой казахстанской нации означает процесс ликвидации всех национальных различий, а значит, и самых национальностей. На деле формирование и консолидация многонационального казахстанского народа не означают нивелирования нации, игнорирования национальных особенностей, языков, культур, не упраздняют существующие нации и не возводят какую-то наднациональную надстройку, а напротив – создают образец этнического объединения при сохранении самобытности, языка и культуры народов. Более того, казахстанский народ как этнополитическая общность органично и эффективно развивает материальные и духовные силы каждого народа республики. В то же время казахстанский народ вбирает в себя то общечеловеческое, устойчивое, главное, что имеется в национальной жизни каждого из народов Казахстана.

Таким образом, понятия "казахстанский народ (народ Казахстана)" и "единая казахстанская нация (слияние национальностей)" нельзя отождествлять. На современном этапе самыми характерными признаками формирования казахстанского народа и развития национально-этнических отношений призваны быть интеграция, интернационализация и сближение наций. Но для слияния наций и единой казахстанской наций как социально-этнической общности в нашей стране не сложились ни экономические, ни социально-политические, ни духовно-культурные предпосылки.

Исходя из вышесказанного я попытаюсь дать определение, что такое казахстанский народ.

Казахстанский народ – это этнополитическая общность, образовавшаяся в результате демократических преобразований, интеграционных процессов, связанных с развитием наций, народностей, национальных и этнических групп на основе совокупности общественных отношений, сохраняющих свои национальные

черты и особенности, имеющих общее: родину – Казахстан, территорию, экономику, социально-классовую структуру, унитарно-правовое государство и общую цель-построение цивилизованного общества. На этой основе – все более развивающихся многообразных общечеловеческих черт в морали, быту, социально-экономической жизни, языковой сфере, свойственных различным национальностям, – происходит объединение их и осознание ими единства.

Каждая нация или народность, национальная или этническая группа нашей республики является составной частью этнополитической общности – казахстанского народа. В этой общности каждый народ-равный среди равных, в то же время он вносит активный вклад в общее развитие народа Казахстана, и, наоборот, прогресс казахстанского народа ускоряет развитие каждого из народов республики. Поэтому все ценное, всеобщее, что выражает общечеловеческую сущность казахстанского народа, существует и "материализуется" в этносах в результате их беспрестанно реализуемой и творчески преобразующей жизненной энергии и созидательных действий. Одновременно лучшие отличительные признаки и свойства народов Казахстана, все их специфические ценности синтезируются во всеобщем – казахстанском народе, становятся неотделимыми элементами общеказахстанских и общечеловеческих ценностей.

Сплоченность и объединение казахстанского народа как этнополитической формы общественного бытия во многом определяются масштабами, характером, темпами процесса интеграции национальной жизни народов Казахстана, усилением и углублением роли общенациональных факторов в их национальном развитии [1, с. 103-104].

Следует сказать, что в формировании, консолидации казахстанского народа практически отражено такое качественное состояние сознания, которое детерминировано объективным процессом развития и взаимобогащением национальностей, необходимостью объединения усилий многонационального населения в борьбе за утверждение и совершенствование демократического справедливого общества. Социальная ценность этой консолидации состоит прежде всего в полезности, практической целесообразности. Под таким углом зрения мы обязаны видеть положение дел во всех сферах жизни казахстанского народа.

Сегодня казахстанцы проявляют подлинное единение народов. Высокий уровень консолидации казахстанского народа подтверждают и результаты конкретно-социологических исследований. Например, большинство опрошенных работников республиканского актива Казахстана (1392 респондента) чаще встречали дружные коллективы, чем недружные; 1/3 – редко встречала дружные коллективы и лишь 2,9% – не встречали дружных коллективов, 73,7% респондентов ответили, что в их коллективах не было конфликтов на межнациональной основе. Таковы свидетельства прочности интернационалистических, консолидационных установок в сознании и межнационально-этническом общении людей в республике в целом.

В процессе консолидации казахстанского народа возникли и наполнились глубоким содержанием новые понятия – "казахстанец", "казахстанский патриотизм", "казахстанская наука", "казахстанская техника", "казахстанская армия", "казахстанский закон", "казахстанское право" и многие другие, которые обогащаются новыми чертами.

Факты показывают, что в нашей республике рождается и утверждается глубокое чувство – общеказахстанская гордость людей, которая представляет собой богатейшее по своему содержанию понятие. Это чувст-

во проявляется через национальные чувства каждого из народов, населяющих республику Казахстан. Оно вобрало в себя все лучшее, общее, национальное, что создано трудом, героизмом, отвагой, творческим гением миллионов строителей демократического общества.

Между тем в застойный период часть исследователей, на мой взгляд, злоупотребляла применением термина "общенациональная гордость" казахстанцев, забывая о понятии "национальная гордость". Думается, пора вдохнуть новую жизнь в святые для нас понятия "общенациональная, общекзахстанская и национальная гордость" как основу формирования казахстанского народа как этнополитической общности народов.

Вместе с тем нельзя не видеть, что общекзахстанская гордость не в коей мере не ущемляет и не ослабляет национальную гордость казахстанцев. Например, в Казахстане каждый народ, большой или малый, дорожит своими передовыми традициями, гордится тем, что вносит вклад в общее дело обновления, модернизация общества. Развитие национальной гордости казахстанцев – главное в обновлении, модернизации, хотя она часто теряется и тонет в обилии слов, в говорильные, прикрываясь которой, пытаются сделать себе политическую карьеру "активисты" наших дней, а порой это понятие откровенно эксплуатируют для достижения корыстных целей.

Мы можем уверенно говорить, что у всех у казахстанцев – общие патриотические чувства, которые, сливаясь с чувствами национальными, обогащают их. Каждый, оставаясь, к примеру, казахом, русским, немцем, украинцем, уйгуром, несет гордое имя – казахстанец, гражданин Республики Казахстан. Такова диалектика казахстанского патриотизма и консолидация народов Казахстана.

Казахстану, к какой бы национальности он ни принадлежал, свойственно радоваться успехам не только своего народа или района, области, но и всей республики. Он понимает, что достижения всего Казахстана в экономической, социальной, научно-технической, духовной сферах в прямой, непосредственной зависимости от вклада каждого народа в общее дело коренного обновления, модернизации общества [4, с. 102-110].

Это подтверждается и результатами социологического исследования, проведенного среди участников республиканского актива Казахстана. На вопрос: "Какие из перечисленных тем больше всего интересуют ваших коллег по работе?" – респонденты преимущественно указали на моменты, которые выражают общенародные, общегосударственные интересы. Из общего числа опрошенных 73% ответили: события в нашей стране; 43% – события за рубежом; 41% – работа и жизнь в своем коллективе; 28% – семейные, бытовые дела; 24% – литература и искусство; 3% – родословная казахов. Как видим, доминантной выступают не национально-специфические, а общенародные, общечеловеческие интересы людей.

Вся республика гордится трудовыми подвигами трудящихся, открытиями ученых, мастерством умельцев, бессмертными творениями народного искусства каждого из народов Казахстана. Замечательные, своеобразные произведения литературы, живописи, музыки, которые дал каждый из народов республики, – все это давно уже стало нашим общим достоянием. Например, произведение Мухтара Ауэзова "Путь Абая" посвящено жизни и творчеству выдающегося сына казахского народа Абая Кунанбаева. В этой книге, являющейся подлинной энциклопедией бытия казахского народа на протяжении полувека, прослежены глубочайшие процессы формирования казахского национального характера, его специфический образ жизни. В то

же время возникший на национальной почве роман-эпопея понятен и близок всем народам нашей республики, так как воплощенные в нем идеалы перекликаются с лучшими устремлениями и порывами передового человечества. И так, через национальное выражено общенациональное, общечеловеческое. Это произведение М.Ауэзова давно уже стало достоянием не только казахстанского народа, но и всего передового человечества, и является общенациональной гордостью.

Сейчас казахстанцы вновь изменились, стали активнее, словно проснулись от летаргического сна. Современный этап процесса интернационализации национальной жизни народов Казахстана характеризуется развивающейся гражданской и этнополитической общностью людей, ростом их сотрудничества, осознанием ими единства и целей нашего общества. Живым воплощением этнического единения казахстанского народа является углубление интернационализации общественной жизни наций, народностей, национальных и этнических групп. Но, принимая этот процесс как естественный результат диалектики новой эпохи, мы должны делать все для того, чтобы и дальше крепить единение казахстанского народа как этнополитической общности.

Современная ситуация требует творческого подхода. Сейчас, на мой взгляд, процесс формирования этнополитической общности казахстанцев нельзя сдерживать или искусственно форсировать. Отчетливое знание перспектив развития этнополитической общности народов Казахстана особенно важно для обновления, модернизации общества. Можно предвидеть, что построение демократического общества в Казахстане создаст условия для дальнейшего развития тенденций единения многонационального народа как этнополитической общности.

В современных условиях повсеместно наблюдается усиление внимания народов Казахстана к своим национальным корням, к истории и культуре, возрастает интерес к сохранению национальной самобытности, культуры, языка. Поэтому необходимо изучить по-новому национальную структуру Казахстана. Для более, полного изучения этой проблемы важное значение имеет разработка концепции национального развития и культуры межнационального общения, где должно быть четко указано каков путь, развития, куда идем, тип строительства будущего общества и его цель. Такая концепция позволила бы раскрыть новые этапы развития и консолидации народов Казахстана, в то же время способствуя росту их национального самосознания.

Следует сказать, что нынешнее поколение казахстанцев несет ответственность перед соотечественниками, потомками "за сохранение самобытной культуры, языка и традиций каждого этноса нашей страны и всего народа Казахстана. Попытка внести внутринациональный раскол, разобщить народы мы должны противопоставить общее стремление сохранить наше единство во имя процветания и будущего страны" [2, с. 13-14].

Граждане Казахстана должны чувствовать себя как дома в любом месте страны – такова, можно полагать, высшая и конечная цель нашего демократического государства в области гармонизации межнационально – этнических отношений.

Таковы проблемы формирования и развития казахстанского народа как этнополитической общности народов, которые, на мой взгляд, в силу объективной необходимости заслуживают обсуждения, исследования. Все еще ждут углубленного изучения такие проблемы, как место и роль казахстанского народа в системе социального прогресса, международных отношениях; соотношение казахстанского народа с социально –

этническими, историческими общностями; формирование общеказахстанской психологии, культуры и модели культуры межэтнического общения, общенационального согласия, общеказахстанского патриотизма и другие. Глубокое изучение этих проблем позволит открыть новые горизонты развития казахстанского народа как этнополитической общности народов и ускорения национального и социального прогресса в Казахстане.

В заключение можно сделать вывод, что формирование, консолидация казахстанского народа как этнополитической общности народов является важнейшим результатом научного решения национального вопроса и фактором культуры межэтнического общения, показателем зрелости общества. Поэтому любые попытки

ущемления по национальному или родоплеменному, религиозному или расовому признаку должны рассматриваться как антинародные, противоречащие принципам казахстанской государственности в XXI веке.

Список использованных источников

1. Абсаттаров Р.Б. О политической консолидации народов Казахстана // Простор. – 2003, №6. – С.101-105.
2. Назарбаев Н.А. Дружба и доверие – наше главное богатство // Мысль. – 2012, №12. – С. 13-16.
3. Наурызбаев Ж., Примин В. Путь к межнациональной гармонии // Мысль. – 1994, №4. – С.42-45.
4. Sozialphilosophische, politische und rechtliche Aspekte der Modernisierung Kasachstans. – Berlin: Verlag Dr. Köster, 2012. – 164 s.

Надійшла до редколегії 12.05.17

Р.Б. Абсаттаров

ЕТНОПОЛІТИЧНА СПІЛЬНОСТЬ НАРОДІВ: СУТНІСТЬ ТА ВИЗНАЧЕННЯ

В статті на конкретних матеріалах Казахстану розглядаються актуальні питання формування етнополітичної спільності народів, котрі в політичній науці ще не висвітлені. В статті аналізуються фактори, що впливають на консолідацію багатонаціонального, багатоконфесійного казахстанського народу як етнополітичну спільність народів. Разом з тим, в статті приділено увагу і дискусійним питанням.

Ключові слова: політика, держава, народ, нація, народність, національна група, етнічна група, етнополітична спільність, казахстанський народ, загальноказахстанська гордість, казахстанський патріотизм.

R.B. Absattarov

ETHNOPOLITICAL COMMUNITY OF PEOPLE: ESSENCE AND DEFINITION

The article on specific materials of Kazakhstan discusses topical issues of the formation of ethnopolitical people community, that have not been studied in the political science. The article analyzes factors affecting on the consolidation of multinational, multi-confessional Kazakhstan people as an ethnopolitical community of nations. However, it gives a considerable attention to discussion questions.

Key words: politics, state, people, nation, nationality, national group, ethnic group, ethnopolitical community, Kazakhstan people, common Kazakhstan pride, Kazakhstan patriotism.

УДК 332

А.И. Артемьев, д-р филос. наук, проф.

ОТ ТЕРПИМОСТИ – К ГОНЕНИЯМ, ОТ ВЕРОНЕТЕРПИМОСТИ – К АНТИКУЛЬТИЗМУ

В статье анализируется влияние веронетерпимости и антикультизма на религиозную ситуацию общества в целом и казахстанского в частности. На историческом фоне рассматривается взаимоотношение власти и религии: от гонений – к веротерпимости и толерантности, а затем уже в XX – XXI вв. от толерантности – к антикультизму, показывая всю пагубность веронетерпимости и антикультизма.

Ключевые слова: толерантность, веротерпимость, религиозная община, веронетерпимость, антикультизм.

Великий Платон, чья философия и сегодня "стремится возвысить сознание до царства духа", говорил: "Истина прекрасна и незыблема, однако, думается, внушать ее нелегко". Да, действительно нелегко, потому что каждая эпоха и даже каждое общество имеют свое представление об Истине. К тому же очень часто злодеяния стараются оправдать какой-то своей "Истиной", а чаще антиистиной. Тому свидетельство – вся история человечества, а значит и религий.

Сегодня, к примеру, много и часто говорят о духовном согласии. Сама по себе эта идея прекрасна и притягательна, как и идея рая, вечной жизни, "жилища Бога", вечного Царства на земле, а также универсальной религии, которая бы объединила все ныне действующие конфессии и деноминации и тем самым прекратила любые духовные искания и разномыслие.

Но, к сожалению, духовное согласие – это лишь утопия, так как не только межконфессиональные, но и внутриконфессиональные противоречия всегда были, есть и, видимо, еще долго будут. И история человеческих цивилизаций дает немало примеров межэтнических, политических и межгосударственных конфликтов и войн под религиозными знаменами.

Жестокость, которую проявляли и проявляют религиозные фанатики в борьбе с инакомыслием, а также за лидерство на религиозном поле, дикие нравы и глубочайшее невежество (а оно всегда агрессивно) не

поддаются нормальному человеческому объяснению, а лишь еще более провоцируют нетерпимость к инакомыслию, призывая к попранию свободы совести и репрессиям по отношению к "иноверцам".

Но, если вспомнить историю, всё начиналось достаточно мирно. Как известно, в "языческих" культурах каждое племя или род, а позднее и целый народ поклонялись своим богам и принимали как должное существование чужих. Широко известны исторические факты, когда в древних Афинах был возведен алтарь для неизвестных богов. А византийский император Михаил II Травль, иконоборец, последователь павликианства, ещё в IX веке впервые в качестве своей политики объявил запрет на раздувание религиозных споров, гонение на инакомыслие, т.е. стал притворять в жизнь идеи свободы совести.

Но отставание религиозной свободы и оголтелая веронетерпимость всегда шли и сегодня идут непримиримо рядом.

Михаилу II Травлю история как бы противопоставила императора Нерона из династии Юлиев-Клавдиев, жестокого, самовлюбленного, развратного, который повелел сначала убить свою мать, а затем и жену, а в 64 г. сжег большую часть Рима и, чтобы отвести от себя подозрение, учинил садистскую расправу над христианами, соорудив из беззащитных людей живые факелы для освещения своих садов.

Гонения на христиан продолжались вплоть до IV века, и только при императоре Константине I Великом христианство получило равноправие с иными религиями, а после его смерти обрело статус государственной религии Римской империи.

Христианскому средневековью идея веротерпимости в целом была чужда. Союз "алтаря и трона" означал, что "ересь" должна рассматриваться как государственное преступление. Преследования религиозного инакомыслия со стороны светских и церковных властей в свою очередь разжигали фанатизм и жертвенность среди гонимых за веру, сеяли религиозную рознь и нетерпимость. Но даже в это время были и те, кто отстаивал ненасилие.

В эпоху Возрождения начался процесс отделения церкви от государства и было провозглашено "не только принятие веры, но и соблюдение сопричастия вере как акт свободы и благородства, который поэтому не может быть насильственным". Но была и Варфоломеевская ночь массовой резни гугенотов католиками (в ночь на 24 августа 1572 г.) в Париже, организованная Екатериной Медичи и Гизами. При этом нарочью были отброшены напутствия к диалогу христианских гуманистов Фомы Аквинского, Марселя Падуанского и Уильяма Оккамы, выступивших против любого насилия над еретиками, призвавших к примирению с инаковерующими.

В России "бунташный" XVII век ознаменовался расколом внутри Русской православной церкви. Вот как об этом пишет известный дореволюционный исследователь раскола А. С. Пругавин: "При самом появлении раскола власть хотела покончить с ним крутыми, суровыми мерами. И вот кровь полилась рекой. Все первые вожаки и предводители раскола умерли на плахе, сгорели в срубах, исчахли в заточениях. Беспощадные пытки, бесчисленные, мучительные казни следуют длинным, непрерывным рядом. Раскольников ссылали, заточали в тюрьмы, казематы и монастыри, "пытали и жгли огнём накрепко", секли плетьюми "нешадно", рвали ноздри, вырезали языки, рубили головы на плечах, клещами ломали рёбра, кидали в деревянные клетки и, завалив там соломою, сжигали, голых обливали холодной водой и замораживали, вешали, сажали на кол, четверговали, выматывали жилы... Словом, всё, что только могло изобрести человеческое зверство для устрашения, паники и террора, – всё было пущено в ход" [1].

В знак протеста начались и массовые акты самосожжения старообрядцев (согласно источникам, всего в огне погибло не менее двадцати тысяч человек) [2].

К идее веротерпимости христианство в Европе вернулось лишь в эпоху Реформации, да и то на начальном этапе. В последующий период взгляды главных реформаторов (М. Лютера, Ж. Кальвина и Ф. Механтона) претерпевают коренную трансформацию. Они стали требовать казни еретиков и вольнодумцев за богохульство.

Попытку обосновать полное разделение государства и церкви, так как гражданские и политические права не должны зависеть от принадлежности человека к той или иной церкви, предпринял Д. Локк, опубликовав в 1689 г. свои знаменитые "Письма о веротерпимости".

Современное же толкование веротерпимости как идеи толерантности относится к эпохе Просвещения, когда Человек осознает свою автономию в качестве мыслящего и действующего существа. Сам же термин "толрантность" в современной политической науке, как и в общественно-политической лексике, закрепился с конца 80-х годов XX века. Этому способствовали академические исследования гуманитарных наук.

Один из известных западных исследователей Дж. Роле дал, на мой взгляд, весьма развернутую характеристику основных составляющих понятия "толрантность", выделив следующие моменты:

- толрантность есть моральная добродетель, политическая ценность, а не просто инструмент разрешения тех или иных проблем;

- как таковая толрантность представляет собой одно из воплощений принципа справедливости, равенства в "хорошо упорядоченном обществе";

- как реализация принципа справедливости она основана на тех положениях, которые выбираются людьми в "изначальном положении";

- основания толрантности те же, что и справедливости, а именно, равенство людей как моральных рациональных существ, обладающих интуитивным "чувством справедливости" и разделяющих "тонкую" теорию блага;

- поскольку для реализации толрантности необходимо согласие граждан, никакие философские и религиозные учения не могут рассматриваться как ее основания, а значит граждане при решении вопросов, связанных с толрантностью, должны отдавать предпочтение справедливости, равенству и праву перед своими многочисленными теориями блага [3].

У Дж. Роле толрантность на концептуальном уровне рассматривается как вполне самостоятельный и моральный идеал, как норма культуры, в том числе и политической. Помимо уважения, сотрудничества, справедливости, она дополняется такими политическими элементами, как равенство, справедливость и право.

К *веротерпимости* как раннему проявлению *толрантности* и сегодня отношение неоднозначно. Безусловно, прав ученый-религиовед В.И. Гараджа, когда в статье "Веротерпимость" для "Новой философской энциклопедии" пишет: "Она (т.е. веротерпимость – А.А.) может иметь избирательный характер и распространяться не на все, а только некоторые религии, тогда как по отношению к атеизму и иным формам нерелигиозного сознания будет сохранять нетерпимость" [4].

Именно "*избирательность*" *веротерпимости* и определяет сегодня реалии взаимоотношений и между религиями, и между государством и новыми религиозными формированиями, и между религиями и обществом.

Поэтому, если *веротерпимость* является "исторически ранним проявлением толрантности, умения признавать и уважать чужую точку зрения" [5], то *веронетерпимость* выступает в качестве человеческого *антипода* (само слово буквально переводится как расположение ногами к ногам), т.е. полной противоположностью.

Ужасающий пример повсеместной веронетерпимости продемонстрировала советская идеология, насильственно насаждая в обществе воинствующий *атеизм*.

Именно о такой форме атеизма великий Вольтер ещё в XVIII веке писал: "...Атеизм – весьма опасное чудовище, когда оно в тех, кто стоит у власти; он опасен в кабинетных ученых, пусть даже жизнь их вполне невинна, ибо из их кабинетов они могут пробиться к должностным лицам; и, если атеизм не столь гибелен, как фанатизм, он все-таки почти всегда оказывается роковым для добродетели" [6].

В полной мере всё это можно отнести и к веронетерпимости (достаточно этим термином заменить слово "атеизм").

В практике веронетерпимости сформировалась и идеология *антикультулизма* – крайняя её форма. Свою историю она ведёт с 30-ых годов XX столетия, т. е. с приходом в Германии к власти нацистов во главе с Гитлером.

Гитлер не испытывал привязанности к какой-либо религии, но к Свидетелям Иеговы у него была особая ненависть. Почему?

В 1933 г. в Германии насчитывалось около 25 тысяч Свидетелей. Приход к власти Гитлера они восприняли крайне негативно. Именно по их инициативе Свидетели Иеговы всего мира направили 7 октября 1933 г. письма и телеграммы Адольфу Гитлеру с требованиями прекратить преследования Свидетелей только за то, что они не могут признать его фюрером, так как считают своим руководителем Иисуса Христа и исходят из того, что "должно повиноваться больше Богу, нежели человеку" (Деяния 5:29). "Прекратите преследовать Свидетелей Иеговы, иначе Бог уничтожит вас и вашу партию", – писали они. Гитлер был взбешен и пронзительно кричал; "Я истреблю это отродье в Германии!".

Гитлер запрещает собрания Свидетелей Иеговы и проповеди по домам, закрывает координационный центр, приказывает сжигать литературу.

В то время, как большинство других церквей угодливо молчало о зверствах режима и даже поощряло его, Свидетели Иеговы обличали политику нацистов. 20 октября 1938 года президент общества Сторожевой Башни Рутерфорд выступает по радио с речью "Фашизм или свобода?", предъявляя Гитлеру конкретные обвинения, в том числе геноцид по отношению к евреям.

Доктор Детлеф Гарбе – сотрудник мемориального центра на севере Германии – вспоминает, что до войны от 5 до 10 процентов узников концлагерей были Свидетелями Иеговы [7].

Свидетели Иеговы – первые заключенные лагеря Дахау, а еще впереди Бухенвальд, Равенсбрюк, Заксенхаузен и нацистские тюрьмы.

Конечно, в концлагеря были брошены не только Свидетели, все ужасы ада прошли и евреям, и военнопленным, и просто негодные нацистам люди. Но историческая правда такова, что именно Свидетели Иеговы сообщают миру о наличии в Германии концентрационных лагерей.

К 1935 году Свидетели Иеговы были запрещены на всей территории Германии. Этому способствовал подписанный в 1933 году конкордат между Ватиканом и нацистской Германией. Так, в газете "DerDeutscheWeg", выходящей на немецком языке в польском городе Лодзь, 29 мая 1938 года один из ксендзов восторженно писал: "Теперь на земле есть одна страна, в которой запрещены так называемые... Исследователи Библии [Свидетели Иеговы]. Эта страна – Германия!" [8].

Лишь совсем недавно покойный Папа Римский принес публичное покаяние за сотрудничество с нацистской Германией.

В 1938 году в Германии было выпущено "Руководство по борьбе с сектами". Это возымело тяжкие последствия для религиозных меньшинств.

После Второй Мировой войны можно было бы ожидать, что *патологическая веронетерпимость* уйдет в прошлое. Но случилось обратное: зерна, посеянные в 30-40-ые годы, проросли и дали буйные всходы в ряде стран, включая и бывший Советский Союз.

Главным идеологом *антикультулизма* в Европе стал Фридрих-Вильгельм Хаак (1935-1991). Свой пыл запретительной веронетерпимости он направил не только против протестантских, неопротестантских и новых религиозных формирований, но и Католической церкви и всех мусульман. Он полностью отверг Всеобщую декларацию прав человека и а своих "трудах" провозгласил следующее: "Если мы понимаем нашу веру правильно, мы не имеем права позволять "остальным" продолжать пребывать в своей вере..." [9]. И далее: "Терпимость к

безразличному отношению, дескать, каждый благословлен в своей вере, в конечном итоге противно вере" [10].

Именно по инициативе Хаака в Баварии, где нацистские идеи были, да и сегодня ещё особенно сильны, был составлен так называемый "*черный список*" новых религиозных движений. Это произошло в 1990 г. И лишь 9 ноября 2006 г. Федеральный Конституционный Суд Германии принял решение о том, что в борьбе против "сект" используется клевета. Но "труды" религиозных нацистов уже дали свои отравляющие всходы не только в Германии.

Хаак и его последователи все эти годы вели активную международную деятельность. Так, Хаак помог своему "верному идейному брату", такому же пионеру борьбы против "сект" после Второй Мировой войны, Йоханнесу Огорду (1928-2007) в создании Института миссионерской теологии и экуменической теологии (Диалог-Центр) при Университете Орхуса (Дания), а два года спустя – Открытой семьи в Эбельтофте на полуострове Ютландия. В 1981 г. он и Огорд основали Международный Диалог-Центр с представительствами в Греции, Англии, Индии, Ирландии, России и Германии, в котором Хаак стал вице- президентом. В конечном счёте он сплёл в ФРГ, Западной Европе и США обширную сеть центров по информированию и депрограммированию. [11] Начиная с 1985 г., он был международным директором по исследованию Американского фонда семьи (AFF) в США.

Наиболее известными последователями религиозного нациста Огорда являются Томас Гандоу и Мелгурд – соавтор Огорда по книге "Новые религиозные движения в Западной Европе" (1997) [12].

Представителем Диалог-Центра в России стал церковнослужитель Русской Православной Церкви, ученик Хаака и Огорда, ярый антикультулист Александр Дворкин – автор скандального учебного пособия "Сектоведение. Тоталитарные секты (опыт систематического исследования)", написанного с позиций даже не антикультулизма, а реального нацизма. Даже ныне покойный Патриарх Русской Православной Церкви Алексей II, которого трудно заподозрить в симпатиях к любым другим религиям, дистанцировался от многостраничного "опуса" этого ярого веронетерпимца, хотя на первых этапах деятельности А. Дворкина поддерживал его. Сам же А.Дворкин объявил себя "ведущим экспертом по проблемам экспансии новых религиозных движений". Находясь в эмиграции, он теснейшим образом сотрудничал и с Хааком, и с Огордом, и с Гандоу, и другими европейскими и американскими антикультуристами, а вернувшись в Россию, объявил свою миссию в качестве спасителя России от самого страшного, по его мнению, – от "тоталитарных сект".

Но давайте задумаемся, насколько сам термин "тоталитарные секты" правомерен применительно к религиоведению.

Дворкин, как и его соратники на Западе, заимствовал термин "тоталитарный" из политологии, а если быть точнее, у французского политолога Раймона Арона – автора книги "Демократия и тоталитаризм". Но Р. Арон читал свои лекции, которые затем вошли в эту книгу, под впечатлением знакомства с содержанием доклада Н.С. Хрущёва на XX съезде КПСС, в котором разоблачался культ личности И.В. Сталина. И к религии это не имело и не имеет никакого отношения [13].

Тем не менее Дворкин пишет: "Чтобы понять, что такое тоталитарное сектанство, надо непременно прочитать книгу Джорджа Оруэлла "1984". Этот... роман написан в жанре антиутопии. Оруэлл описывает "идеальное" тоталитарное государство, беспощадно подав-

ляющее индивидуальность своих граждан. На самом деле описанная в книге атмосфера – это прежде всего атмосфера внутрисектантской жизни. Сформулированные автором принципы порабощения и контролирования сознания и соответствующие механизмы, описанные в книге, – это то, что действует внутри секты" [14].

Но, во-первых, роман Оруэлла действительно дает как бы художественное подтверждение лекциям Р. Арона, т.е. это политическое произведение, и ни о каких "сектах" он при этом, уверен, не думал. Дворкин же всё это, как говорится, "притягивает за уши". Недобросовестность – его главный приём.

Во-вторых, даже если пойти по пути размышлений Дворкина, то аналогии можно найти, если очень захотеть, практически во всех религиозных структурах.

И если бы Дворкин утрудил себя хотя бы поверхностным изучением генезиса термина "тоталитаризм", то, безусловно, узнал, что он был введён в политический лексикон в 20-х годах прошлого столетия идеологами итальянского фашизма (Дж. Джентиле, Б. Муссолини и др.) [14].

А то, что этот термин имеет совершенно другой смысл, сошлёмся на Политический энциклопедический словарь, где слово "тоталитаризм" (от лат. totalitas – цельность, полнота, totalis – весь, полный) определяется как "государственный строй (подчеркнуто нами – А.А.), осуществляющий контроль над всеми областями общественной жизни" [15]. И, как пишет А. Кара – Мурза в Новой философской энциклопедии, источником тоталитаризма явилось "нарастающее усложнение общества (в первую очередь в техногенно-экономической сфере), которое породило ответную реакцию, выразившуюся в стремлении к сверхцентрализации, этатизации и соответственно в подавлении самоорганизации и индивидуальной автономии" [16].

Безусловно, прав один из известных исследователей новых религиозных движений И.Я. Кантеров, когда пишет: "...Расплывчатость наименований "тоталитарная секта" и "деструктивный культ" позволяет причислять к таким объединениям практически любое новообразование, религиозно-философское учение, культурно-образовательное или оздоровительное учреждение. Было бы желание, а уж понятие "тоталитарная секта" или "деструктивный культ" всегда готовы принять в свои безразмерные объятия всякого, кого нужно ничтоже сумняшеся заклеить, не утруждая себя задуматься о последствиях бездумного обращения с такими ярлыками-страшилками" [17].

К сожалению, идеи Дворкина и иже с ним находят всё больше и больше последователей. Они оккупировали СМИ не только России, но и Казахстана, проникли в умы отдельных представителей властных структур.

По приглашения РПЦ и государственных структур, отвечающих за связь с религиозными организациями, А. Дворкин несколько раз приглашался в Казахстан для чтения лекций. Ему была предоставлена возможность посетить ряд городов, неоднократно выступить по радио и телевидению. Конечно, все это не прошло бесследно.

Сегодня мы имеем то, что имеем.

К примеру, если до принятия Закона "О религиозной деятельности и религиозных объединениях" в 2011 году в стране действовало около 50 конфессий, деноминаций и миссий, то после его вступления в силу зарегистрировано было лишь 17. Не прошли перерегистрацию многие религиозные общины, которые никогда не нарушали законов и всегда подчеркивали свое лояльное отношение к государству и обществу. Но не прошедшие регистрацию общины никуда не делись! Они пополнили ряды *религиозного подполья*.

И это особенно опасно!

Такая политическая недалёковидность породила и новый всплеск антикультизма, особенно на бытовом уровне.

Жестокость, которую проявляли и проявляют религиозные фанатики и антикультисты в борьбе с инакомыслием, а также за лидерство на религиозном поле, дикие нравы и глубочайшее невежество (а оно всегда агрессивно) не поддаются нормальному человеческому объяснению, а лишь еще более провоцируют нетерпимость к инакомыслию, призывая к попранию свободы совести и репрессиям по отношению к "иноверцам".

Однако вся история человечества показала, что ни гонения, ни костры инквизиции, ни плахи, ни беспощадные пытки, кроме вреда и кровавых противостояний, ни к чему другому никогда не приводили. Однако, тем не менее, все это имело и имеет место быть.

При этом надо помнить, что веронетерпимость и антикультизм, гонения на те или другие религии в истории человечества остались как величайшее зло, а люди, которые позволили себе участвовать в этом мракобесии, покрыли себя всеобщим историческим позором.

В этой связи нельзя не вспомнить размышления академика Д.И. Беляева, который еще в начале 80-х годов XX века писал: "Нет специальных генов, например, гуманизма, или альтруизма, или генов антисоциального поведения, но есть генетически детерминированные свойства психики, сочетание которых, преломляясь через определенные социальные условия, способствующие формированию либо человека с высоким чувством совести, испытывающего отвращение не только к преступной деятельности, но и к карьеризму и стяжательству, либо же человека, который плохо понимает, что такое совесть со всеми вытекающими отсюда последствиями" [18].

И это – абсолютно верно! Давайте вспомним тогда и Роджера Бэкона, жившего ещё в XIII веке, который очень точно определил причины невежества личности:

1. Доверие сомнительному авторитету.
2. Привычка.
3. Вульгарные глупости.
4. Невежество, скрываемое под маской бравирующего всезнайства.

Не правда ли, такую точную характеристику можно уверенно дать и современным веронетерпимцам и антикультистам.

В 2012 году в Москве вышла книга религиоведа С.И. Иваненко с весьма символическим названием – "Обыкновенный антикультизм". В ней он, в частности, пишет: "С точки зрения воздействия на государственнo-конфессиональные отношения антикультизм и религиоведение являются антиподами. Антикультизм привносит в государственную политику в отношении религиозных меньшинств изрядную дозу ксенофобии. Для многоконфессиональной страны... антикультизм в качестве идеологической основы для принятия управленческих решений в области государственнo- церковных отношений – путь к постоянным провалам и конфликтам" [19].

К сожалению, как любая зараза вирус антикультизма не знает границ. Завладев СМИ, он через них все глубже и глубже проникает в общественное сознание. Особенно страшно, что антикультизмом заражены и некоторые "ученые", считающие себя религиоведами.

В Казахстане даже родился неологизм "буровщина", который сегодня находит широкое использование не только в СНГ, но и некоторых европейских странах. Этим нарицательным термином наделяются учёные, аффилированные с теми, кто ведёт ширококомасштабную борьбу с инакомыслием и религиозным плюрализмом с

позиции этического релятивизма и экзальтированной веронетерпимости. А вошел он в оборот благодаря "деятельности" ярой последовательницы А. Дворкина Елены Буровой, создательницы так называемого "Общественного фонда "Перспектива". Как ни странно, он финансируется за счет налогоплательщиков. Любой фантаст позавидует тем "изыскам", которыми наполнены телевиступления и рекламные материалы активистов этого центра, направленные против протестантских, неопротестантских и новых религиозных формирований.

Известный философ и правовед А.Ф. Кистьяковский в статье "О преступлениях против веры" ещё в 1882 году писал: "Всеобщий интерес человечества требует допущения и осуществления свободы мнений, совести и богослужения. Это есть единственное средство установить между людьми братство, так как при абсолютной невозможности достичь соединения всех в одних религиозных убеждениях, братство и согласие возможны только под условием оказания уважения тем, которые придерживаются противоположных религиозных мнений" [20].

Человек сам вправе выбирать, какой конфессии отдать предпочтение или быть вне церкви, но при этом он должен уметь пользоваться свободой совести.

И этническая, и конфессиональная идентификация человека не должны быть направлены против других, ибо очень важно не просто признавать и уважать убеждения и действия других людей, но признавать и уважать самих "других людей", которые, возможно, и отличаются от нас. В "других" должны признаваться и отдельные индивидуумы в качестве представителей этнических, религиозных, культурных групп, к которым они принадлежат [21].

Список использованных источников

1. Пругавин А.С. Раскол и сектантство в русской народной жизни. – М.: Типогр. Т-ва И.Д. Светина, 1905. – С.31. (Эта статья впервые вышла в журнале "Русская мысль" в 1881 г. и называлась она "Значение сектантства в русской народной жизни").

А.І. Артемьєв

ВІД ТЕРПИМОСТІ – ДО ГОНІНЬ, ВІД ВІРОНЕТЕРПИМОСТІ – ДО АНТИКУЛЬТИЗМУ

В статті аналізується вплив віронетерпимості та антикультуризму на релігійну ситуацію в суспільстві загалом та в казахстанському суспільстві – зокрема. На історичному фоні розглядаються взаємостосунки влади та релігії: від гонінь – до віротерпимості та толерантності, а потім, уже в ХХ-ХХІ ст. від толерантності – до антимультизму, демонструючи всю згубність віронетерпимості та антикультуризму.

Ключові слова: толерантність, віротерпимість, релігійна громада, віронетерпимість, антикультуризм.

A.I. Artemyev

FROM TOLERANCE TO PERSECUTION, FROM TOLERATION TO ANTICULTISM

There is an analysis of the impact of religious intolerance and anticultism on the religious situation of world Society in general and Kazakhstani society in particular. The historic development of relations (from persecution to tolerance, and then in the XX – XXI centuries from tolerance to anticultism) between the authorities and religion is considered in the article, showing the harmfulness of religious intolerance and anticultism.

Keywords: tolerance, toleration, religious community, intolerance, anticultism.

УДК 323.2

Н.Б. Сейсен, канд. полит. наук, проф.

МОДЕРНИЗАЦИОННЫЕ ПРОЦЕССЫ В КАЗАХСТАНСКОМ ОБЩЕСТВЕ : ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМ

В статье проводится всесторонний комплексный политологический анализ различных аспектов модернизации на пути построения демократии в Республике Казахстан, которая характеризуется сложностью и противоречивостью, позволяет выявить общую логику ключевых и второстепенных направлений общественно-политического, экономического, социального, правового и культурного развития государства. Следовательно, данный политологический анализ позволяет определить и выявить положительные и отрицательные стороны политического развития модернизации в ее ценностном измерении. Также в статье уделено внимание и дискуссионным вопросам.

Ключевые слова: политическая модернизация, ценностный аспект, демократические реформы, политическая стабильность, гражданское согласие, общественно-политическая система.

В условиях перехода общества к рыночным отношениям и радикальных перемен, происходящих как в нашей стране, так и в мире в целом, необходимость глубо-

2. См.: Там же. – С.257.

3. Изложение идей по книге: Толерантность личности: характеристики, закономерности и механизмы формирования. / Под общей редакцией А.А. Деркача. – М.: Изд-во РАГС, 2003. – С. 15-16.

4. Гараджа В.И. Веротерпимость // Новая философская энциклопедия в четырех томах, – Том первый (А-Д). – М.: "Мысль", 200. – С.384.

5. Там же. – С. 384

6. Вольтер. Философские сочинения – М.: Изд-во "Наука", 1988. – С.645.

7. Тень Холокоста: Материалы II международного симпозиума "Уроки Холокоста и современная Россия". М.: Фонд "Холокост", 1988. – С.101-102.

8. 55-летний юбилей освобождения заключённых концлагерей Заксенхаузен, Равенсбрюк и тюрьмы Бранденбург, 14 по 15 апреля 200. Документация. – Германия: Фонд бранденбургских мемориалов, 2000. – С.29, а также "Свидетели Иеговы – возвестители Царства Бога". – С.642-677.

9. Uberschuber die Sekten und Weltanschauungsarbeit, 1. Halbjahr 1970.

10. Sekten, Munchen 1974

11. *Депрограммирование* – это метод изменения отношения личности, или точки зрения, посредством морального влияния или моральных пыток. Это синоним "промывания мозгов". Последнее понятие было создано американским журналистом Эдвардом Хантером, который сначала ввёл его в одну из своих статей, а затем уже детально обсуждал в своих книгах.

12. Подробнее об этом см.: Персон Б. Борьба против сект. Идеи и основы и их несостоятельность – М., 2012. – С.53-57.

13. Подробнее об этом см.: Кантеров И. Новые движения в России (религиоведческий анализ). – М., 2007. – С. 71-72; а также: Политология. Энциклопедический словарь. – М., 1993. С.375.

14. Дворкин А. Сектоведение. Тоталитарные секты: опыт систематического исследования. Нижн. Новгород: изд. Братства во имя св. князя Александра Невского, 2002. – С.52.

15. Политология. Энциклопедический словарь. – М., 1993. – С.375.

16. Новая философская энциклопедия в четырех томах. – Т. IV (Т-Я) – М., 2001. – С.80

17. Кантеров И. Новые религиозные движения в России (религиоведческий анализ) – 2 изд. – М., 2007. – С.75.

18. Беляев Д.И. Современная наука и проблемы исследования человека // Вопросы философии. – 1981. – №3 – С.5.

19. Иваненко С.И. Обыкновенный антикультуризм – СПб.: "Древо жизни", 2012. – С. 97

20. Кистьяковский А.Ф. О преступлениях против веры // Наблюдатель. Журнал литературный, политический и учёный. – СПб., 1882, №10. – С.112-113.

21. См.: Право и образование. №1 (2), 2000.

Надійшла до редколегії 12.05.17

традиционных обществ в современные условия позволяет систематизировать исторические, социальные, духовные, культурные, политические и иные аспекты. Вообще с помощью историко-политического опыта государства возможно проанализировать процессы модернизации, ее тенденции, проявления и различные стороны, которые происходят в традиционных обществах.

В целом с помощью разнообразных культурно-ценностных аспектов общества вполне возможно исследовать политические процессы, происходящие в данный период времени, а также морально-нравственные устои и процессы распространения общечеловеческих демократических ценностей в Республике Казахстан.

Как известно, процесс модернизации охватил собой все сферы общественной жизнедеятельности: экономику, культуру, политику и т.д. В каждой из существующих сфер социальной системы необходимо провести конкретные реформы преобразования. В сфере экономики предполагается дальнейшее углубление и развитие рыночного типа хозяйствования. Большую роль играет становление и эффективное функционирование среднего и малого бизнеса, углубление процесса дифференциации труда, развитие и внедрение широкого рынка товаров, услуг, денег, существование стимулов для дальнейшего создания технологических и организационных новшеств.

Модернизация социальной сферы подразумевает размежевание по конкретным видам деятельности граждан, институтов и государства. Все большую роль играют такие факторы как рационализм, личностные качества, уровень образования, квалификация и т.д. Социальная структура формируется на основе демократических показателей, изменения роли и функций личности, семьи, общества.

В такой тонкой сфере социальной системы как культурная, предполагается дальнейшее формирование ценностей и норм, присущих современным обществам. При этом, происходит сохранение традиционных стереотипов, которые способствуют более эффективному претворению целей преобразования казахстанского общества.

Политическая модернизация в самом общем смысле предполагает отказ от ранее существовавшей тоталитарной системы правления и последовательное формирование демократических структур и элементов. Необходимо отметить, что в нашей стране модернизация осуществляется в условиях сохранения ситуации социально-политической стабильности и гражданского согласия. Это действительно важное достижение в процессе преобразования постсоветского общества и государства. Особенно если проводить аналогии с другими не совсем благоприятными примерами модернизации в других постсоветских республиках.

Складывание новых ценностных параметров и ориентиров в развитии общества, выбор целой системы новых ценностей представляет собой сложный и далеко неоднозначный процесс. Но с другой стороны без определенного набора ценностей современное общество не может функционировать, поскольку ценности определяют критерии признанного обществом поведения, на основе которого в свою очередь основаны определенные системы нормативного контроля, общественные институты, индивидуальные и коллективные действия людей. Только таким образом обеспечивается порядок в обществе, и так называемая ценностная солидарность всех общественных субъектов. В этом случае ценности в современном обществе объединяют и сплачивают людей.

Республика Казахстан обретая свою независимость, вступил на путь демократических, политических преобразований политической системы. Это преобразование означало такие политические реформы, как трансформация политической системы от тоталитаризма к демократии, создание зрелого гражданского общества и правового государства и т.д.

Необходимо отметить, что в Казахстане модернизация началась именно с экономической сферы. Следует подчеркнуть, что одной из отличительных черт процесса осуществления модернизации в Республике Казахстан является ее эволюционность и последовательность. Модернизация в нашей республике исходит из принципов своевременности и актуальности реформ преобразования. Весь процесс модернизации проходит по определенным этапам, которые обозначаются в первую очередь Посланиях президента к народу Казахстану.

В подтверждение к сказанному можно привести слова Президента Нурсултана Назарбаева в традиционном ежегодном послании к народу, где поставил ряд ключевых задач по реформированию экономики и обеспечению глобальной конкурентоспособности Казахстана. В этом послании глава государства сосредоточился на третьей волне модернизации, которая началась в республике, и укреплению стратегии "Казахстан-2050". Президент напомнил, как Казахстан начинал путь к модернизации после развала СССР. Был осуществлен переход от плановой экономики к рыночной, удалось удержать страну от потрясения, гражданской войны и экономической разрухи. Казахстан вышел из того периода с минимальными потерями и наибольшими приобретениями, заметил президент. Вторая модернизация началась с принятия Стратегии-2030 и создания новой столицы – Астаны, страна вырвалась из зоны экономического отставания и вошла в число 50 конкурентоспособных экономик мира. Накопленный опыт дает Казахстану право начать третью модернизацию, которая не должна быть планом борьбы с текущими глобальными вызовами, а станет надежным мостом в будущее навстречу целям Стратегии-2050 и будет проводиться на базе плана нации "100 конкретных шагов". Глава государства выделил пять основных приоритетов этой политики, которая должна обеспечить рост экономики выше среднемировых показателей и обеспечить устойчивое продвижение в число 30 передовых стран [1].

Процесс перехода от традиционной системы к современной сам по себе подразумевает сложности и скрывает потенциальные кризисы. В данных условиях тот факт, что субъект модернизации в Казахстане не отклоняется от общей цели реформирования приводит постепенную и логичную модернизацию является весьма положительным. Мировой опыт модернизации изобилует примерами, когда чересчур поспешное, непродуманное изменение, приводит к краху преобразования. Для того, чтобы новые ценности современного общества стали востребованными всем обществом необходимо время. Безусловно, все вводимые политические инновации, институты и процедуры принятия политических решений должны реально и эффективно функционировать, а не просто декларировано существовать. Только при соблюдении этого принципа в их деятельности они смогут обеспечить свое легитимное существование. В свою очередь, легитимация обеспечит признание новых норм и ценностей со стороны трансформируемого общества.

Рассматривая данный процесс на конкретном примере осуществления модернизации в нашей стране можно отметить, что происходит именно последовательное, адекватное и своевременное реформирование.

Это составляющая тех позитивных перемен, содержащихся в программе преобразования Республики Казахстан. Необходимо отметить, что при активном экономическом реформировании сохраняются принципы последовательности и постепенности, стабильности и согласия, продолжается введение и развитие демократических ценностей. Это и есть рациональный выбор путей и методов модернизации в Казахстане.

По мнению многих казахстанских исследователей, гражданская ценностная солидарность способна обеспечить интеграцию населения в гражданскую общность. Отсюда исходит желание казахстанского общества сохранить и укрепить свою целостность и единство в новой социально-исторической ситуации.

В процессе перехода от тоталитарного общества к современному, Казахстан сумел преодолеть болезнь слепого подражания существующим демократическим системам. В тоже время в нашей стране достаточно успешно применен опыт модернизации отдельных стран. Самое главное это то, что основные универсальные ценности демократического жизнеустройства стали главными целями развития Республики Казахстан. Таким образом, признавая наличие определенных особенных специфических черт, наша страна с учетом мирового демократического опыта планомерными этапами осуществляют общую стратегию модернизации постсоветского общества и государства.

В целом необходимо подчеркнуть следующее. Специфика процесса модернизации по-казахстански исходит из весьма ясных объективных причин. Ведь понятно, что суть, темп, очередность реформ определены как раз таки наличием определенных особенностей в самых различных областях социальной системы. Причем эти причины охватывают собой самую обширную основу: природные и материальные ресурсы, человеческий фактор, менталитет, религия, культура и т.д. Все эти и другие факторы и будут определять специфику модернизации в каждой конкретной стране, в том числе и в Республике Казахстан.

Необходимо отметить, что субъект модернизации в Казахстане сумел обеспечить сохранение стабильности и согласия в стране. Особую важность указанных факторов подчеркивают наличие полиэтничности и многоконфессиональности в нашей стране.

Казахстан сохранил и укрепил внутривнутриполитическую стабильность и национальное единство в стране, где проживают представители 140 национальностей и 18 конфессий. Именно на нашей земле состоялись первые четыре съезда лидеров мировых и традиционных религий, которые стали конкретным вкладом республики в снижение опасности межрелигиозного противостояния, распространяющегося по всему миру [2].

Рациональная и последовательная политика модернизации обеспечила сведение на нет высокого уровня конфликтности в постсоветском обществе. Мировой опыт модернизации убедительно доказывает, что чрезмерная поспешность проведения реформ, отсутствие соответствующих предпосылок, игнорирование менталитета и некоторых культурных особенностей ведут процесс реформирования к провалу, нежели к успеху. Поэтому то, что в Казахстане в процессе осуществления модернизации мы смогли учесть все эти факторы, и все это является достижением конкретного эффективного результата. В свою очередь, эти результаты определяют признание субъекта модернизации и общество само начинает обеспечивать поддержку вводимым ценностям и нормам, что непосредственно ведет к достижению общей цели всего процесса обновления.

В последнее время мы имеем возможность наблюдать новый этап в развитии политического процесса в нашей стране. Главой государства Нурсултан Назарбаевым, поручено Правительству разработать стратегический план развития до 2025 года по Третьей модернизации страны под названием "Национальная технологическая инициатива Казахстана". И важно отметить ключевые задачи стратегического плана: внедрить практически повсеместно новейшие цифровые технологии, поднять на уровень аграрный сектор, увеличить транзит товаров через страну, занять как можно больше людей бизнесом, оздоровить банковский сектор, фактически перезагрузить всю финансовую систему, привести к новым реалиям налоговую политику, навести порядок в сфере расходования средств нацфонда, подготовить специалистов для перспективного рынка труда и, конечно, создать максимум удобств для комфортной жизни казахстанцев. С внедрением новых технологий в традиционных отраслях будут высвобождаться трудовые ресурсы. Вместе с тем создание и развитие новых индустрий должно стать дополнительным источником занятости и роста реальных доходов граждан [3].

Следует подчеркнуть, что для эффективности и качества повышения уровня демократических реформ и преобразований, а также соблюдения прав и свобод человека в Казахстане необходимо учитывать накопленный опыт в культурно-нравственной сфере, огромный пласт традиций казахского народа, менталитет, опыт кочевнической демократии. Исходя из этого, в проведении модернизационных преобразований необходимо уделять большое внимание на имеющееся историческое сознание народа, умело сочетать собственный и мировой опыт защиты прав и свобод человека в процессе формирования политической системы демократических институтов гражданского общества.

Формирование общественно-политической системы современного казахстанского общества определяется сегодня двумя путями, а именно процессами ликвидации старых структур управления и во-вторых созданием системы новых демократических политических институтов и структур, характерных для переходного периода в развитии страны [4].

Примечательно, что новые институты эффективно функционируют и оказывают определенное прогрессивное влияние только в том случае, если заложенные в них идеи и ценности воспринимаются населением. Исходя из этого, по мнению ученых, эволюция массового сознания, ценностей, настроений в значительной степени определяет не только темпы и характер, но и сами процессы развития новых общественных институтов и структур.

Однозначно, что переход к новой системе демократических институтов связан тесным образом с принятием большинством населения соответствующих ценностей, установок, социальных и культурно-идеологических норм.

Как известно, что существенное обновление ценностей и норм в обществе, переход к качественно новым представлениям, критериям, складывание новых традиций возможно в период социализации новых поколений людей. Таким образом, кардинальные перемены в социально-политическом сознании, создание новых политических институтов возможно путем перехода от поколения к поколению.

В заключении можно сказать, что на современном этапе развития Казахстана для успешной демократизации политической системы существуют все основные предпосылки: политические, социальные, экономические, культурные, духовные и иные. Доказательством этому являются социально-экономические преобразования в Республике Казахстан. Сегодня Казахстан

выступает лидером среди стран центрально-азиатского региона и некоторых государств, входящих в СНГ.

Таким образом вышесказанное позволяет прийти к следующим выводам:

Во-первых, в сложившихся условиях настоятельно требуется сохранение стабильности и порядка, при наличии которых можно было бы говорить о проведении дальнейших реформ преобразования казахстанского общества. Сохранение сильной власти, которая обеспечит так необходимые для реформирования условия стабильности и общественного согласия остается необходимым и сегодня.

Во-вторых, необходимо еще раз отметить, что именно существующая власть стала основным инициативным субъектом модернизации. Таким образом, данная власть, ее институты, элиты и лидеры признали ценности современного общества, и повели свои страны именно к выбранному примеру социального жизнеустройства.

В-третьих, одновременно с сохранением сильной исполнительной власти необходимо осуществлять кампанию по введению и развитию иных политических институтов, присущих демократическому правлению. Дальнейшая модернизация должна обеспечить развитие прочих элементов демократии, укрепить законодательную и судебную ветвь власти. Создать систему сдержек и противовесов, которая не позволит одной ветви власти подавлять другие.

В-четвертых, последовательность и плавность этапов перехода к современному обществу, сохранение гражданского мира и политической стабильности обеспечат успех запоздалой модернизации в Казахстане.

В-пятых, политическое реформирование обязано быть последовательным, логичным, поэтапным. Грубые, не просчитанные шаги станут основой для возникновения конфликтной обстановки, всеобщего краха процесса модернизации. Заимствованные ценности западных демократий должны претворяться на рациональном уровне. Кроме того, внедряя демократические политические институты необходимо заботиться о том, чтобы они стали реально действующими, и, безусловно, легитимными. Только лишь при соблюдении этих и других условий политическое реформирование будет успешным.

В-шестых, постепенность политического реформирования отнюдь не является причиной их откладывания на потом. Оправдания власти о том, что они преждевременны, могут привести к обратному результату. На фоне экономического роста индивид предъявляет все новые потребности. Если авторитарная власть сумеет адекватно и рационально адаптироваться к изменяющимся объективным условиям, то это будет способствовать ее сохранению и последующему демократическому развитию.

Список использованных источников

1. <http://abctv.kz/ru/news/nursultan-nazarbaev-nazval-pyat-prioritetov-modernizacii-ka>
2. Алияров Е.К. Развитие межэтнического и межконфессионального согласия как условие стабильного развития Казахстана. Научное издание. Алматы. 2011. - С. 3.
3. Послания Президента Республики Казахстан Н.А. Назарбаева народу Казахстана "Третья модернизация Казахстана: глобальная конкурентоспособность" // Казахстанская правда. – 31 января, 2017.
4. Сейсен Н.Б. Консолидация Казахстанского общества и стабильность государства // Вестник КазНПУ им.Абая. Серия "Социологические и политические науки" №3.2015. – С.20.

Надійшла до редколегії 12.05.17

Н.Б. Сейсен

МОДЕРНІЗАЦІЙНІ ПРОЦЕСИ В КАЗАХСТАНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ: ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМ

В статті проводиться всебічний комплексний політологічний аналіз різноманітних аспектів модернізації на шляху побудови демократії в Республіці Казахстан, що характеризується складністю та неоднозначністю, дозволяє виявити загальну логіку ключових та другорядних напрямів суспільно-політичного, економічного, соціального, правового та культурного розвитку держави. Таким чином, даний політологічний аналіз дозволяє визначити та виявити позитивні та негативні сторони політичного розвитку модернізації в її ціннісному вимірі. Також в статті приділено увагу і дискусійним питанням.

Ключові слова: політична модернізація, ціннісний аспект, демократичні реформи, політична стабільність, громадянська згода, суспільно-політична система.

N.B. Seisen

MODERNIZATION PROCESSES IN THE KAZAKHSTAN SOCIETY: SETTING THE PROBLEMS

The article provides a comprehensive political analysis of various aspects of modernization in the way of building democracy in the Republic of Kazakhstan, which is characterized by complexity and inconsistency, reveals the general logic of key and secondary directions of socio-political, economic, social, legal and cultural development of the state. Therefore, this political analysis allows us to identify the positive and negative aspects of the political development of modernization in its value dimension. The article also focuses on discussion issues.

Keywords: political modernization, value aspect, democratic reforms, political stability, civil consent, socio-political system.

НАУКОВІ ПОВІДОМЛЕННЯ

МІЖНАРОДНА НАУКОВО-ПРАКТИЧНА КОНФЕРЕНЦІЯ "Богословські, філософські, економічні та освітні аспекти реформаційних процесів в Європі: минуле та сьогодення" 19-20 квітня 2017 року, м. Буча, Україна

ТЕЗИ ВИСТУПІВ УЧАСНИКІВ КОНФЕРЕНЦІЇ

М. А. Балаклицький

Харківський національний університет імені В.Н.Каразіна, Харків

ТЕЛЕПРОГРАМА "СЧАСТЛИВОЇ СУББОТЫ" ЯК МЕДІЙНА ПРОПОЗИЦІЯ ДЛЯ ПОСТМОДЕРНОГО ГЛЯДАЧА

Ярослав Грицак твердить, що пострадянська Україна перебуває на перехідному етапі від цінностей виживання до цінностей самовираження [3, с. 2].

Деякі програми телеканалу "Надія" [1, с. 4] виразно працюють на цінності виживання ("Помолитесь за мене", "Вихід поруч", програми-сповіді типу "Сила одного", "Є проблема"). Однак загальна тенденція каналу – це відхід від "тривожного чемоданчика" та субкультурної стилістики пострадянського протестантизму. Багато назв алюзують, приховують релігійний зміст: "Філософський камінь", "Удивительные факты", "Ранок надії", "По ту сторону пригод", "Диагноз: здоровье", "Дышите свободно", "Места надо знать", "Детонация", "Очима жінки", "Модная книга", "Інша сторона".

Знаковою спробою вийти із місіонерською пропозицією за рамки ситуації виживання, звернутися до постмодерного глядача є програма "Счастливей субботы".

Назва: побажання гарного дня, неофіційний прояв ввічливості. В українському суспільстві субота переважно сприймається як вихідний день, і дуже часто ним є. Домашні клопоти й походи на ринок тут не відіграють центральної ролі. Головне, що людина не йде на роботу, спілкується з рідними, розпоряджається своїм часом. Це відпочинок, вихідний, зміна діяльності.

Назва об'єднує щастя і суботу, надає цій добі позитивний зміст. Або використовує уже асоційований з цим днем позитивний зміст: субота – це щастя, щастя – це субота. Щастя – це зупинка, погляд назад, уміння *відчутти* (вираз з моноспектаклю Євгена Гришковця "Як я з'їв собаку" (2003) повноту, позитивну сутність життя. Виразити вдячність, подякувати за те, що маєш, за те, що є.

У програмі *просто люди* ходять одне до одного в гості. Немає релігійної "загрози", підкресленої індоктринації. Відтак, зупинки потрібні не лише у ситуації виживання, а й у самореалізації.

У програмі "Счастливей субботы" ідеться про рекреацію, відпочинок. Про долання проблем тут майже не говорять. Це приклад і прецедент "почивання на лаврах". Програма закликає відпочивати, розслаблятися. Показує, що робити у вихідний; як ходити в гості; про що говорити, якщо не про політику, гроші, хвороби та плітки.

Програма не має настійно дидактичного характеру. Глядач стає свідком, спостерігачем, співучасником дружніх посиденьок.

Які припущення лежать в основі **концепції** програми? Глядач позитивно оцінює відпочинок, походи в гості та спілкування з рідними та друзями. Глядач хоче відпочивати, відкритий для стосунків. Субота у нього вихідний, або принаймні він не проти мати вихідний по суботах.

Прихований церковний зміст: адвентисти святкують суботний день на виконання біблійної заповіді. Цей день починається із заходом сонця в п'ятницю. Щоб спонукати залишити буденні справи на момент заходу сонця, єврейська традиція пропонує урочисто зустрічати суботний день у колі сім'ї. Після молитви й запалення свічок чоловіки вирушають до синагоги.

У програмі прив'язки до часу заходу сонця немає (студійний павільйон не передбачає використання сонячного світла), програма "Счастливей субботы" виходить у п'ятницю ввечері. Чи має така обставина здивувати невтаємниченого глядача?

Зміст програми – не богослужіння. Одяг людей у кадрі не є ні офіційно чепурним (призначеним для відвідування церковних заходів), ні надто повсякденним. Це зручний *суботний* візит у гості. Біблія лежить на столі, але у ведучих у руках – планшети із запитаннями до гостей, у гостей в руках немає нічого. Програму утворюють блоки спілкування, музичні номери, чаювання в кінці із завершальною молитвою.

Соціо-демографічні характеристики **глядача**: працездатний, повнолітній, сімейний, відкритий до спілкування з рідними та друзями. Глядач має роботу, мотивований працювати, зайнятий, потребує відпочинку. Схоже, його фізичні потреби переважно задоволені: не бракує їжі, одягу та безпеки. Є де жити, він оточений рідними. Є куди піти, є друзі, які запрошують його в гості. Там він уміє переключитися від фізичних потреб на абстрактні теми життєвих спогадів, морального вибору, духовних пошуків, смислу життя, пізнання Бога, відповідей на молитву.

Програма орієнтується на пріоритети релігійності постмодерністів, де мають значення не організація, а особистість; не система, а сім'я; не "релігія", а віра; не церква, а спільнота; не догмати, а особистий вибір; не теорія, а практика життя; не загальнообов'язкові слова, а особисте свідчення; не тиск більшості чи раціональних аргументів, а дружнє запрошення. Передача "Счастливей субботы" намагається репрезентувати *правила життя* симпатичних і в перспективі авторитетних людей.

Список використаних джерел

1. Бойко А. Релігійна журналістика : підручник / А. Бойко. – К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2016. – 307 с.
2. Грицак Я. 26-й процент, або Як подолати історію / Я. Грицак. – К.: Фонд Порошенка, 2014. – 136 с.
3. Грицак Я. Життя, смерть та інші неприємності / Я. Грицак. – Київ: Грані-Т, 2008. – 232 с.
4. Смуць А. Релігійний контент християнського спрямування в сучасному українському телепросторі. Дис. канд. н. із соц.ком. 27.00.06 – прикладні соціально-комунікаційні технології / А. Смуць. – Рівне, 2014. – 213 с.

А.М. Баран
ДП Українська геологічна компанія, Київ

ПЕРШОДЖЕРЕЛА СУЧАСНОЇ СИСТЕМИ ОСВІТИ: Я.А. КОМЕНСЬКИЙ

Актуальність теми обумовлена недостатньою ефективністю сучасної вітчизняної освіти. На теперішній час при однакових чи вельми схожих освітніх системах і суспільно-політичних устроях у різних країнах і регіонах світу у переважній більшості випадків найбільшої реалізації своїх творчих та інтелектуальних задатків досягає молодь протестантських країн або тих країн, які донедавна були такими. Саме в цих країнах, в цілому, молодь є найбільше професійно підготовленою. Знання ідеологічних обставин, в яких формувалась найбільш прогресивна педагогічна діяльність початку і середини XVII століття може сприяти подальшому розвитку педагогічної думки і зростанню ефективності освіти, особливо у тих країнах, які користуються плодами Реформації, але відкидають її ідеологію.

Мета дослідження полягає у тому, щоб дослідити, чи мала місце релігійна ідеологія при зародженні сучасної системи освіти, зокрема, чи впливала вона на науково-педагогічну творчість основоположника педагогіки нового часу Яна Амоса Коменського. І якщо так, то яке місце в ній посідала?

Педагогічні погляди цього діяча освітньої галузі займають чи не найбільше місця у вітчизняних хрестоматіях по іноземній історії педагогіки. Його діяльності та внеску в науку присвячена велика кількість іншої літератури. Втім, для широкого загалу залишаються маловідомими або мало зрозумілими його релігійні переконання.

У 1415 році за постановою Констанцького собору на кострищі був спалений Ян Гус. Католицький священник, магістр вільних мистецтв, ректор Празького університету, який у свій час побачив відступлення ортодоксальної церкви від першооснов християнської віри і зрозумів необхідність повернення до них всім тим, хто сповідує Ісуса Христа. За своє вчення він був спалений, але залишилися чисельні його послідовники. Через пів століття їх частина називала себе чеськими або богемськими братами. Чеські брати, як це характерно для більшості протестантів, вели енергійне трудове життя. На відміну від більшості тогочасного європейського феодального суспільства для них був дуже природним принцип взаємодопомоги. Піклувалися про дітей, їх виховання і освіту. По суті, вони жили як одна велика сім'я. *Саме в громадах чеських братів вперше починає здійснюватися загальне початкове виховання.* Вони вельми сприяли розвитку чеської мови і літератури. Дотримувалися принципу виборності адміністрації у церковному житті. Ця адміністрація мала піклуватись про хворих і бідних. За доктринальними поглядами чеські брати були близькими до кальвінізму.

І от, у середовищі цього християнського товариства у 1592 році в Моравії народжується Ян Амос Коменський. Батько Яна був мірошником, який користувався значним авторитетом серед чеських братів. Коли йому виповнилося 12, він протягом двох років відвідує школу братства. Пізніше вступає до латинської школи у Прерові. Глибока недосконалість навчальної роботи, яка панувала в цій школі, так само як і в інших школах того часу, стала для майбутнього видатного педагога поштовхом до пошуків більш досконалої системи навчально-виховної роботи. Після закінчення цієї школи він вступає до кальвіністського Герборнського університету в герцогстві Насау. В цей же час у віці 19 років приймає водне хрещення. Після закінчення університету повертається у Преров, де його призначають керівником школи, у якій він сам кількома роками раніше здобував освіту. Коли Коменському було лише 24 роки, богемські брати обирають його священником. Через 2 роки його переводять у Фульнек для священницького служіння та виконання обов'язків ректора у школі братства. Всі свої сили він віддає членам своєї громади [2].

Кінець 16 – початок 17 століття характерний тим, що католицька церква вогнем і мечем продовжує знищувати чи просто переслідувати християн і представників наукового світогляду. У 1572 році відбувається Варфоломійська ніч у Парижі. У 1600 році спалений на вогні Д.Бруно. У 1616 засуджено вчення Коперніка і відбувається перший процес над Г.Галілеєм. У 1633 другий суд над Галілеєм. І от в цей період, у 1618 році, католицька церква розпочинає 30-річну війну в Богемії, оскільки реформаторський рух пустив там найглибше коріння. В результаті цієї війни 30 000 синів чеського народу змушені були покинути свою Батьківщину. Серед них був і Коменський, який всю решту свого життя прожив у вигнанні. У 1932 році синод чеських братів обрав Коменського старійшиною братської громади. В 1650 році він обирається єпископом. Потім першим єпископом. У 1670 році у віці 77 років Коменський помирає на чужині [2].

Однією з головних особливостей його педагогічних поглядів було те, що він вважав виховання одним із найважливіших факторів побудови справедливих і дружніх відносин між людьми і народами. Розглядаючи процеси навчання і виховання у нерозривній єдності, він віддавав перевагу вихованню, до якого відносив моральне, трудове, фізичне і релігійне виховання [1, с. 100]. Останнє для нього не менш важливе, ніж знання: "... істинні вимоги, які ставляться до людини, полягають у тому, щоб вона: 1) знала всі речі; 2) володарювала над речами і над самою собою, 3) щоб вона себе і все зводила до Бога – джерела всіх речей. ... то будемо мати: I. Наукову освіту. II. Добросовісність або моральність. III. Релігійність або благочестя" [2, с. 68].

Християнським світоглядом пронизана вся педагогічна творчість Коменського. У "Пансофії" він виражає думку про те, що всі люди здібні до пізнання і освіти, що простий народ має отримати доступ до знань. Мріяв про час, коли у людських взаєминах реалізується християнський принцип "Возлюби ближнього". В іншому творі, пишучи про другий ступінь у системі освіти – школу рідної мови, він відзначає, що вчитися повинні всі діти, незалежно від соціального положення, віросповідань, статі і національностей. Послідовно наполягав на заміні середньовічної жорстокості при вихованні у школах найуважнішим і найсердечнішим ставленням учителів до учнів. Вся його творчість пронизана роздумами над Святим Письмом.

У праці "Закони добре організованої школи" Коменський дав добре оформлений статут школи. Його "Видимий світ у малюнках" став першою ілюстрованою навчальною книгою. Вона стала родоначальницею для всіх наступних книг для класного читання. Коменському належить честь першого виразного обґрунтування класно-урочної системи занять. Сформульовані ним правила здійснення цієї системи залишаються практично корисними і до нашого часу. У "Великій дидактиці" він виділяє стадію у системі освіти, яка у наш час отримала назву як система дошкільного виховання. Вперше в історії педагогіки обґрунтовує ідею єдиної школи для всіх класів суспільства і наступного розміщення ступенів навчання, докладно обґрунтовує і розкриває самостійне призначення і роль освіти в початковій школі на рідній мові. І це не повний перелік його досягнень. Французький історик і публіцист Мішле

називав Коменського світлим генієм, могутнім винахідником, Галілеєм виховання, універсальним вченим, який втратив свою Батьківщину, щоб придбати світ.

Підсумовуючи вищенаведене, слід відзначити, що найбільш яскравий основоположник сучасної системи освіти вийшов із протестантського середовища. В ньому формувалася його світогляд, інтелектуальні та моральні якості. Головним мотиватором у його творчості були його релігійні переконання. Це значною мірою пояснює те, чому сучасна система освіти переважно є найбільш ефективною і дає найкращі результати також у тих суспільствах, які сповідують або сповідували раніше схожі реформаційні принципи.

Список використаних джерел

1. Коваленко Є.І. Історія зарубіжної педагогіки. Хрестоматія: Навч. посібник / Є.І. Коваленко, Н.І. Белкіна. – К.: Центр навчальної літератури, 2006. – 664 с.
2. Коменський Ян Амос. Вибрані педагогічні твори. Т. 1. Велика дидактика / Я.А. Коменський. Автор вступ. статті А.А. Красновський. Під ред. А. А. Красновського. – К.: Радянська школа, 1940. – 245 с.

М.Я. Бардин
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ,
О.В. Сарапін
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ

ГЛОБАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОСТІ В АПОКАЛІПТИЧНІЙ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ АСД

Апокаліптична проблематика була актуальною протягом всього розвитку християнської культури. Весь шлях людської цивілізації забарвлений нетерплячим очікуванням кінця людської історії. У часи соціальних і політичних криз та інших потрясінь людей охоплювали апокаліптичні настрої. І зараз апокаліптичні пророцтва набувають актуальності у світлі гострих і суперечливих подій сучасності.

В рамках цього дослідження варто провести аналіз глобальних проблема і їх класифікацію у відповідності з певними біблійними ознаками "часу кінця" в адвентистській релігійній літературі.

Апокаліптично-пророчий характер принципів Церкви АСД закріплено в ряді 27 пунктів "Основних положень у вченні віри християн адвентистів сьомого дня" які прийнято в Даласі на Всесвітньому з'їзді Церкви у 1980 році. Загальні ж апокаліптичні положення адвентистів викладено в розділі "Вчення про події останнього часу" фундаментального доктринального видання "Спочатку було слово", де піддаються аналізу такі феномени як другий прихід Христа, смерть і воскресіння, Тисячолітнє Царство, Нова земля [7].

Адвентисти, пророкуючи виконання пророцтв та кваліфікуючи прихід Христа як катастрофічну подію зауважують, що вони чекають повернення Христа, а не кінця світу [3, с. 432]. Зокрема, лідер Церкви адвентистів сьомого дня в Україні Володимир Крупський в одному із інтерв'ю зазначив, що прихожани Церкви адвентистів сьомого дня вірять в те, що прищестя Ісуса Христа настане не як фатальний кінець, а як результат того плану, який Бог складає для людства. Повернення Христа адвентисти пов'язують з оновленням землі і початком нової ери для всього людства.

Доктор Університету Адвентистів сьомого дня в своїй книзі "Єдина надія" відзначив, що день повернення Ісуса – це день нагороди і відплати (Об. 22:12) [2, с. 120].

Обґрунтовуючи доктрину про кінець світу адвентисти визначають її як період великої боротьби між добром і злом, кінцевою метою якої є встановлення Царства вічності [8].

Аналіз адвентистських джерел дає можливість представити їх концепцію наступним чином: суд, другий прихід Христа, перше воскресіння і вознесіння святих; Армагеддон, спустошення землі та знищення нечестивих; 1000-літнє царство праведних на небі; друге воскресіння і останній суд; нова земля [7, с. 82].

Як видно із самої назви церкви, адвентисти роблять акцент саме на другому прищесті (Advent) Христа. Тому цю категорію можна вважати ключовою в адвентистській доктрині [10]. Розробляли цю доктрину У. Міллер, О. Уайт. У. Міллер пророкував прихід Другого Прищестя Христа в 1884, внаслідок не здійснення його пророцтв, відбулось "Велике розчарування".

Адвентисти вважають, що головними глобальними проблемами ХХ-ХХІ ст. є: хвороби, стихійні лиха, голод, бідність, екологічна ситуація, насилля та тероризм [5]. Норман Галлі – доктор філософії, професор систематичного богослов'я Східного адвентистського університету наголошував, що руйнівні прояви сатанинської політики уже наявні сьогодні і в майбутньому слід чекати їх активізації [4, с. 685].

В релігійній літературі адвентистів акцентується увага на суперечливих тенденціях у зв'язку з глобалізацією світу: крайнощам бідності і багатства, аморалізму, гонитвою за матеріальним достатком і прагненням до панування, маніпулювання людьми, використовуючи ЗМІ та ін [6, с. 274].

Щодня інформаційні програми передають повідомлення про воєнні конфлікти, стихійні нашествия, техногенні катастрофи, що забирають життя тисячі людей. В Біблії можна знайти деякі ознаки настання кінця світу, зокрема, поява лжепророків, постійні війни, період голоду, землетруси, віруючі люди будуть піддаватись гонінням [1].

Рятувальна операція, яку здійснить Бог, завершиться тоді, коли Ісус повернеться на землю і покладе кінець гріху, болі і смерті. Біблія говорить про міленіум – тисячолітній спокій і мир на небесах. Протягом цього часу сатана буде прикований на землі (Об. 20:1-6). По закінченню тисячі років Ісус перемістить Своє місто – Новий Єрусалим на землю, а сатана назавжди буде знищений (Об. 21:1,2). Гріха і грішників більше нема, весь Божий світ очищений, і велика боротьба закінчена [9, с. 440].

Таким чином, в релігійній літературі адвентистів акцентується увага на суперечливих тенденціях у зв'язку з глобалізацією світу. Особливості адвентистського розуміння останніх днів: доктрина про буквально Тисячолітнє Царство, воскреслих і праведних на небі при повному спустошенні землі, актуалізація проблеми соціального служіння у переддень очікуваного приходу Христа.

Список використаних джерел

1. Болдвин Д. За гранью воображения / Д. Болдвин, Д. Гибсон, Д. Томас. Заокский: Источник жизни, 2013 – 128 с.
2. Буйон А. Единственная надежда / А. Буйон., 2016. – 128 с.
3. В начале было Слово...: Пер. с англ. – Заокский: Источник жизни, 2002. – 544 с.
4. Галли Н. Христос Грядет: Пер. с англ. – Заокский, 2006. – 685 с.
5. Докаш В. Кінець світу: еволюція протестантської інтерпретації: Монографія. – Київ-Чернівці: Книги – XXI, 2007. – 544 с.
6. Жукалюк Н., Любашенко В. История Церкви христиан Адвентистов седьмого дня в Украине. – К., 2003. – 274 с.
7. Колодний А. М. Історія релігії в Україні: Навчальний посібник. / А. М. Колодний, П. Л. Яроцький. – Київ: Знання, 1999. – 735 с.
8. Уайт Е. Велика Боротьба між Христом і сатаною / Е. Уайт- К.: Християнське вид-во "Джерело життя", 2002. – 639 с.
9. Уайт Э. История спасения. / Эллен Уайт; [пер. с англ. А. И. Могила] – Заокский: "Источник жизни", 2017. – 448 с.
10. Христианские чтения: Ежегодник церкви АСД. – М., 1989. – 180 с.

И. Ю. Вятоха
ПВНЗ "Український гуманітарний інститут", Київ

ЭПОХА РЕФОРМАЦИИ И ЕЕ МУЗЫКА: ОПЫТ ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО РАССМОТРЕНИЯ

Актуальность данного исследования состоит в том, что Эпоха Реформации, содержательно сформировавшись в духовном поле общественного сознания, выплеснувшись координально-преобразующими влияниями во все сферы жизни европейского социума, до сих пор остается вне зоны интересов научной психологии. Поэтому *целью* данной публикации является попытка рассмотрения Эпохи Реформации в рамках психологической проблематики, ограниченная (ввиду новизны проблемы) беглой психологической интерпретацией ее основного тезиса, и кратким исследованием эмоционального отношения, вызываемого у современных людей определенной атрибутивной частью ее наследия.

С позиции психологии, главный тезис Реформации выкристаллизовался на линии противостояния общественного и индивидуального сознания. Он предстал как сформировавшаяся в недрах общественного сознания потребность, но был высказан как смелый вызов ему, как глубоко-личностное достояние индивидуального сознания, вступившего в период самоосмысления. Исходя из этого ключевого постулата – "*Sola scriptura*" – можно констатировать, что психологической сутью Реформации была объективизация сущностных когнитивных представлений, составляющих основу духовной жизни людей. Образно говоря, это было наведение когнитивного фокуса на объект наиболее возвышенных мыслей и чаяний постсредневекового человека. Оно свершилось путем корректировки восприятия, поставляющего указанный имажитивный "материал", точным обозначением его адекватного объекта, сужающим направленность перцепции. Действительно, информативным первоисточником христианской духовности объективно является только Библия. В свете глобальности события ко всем приведенным категориям психологии приложимо определение "исторический": историческое восприятие, исторические когнитивные представления (по аналогии с исторической памятью). Известно, как трудно протекал этот процесс [2, с. 58], являясь, казалось бы, потребностью и естественным актом общественного мышления, давшим благодатные ростки. Рефлексируя принципы Реформации у части населения Европы не развернулось в глубину, без оглядки на их конструктивность, будучи блокировано механизмами социально-психологического сопротивления, непосредственным содержанием которых выступила идеология. Как результат – отношение к Реформации крайне поляризовало европейское общество. Так, с одной стороны, композитор Ф. Мендельсон-Бартольди пишет вдохновенную симфонию оп. 107, посвященную 300-летию Реформации. С другой стороны, русский писатель Ф. М. Достоевский в своем романе "Братья Карамазовы" связывает личность М. Лютера с мрачными образами книги Откровение. А поскольку психологически Реформация имеет общечеловеческое звучание (уточнение, выверение информативного первоисточника утерявших четкость ментальных представлений человека), и касается самой сокровенной части внутренней жизни человека (области его веры), можно предположить, что она и теперь вызывает к себе живое эмоциональное отношение людей, а психологическое изучение этого отношения может выявить истинную меру гуманистичности ее идей. С целью доказательства наличия эмоционального отношения наших современников к основополагающим моментам Реформации, выявления психологических особенностей этого отношения было проведено особое авторское эмпирическое исследование.

Эксперимент заключался в том, чтобы воздействовать на аудиторного стимулом, ясно выражающим суть и характер Эпохи Реформации, а так же зафиксировать наличие эмоционального отклика и его психологические особенности. Проблема стимула стала наиболее сложной. Чтобы избежать заидеологизированности реакции, требовалось взять такой компонент данной эпохи, который отвечал двум условиям: 1) показательность (некий эрзац Реформации); 2) внешняя идеологическая нейтральность. Исходя из мысли Э. Уилсон-Диксон о том, что "микрокосм, отражающий все проблемы христианского мира" [3, с. 120] – это духовная музыка, нами был избран музыкальный гимн Реформации, в нейтральном материале музыки тонко индицировавший ее идеи, овестьивший их по законам красоты. Это хорал М. Лютера "Ein feste Burg ist unser Gott" на слова библейского 45 Псалма [**Помилка! Джерело посилання не знайдено.**, с. 589]. Как стимулы для сравнения были еще взяты образцы духовной музыки, принадлежащие двум другим направлениям христианства, типичные для них: католический хорал "Kyrie" из Missa Prolationum И. Окегема (Франция) и православный знаменный распев Валаамского монастыря "Благослови, душе моя, Господа" (Россия). Их роднит время и, глобально, место создания (Европа, XVI век), библейский текст (книга Псалтирь), жанр (литургическое песнопение), лад (мажор), вокальный исполнительский состав (мужской хор+дискант). Слушательской аудиторией стали подростки и молодежь в возрасте от 12 до 20 лет, систематически занимающиеся музыкой, то есть имеющие определенную слушательскую компетентность. Инструментом диагностики эмоционального отклика стал "*Направленный ассоциативный тест*", где в ответ на воздействие стимула испытуемым предлагалось записать первые, ассоциативно пришедшие на ум, прилагательные (до 5 слов). Наличие эмоциональной реакции доказывалось фактом выполнения теста. Психологическими особенностями эмоций аудитории взяты их знак и интенсивность, входящие в круг основных стабильных специальных характеристик эмоциональных процессов [1, с. 356]. Они выявлялись позитивной/негативной эмоциональной окрашенностью употреблен-

них прилагательных и их интенсивностными признаками. В инструкции испытуемым не сообщалась конечная цель эксперимента (элиминация дополнительных переменных идеологического характера: среди слушателей – католики, протестанты, православные и нехристиане); сказано лишь об исследовании эмоционального отклика на звучание старинной европейской духовной музыки разных стран. В результате эксперимента выяснилось, что наиболее позитивные и интенсивные эмоции у слушателей вызвал хорал Лютера: гораздо более половины (68,83%) его характеристик было положительными ("радостный, торжественный, триумфальный, светлый, душевный" и тд.), подавляющее большинство (82,76%) – высокой силы. Католическое песнопение произвело не столь однородное, но положительное впечатление слабой силы: менее половины (40,26%) – позитивных определений, около трети (36,36%) – негативных, из всех них три четверти (72,22%) – низкоинтенсивных. Наконец, православное произведение воспринялось, согласно большинству слов (44,15%), негативно ("темный", "однообразный", "тревожный", "холодный"), неопределенной степени интенсивности (по 50% характеристик слабой и высокой силы).

Так, ментальное содержание Эпохи Реформации действительно включает важный пласт психологического рассмотрения, смыслом ключевого тезиса имея объективизацию когнитивных духовных представлений, произведенную путем точной фокусировки имагиативно-образующей перцепции на единственно истинном объекте – Библии. Музыкально верифицированные основания Реформации и ныне демонстрируют жизненную мощь своих идей (высоким эмоциональным тонусом ее музыки, наличием отклика у всех слушателей), их эмоциональную привлекательность, гуманистичность (соответствие естественным побуждениям человеческой природы, требованиям восприятия, мышления, сферы аффектов) и демократичность (доступность, понятность, убедительность для многих).

Список использованных источников

1. Веккер Л. М. Психика и реальность: единая теория психических процессов / Л. М. Веккер. – М. : Смысл, 1998. – 685 с.
2. Кернс Э. Дорогами христианства / Э. Кернс. – М. : Протестант, 1992. – с. 414.
3. Уилсон-Диксон Э. История христианской музыки : Пер. с англ. / Э. Уилсон-Диксон. – СПб. : Мирт, 2001. – 428 с.

В.О. Гандзюк

Вінницький державний педагогічний університет імені М. Коцюбинського, Вінниця

СТУДЕНТСЬКЕ РАДІО "ЮНІТОН": ДЕСЯТЬ РОКІВ МОВЛЕННЯ У ТРАНСЛЯЦІЙНІЙ МЕРЕЖІ

Незважаючи на масштабне й досить динамічне проникнення мережі інтернет в усі сфери суспільного життя, в інформаційному просторі України все ще залишається популярним такий вид ЗМІ як радіомовлення. Попри скептичні висловлювання деяких вчених щодо зникнення радіо з ефіру через втрату аудиторії й архаїчність, досі у містах, селищах і селах є прихильники слухання музики й новин з динаміків багатохвильових приймачів. Всюдисущість, універсальність, доступність і оперативність забезпечують радіомовленню пріоритетне становище серед інших електронних медіа.

В сучасних умовах важливого значення набуває корпоративне радіо як зручний канал комунікації в межах певного промислового підприємства, торговельного центру, освітнього закладу тощо. Корпоративне радіо – це добре забуте старе, що максимально відповідає вимогам ефективності – широка цільова аудиторія, цілодобове мовлення, своєчасність донесення інформації, ненав'язливість за рахунок поєднання розважального й інформаційно-аналітичного.

На факультеті філології й журналістики ім. М. Стельмаха Вінницького державного педагогічного університету ім. М. Коцюбинського, який у 2004 р. розпочав підготовку фахівців для засобів масової інформації, у вересні 2007 р. було створено студентську радіостудію "ЮНІТОН" [2, с. 76].

Головна мета – об'єктивно донести до студентів і викладачів цікаву й необхідну інформацію, оперативно висвітлювати події навчально-виховного процесу, різних музичних, мистецьких та культурних заходів у ВНЗ.

До складу редакції радіо "ЮНІТОН", входять студенти переважно 2 курсу спеціальності "Журналістика", які упродовж року вивчають дисципліну "Радіожурналістика". Студентське радіо готує щоденні ефіри (з понеділка до п'ятниці включно), які транслюються на перервах.

Радіо "ЮНІТОН" завжди опирається на інтереси своїх слухачів і працює за такими напрямками: інформаційний (служба інформації готує і проводить випуски новин, у яких висвітлюють основні новини держави, міста й педуніверситету); культурологічний (створюються програми, які знайомлять з шедеврами світової та української культури, кращими художниками, музикантами, письменниками Вінниччини, а також аматорами сцени, молодими поетами-початківцями); просвітницький (авторські програми, спрямовані на поглиблення знань з різних галузей науки і техніки, передачі краєзнавчого, народознавчого, пізнавального характеру тощо); розважальний та музичний.

До уваги слухачів пропонуються, зокрема, такі програми: "Студентський ранок", "Ранок-підірванок", "Місяцелік", "Про що говорять зірки...", "Велика перерва", "Гарний настрій", "Психологія кохання", "Чудасії звідусіль", "Strong hits", щотижневий прямоефірний випуск новин "Епізоди", "Літературна середа", "Відрив", "Подія тижня", "Від серця до серця", "Атмосфера розваг", "Погода на "ЮНІТОН" та інші.

У серпні 2011 р. конкурсна радіопрограма "Геноцид на чорноземях" (В. Луков, Д. Гирич, Ю. Андріященко, І. Стасієнко) на фестивалі аудіовізуальних мистецтв "Кришталеві джерела" (м. Суми) отримала диплом у номінації "Документально-публіцистичні радіопрограми", а також спеціальний диплом "За краще драматургічне музичне оформлення". Автор сценарію доц. Гандзюк В., науковий редактор доц. Гальчак С. [4].

У серпні 2012 р. конкурсна програма "Я ще не все тобі сказав..." присвячена творчості композитора В. Івасюка (автори Ю. Андріященко, В. Луков, А. Яковичина, Ю. Гордійчук, Д. Остапко) на фестивалі аудіовізуальних мистецтв "Кришталеві джерела" (м. Вінниця) отримала диплом у номінації "Тематичні радіопрограми". Автор сценарію доц. Гандзюк В.

У серпні 2013 р. конкурсна програма "Лядівський чоловічий монастир: 1000 років православ'я на Поділлі" (автор В. Луков) на фестивалі аудіовізуальних мистецтв "Кришталеві джерела" (м. Вінниця) отримав диплом за особистий

внесок у розвиток аудіовізуальних мистецтв та активну життєву позицію та посів II місце в номінації "Публіцистична радіограма". Керівник – доц. Гандзюк В.

Колектив радіо "ЮНІТОН" має високий рівень сучасної освіти, володіє комп'ютерними технологіями, які й використовує для підготовки програм та забезпечення ефіру. Крім цього, працівники редакції постійно підвищують свій фаховий рівень. Зокрема, 16 березня 2011 р. в Інституті журналістики КНУ ім. Т. Шевченка походила презентація онлайн радіостанції "CAMPUS RADIO UKRAINE", а також фаховий семінар "Онлайн радіо: складові успіху", під час якого обговорювалися принципи роботи FM-радіо та онлайн радіо, особливості творення успішної авторської радіограми, розглядалися основні елементи програмування ефіру, складові ефірних аплікацій, переваги та перспективи он-лайн радіомовлення. Вінницький педуніверситет на цьому заході представляли студенти І. Стасієнко та А. Рудченко.

Студенти-журналісти стали учасниками телевізійного мосту (онлайн конференції) між Інститутом журналістики КНУ ім. Т. Шевченка, Вінницьким педуніверситетом та Маріупольським держуніверситетом 22 квітня 2016 р. Тема публічного обговорення – "Радіо: від аудіо до мультимедіа". На онлайн-тренінгу було розглянуто проблеми та тенденції сучасної радіожурналістики.

Діалог з молодіжною аудиторією провів експерт із радіомовлення, журналіст, керівник "Ukrainian-Polish RadioSchool" Роман Заяць. Медіатренер переконав присутніх: "Радіо – це живий голос. Воно може стати нашим другом, якщо не ставитись до вибору хвилі раціонально. Саме тому варто любити радіо". Роман Заяць запропонував формулу успішності радіо. Виявляється, лівова частка успіху радіостанції залежить від правильно підібраної музики. Саме це супроводжує слухача протягом отримання інформації, тому радіюникам треба повертатися до якісної музичної журналістики [3].

Тренінг "Радіошоу: ремесло та індивідуальність" в Інституті журналістики КНУ ім. Т. Шевченка відвідали студенти-журналісти Вінницького педуніверситету Вікторія Боднар, Вікторія Сергєєва, Софія Бедарева та Марина Сербінович 5 листопада 2016 р. Модераторами заходів були: Софія Сотник, медіа-тренер, журналіст, ведуча ранкового шоу "Камтугега" на радіо "Рокс"; Андрій Куликов, журналіст, редактор, радіоведучий, медіа-експерт.

Розглядали важливі теми, зокрема, як створити успішне радіошоу та якими вміннями має володіти політичний журналіст. Студенти мали нагоду під час практичної сесії створити концепцію авторської ранкової радіограми. Окрім того, студентка Софія Бедарева посіла друге місце з авторською програмою соціального спрямування на фестивалі телерадіопрограм "Студентський МІКС–2016" [1].

У 2010 р. за фінансової підтримки керівництва університету було повністю оновлено звукову апаратуру: придбано акустичну систему, підсилювач, мікшерний пульс, студійні мікрофони, концертні мікрофони, сучасні комп'ютери, десять звукових колонок. Зусиллями студентів-журналістів було зроблено капітальний ремонт апаратного комп'ютерного монтажу та професійної студії звукозапису.

Найближчою перспективою є розширення мережі мовлення, створення загальноуніверситетської радіостудії. Студентське радіо постійно надає інформаційну підтримку для проведення музичних, мистецьких та інших культурних заходів, які проводяться в університеті, на факультеті та за його межами. З 1 жовтня 2013 р. радіо "ЮНІТОН" можна слухати цілодобово в інтернеті на сайті молодіжної газети "Студентська територія": www.st-gazeta.at.ua.

Список використаних джерел

1. Боднар В. "Студентський МІКС-2016" / В. Боднар [Електронний ресурс] // Студентська територія. – 2016. – 10 листоп. – Режим доступу: http://st-gazeta.at.ua/news/studentiskij_miks_2016/2016-11-10-1168. – Назва з екрану. – Дата доступу: 19.02.2017.
2. Гандзюк В. Журналістика – не тільки професія, а спосіб життя / В. Гандзюк // Матеріали XXIII Всеукр. наук. іст.-краєзн. конф. "Освіта на Поділлі: минуле та сьогодні". До 100-річчя заснування Вінниц. держ. пед. ун-ту ім. М. Коцюбинського. – Вінниця, 2011. – С. 76.
3. Лукашова Я. Радіо – це театр уяви... / Я. Лукашова [Електронний ресурс] // Студентська територія. – 2016. – 22 квіт. – Режим доступу: http://st-gazeta.at.ua/news/radio_ce_teatr_ujavi/2016-04-22-1056. – Назва з екрану. – Дата доступу: 19.02.2017.
4. На участь у фестивалі "Кришталеві джерела-2011" подано понад 800 творчих робіт [Електронний ресурс] // Національна рада України з питань телебачення і радіомовлення. Офіційний веб-сайт. – Режим доступу: <http://www.nrada.gov.ua/ua/news/radanews/1002.html>. – Назва з екрану. – Дата доступу: 19.02.2017.

Л.В. Георгінова
Український гуманітарний інститут, Київ

РЕФОРМАЦІЙНІ ІДЕЇ В.Б. КАМІНСЬКОГО ТА МОЖЛИВОСТІ ЇХ ВИКОРИСТАННЯ У ВИХОВНОМУ СЕРЕДОВИЩІ ВИЩОГО НАВЧАЛЬНОГО ЗАКЛАДУ

У сучасних умовах розвитку вищої школи все більшою проблемою набувають процеси виховання студентської молоді, зокрема, у погляді на орієнтацію на здоровий спосіб життя. Процеси, пов'язані з тенденціями щодо послаблення здоров'я через недостатню фізичну активність, паління, вживання алкоголю, розповсюдження вживання лікарських препаратів за будь-яких найменших порушеннях у стані здоров'я, викликають занепокоєність та необхідність пошуку нових можливостей для привертання уваги юнаків та дівчат до цінності природних факторів, що сприяють здоров'ю.

Середовище вищого навчального закладу може стати для цього достатньо ефективною платформою, коли для цього використовуються можливості дослідження студентами ідей та діяльності видатних особистостей, які мали неординарні погляди та стійко відстоювали їх у плані турботи про повноцінне життя та здоров'я своїх співвітчизників. При цьому підсиленню ефективності такого дослідження може сприяти краєзнавчий матеріал тієї місцевості, в якій знаходиться ВНЗ або з якої приїхали студенти на навчання.

Метою нашого дослідження у погляді на вищезазначене є неординарні ідеї щодо використання природних факторів для підтримки здоров'я відомого за кордоном, але маловідомого в Україні лікаря-гідропата, професора Вітольда Болеславовича Камінського (1859-1931 рр.).

Зважаючи на те, що термін "реформація" походить з латинської мови (reformatio) і буквально означає "виправлення, перетворення, преображення", і стосується радикальних змін у всіх сферах життя, ідеї В.Б. Камінського претендують на те, щоб назвати їх реформаційними з декількох причин: по-перше тому, що виправлення та преображення у стані здоро-

в'я людини він розглядав виключно із застосуванням природних факторів; по-друге, практикуючи водолікування в Радянській Україні, де безмедикаментозні засоби не визнавалися, мав значні позитивні результати своєї праці.

Історія становлення та розвитку лікарської практики В.Б. Камінського була не простою. У 19-му ст. чимало українців навчалося у німецьких університетах, де були сильні впливи протестантизму. Одним з таких студентів відділення фізіотерапії Лейпцизького університету був В. Камінський, поляк за походженням, родина якого укорінилася в Україні протягом багатьох років. Закінчивши університет з відзнакою, будучи одним із найталановитіших студентів, В. Камінський, відкинувши пропозицію на роботу в прекрасних умовах для практичної та наукової діяльності в Німеччині, з сім'єю повертається в Україну та з великими труднощами розвиває діяльність у сфері водолікування у Києві та, у подальшому, з 1911 року, в селищі Буча Київської області. При цьому талановитий лікар акцентує увагу та пропагує такі фактори для збереження здоров'я як повітря, сонячне світло, воду, раціональне харчування, працю з поновленням сил завдяки відпочинку, спокою та сну.

Світоглядна позиція В. Камінського, католика за віростовіданням, зазнала впливу протестантизму, адже ще в епоху Реформації не тільки сформувалася основна медична професія з її природньонауковим підходом, але й почала складатися холистична "альтернативна" медицина, що спонукала людину до зцілення шляхом мобілізації особистих ресурсів організму та Божої допомоги. Так, у народженні основних напрямків альтернативної медицини провідну роль відіграла вода. Цілительна сила звичайної холодної води, про яку писали ще Гіппократ і Гален, була знову відкрита у 18-му столітті [3]. Водолікування як медичний метод остаточно сформувалося в 19-му столітті, у значній мірі зусиллями Вінсента Прісниця та Себастьяна Кнейпа, двох німців-католиків. За мірою розповсюдження на англомовний світ, водолікування набувало більш протестантського, навіть євангелічного характеру. В центрах водолікування рано вставали, регулярно молилися, харчувалися простою їжею та пили одну воду. Принципом водолікування стало пробудження в людині природньої, Богом даної здібності до самоочищення та самозцілення [2].

Будучи учнем цілителя і католицького священника Себастьяна Кнейпа, який успішно практикував водолікування, В. Камінський пішов значно вперед, застосовуючи воду для лікування людей у комплексі з природніми факторами – сонце, дієта, цілющі трави, активний рух. Щодня до будинку Камінського звідусіль йшли та їхали хворі. Когось несли на ношах, везли возами. Лікар не відмовляв у допомозі нікому. З бідних грошей не брав. Бувало, навіть годував їх і власним коштом відправляв додому. Зцілював не раз і безнадійно хворих. Є свідчення, що паралізовані починали ходити, сліпі – прозрівали. Відступали скарлатина й туберкульоз. І все це без жодних пігулок чи уколів, за допомогою ванн, компресів, примочок, обливань.

Однією із всесвітньовідомих праць В. Камінського стала книга про водолікування "Друг здоров'я: Енциклопедія гігієни і фізико-дієтичного (фізіатричного) польовання" (1906 р.) [1], центральною ідеєю книги є те, що кожний може стати сам собі лікарем. Вона викликала справжній фурор, стала, фактично, першим фізіотерапевтичним лікувальником. Простою водою лікар виліковував навіть важкохворих. У Німеччині книга "Друг здоров'я" визнана одним з кращих підручників по водолікуванню. Книга є актуальною і в теперішній час, особливо для молодих людей, які мають дбати про збереження особистого здоров'я та народження здорових дітей.

Значною мірою розповсюдженим в історії та сьогоднішній адвентистських санаторіїв та пансіонатів по усьому світу і, зокрема, в Україні набуло оздоровлення з використанням ванн з водою різної температури, компресів, холодних обгортань, фізичних вправ, здорового харчування, духовних роздумів тощо.

Практичний досвід дослідження діяльності В. Камінського, віддання шани цьому видатному лікарю та людині через догляд за його могилою мають студенти Українського гуманітарного інституту, що знаходиться в м. Буча, та здійснюють це у співпраці з ГО "Спілка поляків міста Буча".

Таким чином, досліджуючи особисто природні фактори, що сприяють здоровому способу життя та оздоровленню, студенту випадає можливість, долучившись до біографій та діяльності видатних людей у цій галузі, стати більш поінформованими, спроможними оцінити їх внесок у цьому напрямку в позитивні перетворення в житті людей того краю, де вони навчаються або де народилися та користуватися цим надбанням у своєму житті.

Список використаних джерел

1. Каминский В.Б. Друг здоровья: Энциклопедия гигиены и физико-диетического (физиатрического) пользования /Витольд Каминский. – К., 1906. – 696 с.
2. Croutier, A. L. Taking the waters. Spirit, art, sensuality. Abbeville Press, London, 1992.
3. Охоцимский А. Святая вода в западном христианстве / Андрей Охоцимский // <https://www.proza.ru/2015/01/03/173>].

Р. А. Горбань
Косівський інститут прикладного та декоративного мистецтва
Львівської національної академії мистецтв, Львів

АМЕРИКАНСЬКИЙ ПЕРСОНАЛІЗМ В ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ПРЕДСТАВНИКІВ ЛЮБЛІНСЬКОЇ ШКОЛИ Ч. С. БАРТНІКА І Б. З. ҐАЦКИ

Протестантське богослов'я стало тим світоглядним підґрунтям, на основі якого зародилися бостонська й каліфорнійська школи, що утворили американський варіант персоналізму, з якого на межі ХІХ – ХХ віків власне й розпочалося формування персоналізму як філософсько-релігійної течії. Попри суттєве значення персоналізму в контексті культури модернізму й постмодернізму дослідження його американського різновиду більш ніж століття лишалося на рівні саморефлексії. Ситуацію змінили сучасні польські науковці, представники Люблінської школи персоналізму, передусім – це Ч. С. Бартнік і Б. З. Ґацка. Зазначимо, що в Україні дослідженням американського персоналізму почали займатися наприкінці 2000-х рр., зокрема Р. М. Вербова, В. О. Пацан, К. С. Рассудіна, Я. А. Соболевський, Н. І. Томюк.

Ч. С. Бартнік є головним редактором польського наукового періодичного видання "Персоналізм", який було засновано 2001 року з огляду на актуальність персоналізму в новітній культурі, оскільки на початку третього тисячоліття кожна галузь знання розробляє антропологію, згідно з якою людина є особою. Про це професор Бартнік говорить

у вступній статті до першого числа журналу "Чому персоналізм?", зазначаючи важливість розвитку філософії персоналізму в сучасному світі. Формулюючи завдання часопису, головний редактор стверджує, що персоналістичним концепціям, розробленим у XIX – XX століттях на підставі кантіанства і німецької ідеалістичної філософії, забракло реалізму, тому сьогодні виникла потреба у створенні універсальної реалістичної системи персоналізму, в якій головною засадою виступатиме дійсність особи як ключ до розуміння буття та перетворення світу [2, с. 7–8].

Від початку створення журналу "Персоналізм" у ньому друкуються статті польських і зарубіжних сучасних філософів, теологів, науковців, що продукують персоналістські ідеї та досліджують генезу американської, французької і польської персоналістичної думки. Історією й аналізом американського варіанту філософії персоналізму займаються переважно Ч. С. Бартнік і Б. З. Гацка, останній також перекладає польською базові та сучасні тексти бостонської і каліфорнійської шкіл, зокрема праці Б. П. Боуна, Р. Т. Флюеллінга, Г. Г. Олівера, Т. О. Буфорда. Як зауважує В. О. Пацан у дисертаційному дослідженні з історії філософії, присвяченому генезису американського персоналізму, до звернення Ч. С. Бартніка і Б. З. Гацки до робіт американських персоналістів-класиків, його історико-філософське осмислення обмежувалося лише внутрішнім баченням процесу власного формування [1, с. 25].

На думку Ч. С. Бартніка, започаткування персоналізму у властивому значенні відбулось у США, адже завдяки американському осередку утворилась персоналістична система як наукове обґрунтування послідовно викладеної філософської концепції, що з'явилась під впливом німецького ідеалізму [4, с. 913]. Серед ознак, що визначають американський різновид персоналістичного вчення професор Бартнік називає ідеалізм, прагматизм, зв'язок з протестантським богослов'ям і з ідеями американської демократії. Засновником американського персоналізму польський філософ вважає Бордена Паркера Боуна, який сформувався під впливом німецького філософа-спіритуаліста Рудольфа Германа Лотце послідовника Лейбніца і Канта [3, с. 206–207].

Основним принципом американського персоналізму стала побудова концепції унікальності та суб'єктивності особи, спрямованої на творення суспільства осіб. Сама ж людина може віднайти і зрозуміти себе та побудувати персональний світ лише в єдності з Богом. Отже, за остаточну й абсолютну дійсність визнається Особа Божа, яка утримує та живить всесвіт завдяки безнастанному акту творчої волі. А головне завдання філософії вбачається в спробі гармонійного поєднання ідеалістичного і матеріалістичного підходів у трактуванні суспільства. Тому польський мислитель головною у цій філософії вважає релігійно-етичну проблематику, в якій важливе місце займає питання волі, свободи, відповідальності та самовдосконалення людини, що відкриває шлях до гармонійного суспільства осіб. У своїх філософсько-релігійних поглядах Ч. С. Бартнік близький до американського персоналіста Б. П. Боуна, для якого засадничим пунктом будь-якої філософії повинно стати реальне життя суспільства, що в ньому живе та знаходиться кожна людська особа, позаяк польський філософ вважає спільноту за початковий, базовий елемент, а суспільство розглядає як її вдосконалений, більш конкретний варіант встановлення міжособових зв'язків (*relatio*) [3, с. 220].

На переконання Б. З. Гацки, вагомий внесок зробив Е. Брайтмен – лідер бостонської школи, учень і продовжувач ідей її основоположника Б. П. Боуна, розвиваючи американський персоналізм у ділянках епістемології, метафізики та морального права. Самобутній і незалежний у своєму творчому мисленні, свою персоналістичну концепцію філософ називав раціональним емпіризмом. Поглиблюючи платоніко-гегелівську традицію мислення та обравши за критерій істини емпіричну когерентність, Брайтмен відкинув релігійний апіоризм, запропонований Боуном. Найважливішими для нього були перевірка даних на підставі досвіду. До етики він увів систему морального права, яку сформулював, спираючись на емпіричний метод, причому не виключав можливості її заперечень у разі доведення протилежного твердження. Американський філософ вважав, якщо певні твердження і переконання приймаються загалом, то з огляду на цей загальний досвід людства постає формальна система аксіологічних і персоналістичних прав. За допомогою емпіричного методу він захищав і обстоював віру в існування ідеальних, об'єктивних норм та цінностей. Стверджуючи важливість цієї системи, Брайтмен вважав її очевидним і ключовим доказом існування Бога. Для нього все в підсумку закорінене в Бозі – і дійсність, і людина [5, с. 10].

На підставі своїх досліджень Б. З. Гацка стверджує, що в американському осередку, попри існуючі спільні тенденції розвитку персоналістичної думки, існують чіткі напрямки, які відрізняють його окремих представників. Так, основоположник американського персоналізму Б. П. Боун представив персоналізм у епістемологічному, метафізичному й етичному вимірах, Е. Брайтмен – у теїстичному, А. Надсон – у теологічному, Р. Флюеллінг – у демократичному, Дж. Говісон – у вимірі особового ідеалізму, П. А. Берточчі – у психологічному, В. Муелдер – у спільнотному [6, с. 40]. Американський персоналізм найбільше розвинувся в ділянках філософії, протестантського богослов'я та суспільної етики. Персоналізм і демократія стали двома полюсами дійсності особи і суспільства та їх взаємних відносин, у світлі яких білі і темношкірі мають однакову гідність, оскільки мають в собі той самий образ Особового Бога [7, с. 7].

Таким чином, польські дослідники Ч. С. Бартнік і Б. З. Гацка сформулювали визначальні риси американського персоналізму, серед яких називають ідеалізм, прагматизм, зв'язок з протестантським богослов'ям і з ідеями американської демократії та концепт гармонійного суспільства осіб.

Список використаних джерел

1. Пацан В. О. Американський персоналізм: Генезис, ідеї, критика: дис. ... канд. філос. наук: спец. 09.00.05 "Історія філософії" / Василь Олексійович Пацан. – Дніпро, 2016. – 232 с.
2. Bartnik Cz. St. Dlaczego personalizm? / Czesław Stanisław Bartnik // Personalizm. – 2001. – № 1. – С. 7–8.
3. Bartnik Cz. St. Personalizm / Czesław Stanisław Bartnik. – Wyd. 2 popr. i poszerz. – Warszawa: O.K., 2000. – 531 s.
4. Bartnik Cz. St. Personalizm / Czesław Stanisław Bartnik // Leksykon teologii fundamentalnej / red. nacz. M. Rusecki i in. – Lublin-Kraków: Wydawnictwo "M", 2002. – S. 911–914.
5. Gacka B. Personalisci amerykańscy / Bogumił Gacka. – Lublin: Oficyna Wydawnicza CZAS, 1996. – 184 s.
6. Gacka B. Prezentacja personalizmu / Bogumił Gacka // Personalizm. – 2001. – № 1. – С. 35–42.
7. Gacka B. Wstęp / Bogumił Gacka // Whitman W. Demokracja i personalizm. – Lublin: Wyd. nakł. autora przekład. i opracowania, 1994. – S. 5–7.

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ И РЕФОРМАЦИЯ

Актуальность выбранной темы состоит в том, что впервые 500-летие со времени Реформации отмечается на правительственном уровне. Сегодня близко к скорому II Пришествию Христа, согласно исполнению пророчеств. Об этом же свидетельствует катастрофическое состояние общества и экологии. И двери благодати открыты во всей полноте. Идёт излитие Духа Святого в силе "Позднего Дождя" на все народы. Массовое переселение мусульман в христианские страны способствует открытой проповеди им Евангелия "одним во свидетельство, другим ко спасению" (Лк 9:5). Реформатор – это тот, кто восстанавливает истину среди господствующей тьмы. По сути реформаторы были всегда, начиная с Авеля, который до смерти противостоял Каину в отстаивании истины. И далее через праведников и пророков (см. соответствующие родословные) Бог передавал Свою весть народам. Во времена Моисея Бог образовал Себе особый народ, получивший имя Израиль, который был бы Его верным свидетелем.

Духовное и социальное благополучие общества напрямую зависит от духовности носителей Божьей истины – Церкви, за которую умер Мессия. Пророчества всегда распространяются через неё.

История христианской Церкви (Откр. 2,3 гл.) делится на 7 периодов, названия которых полностью отражают историю духовных взлётов и падений от её образования до славного II Пришествия её Создателя.

I Ефес (31-34 гг.) – по-гречески "желанная", как первое дитя. В канун Своего вознесения Иисус повелел ученикам проповедовать Евангелие всей твари, дав им силу Святого Духа. В этот период были написаны все 27 книг Нового Завета. Церковь быстро росла. И сатана провоцирует гонения на молодую церковь. Принципы жизни и учения Христа не всех устраивали по причинам: политическим, экономическим, социальным и религиозным. Гонения же были частными, по ситуационному принципу.

II Смирна (100-313 гг.) – "благоуханная". Ароматические свойства этой смолы усиливаются при её растирании. Соответственно и гонения перешли в фазу санкционированных государством [2]. Тюрьмы были переполнены христианами так, что там не было места для преступников. Причины гонений прежние. Лжеучения заставили Церковь канонизировать Новый Завет. У Христа нет упрека для Смирны, лишь любящее утешение и надежда на новую вечную жизнь с Ним. Евангелие особо распространялось среди грекоговорящих язычников, в Египте и Северной Африке.

III Пергам (313-538 гг.) – "возвышение". Гонения не помогли, враг решает поставить свой престол в Церкви. Константин объявил свободу всем верующим. Церковь стала государственной, в неё вошла светскость и лжеучения. В 364 г. Лаодикийский собор отменил субботу и узаконил празднование воскресенья. Христианство вышло за пределы империи. Библия была переведена на готский язык. Возрастает влияние РКЦ, а Римская империя (476 г.) разваливается на 10 государств будущей Европы, среди которых – "маленький рог" (Даниил, 7 гл.). В 538 г. Рим уничтожил вандалов, герулов и остготов, получив возможность использовать и политическую и религиозную власть.

IV Фиаттура (538-1517 гг.) – "непрерывная Жертва". В 1229 и 1234 папство запретило чтение Библии. В жертву принесли Истину. Распространилось мусульманство. Однако были яркие реформаторы: вальденсы, которые распространяли Библию в рукописях; Дж. Виклиф, переведший Библию на английский язык, а М. Лютер – на немецкий; Ян Гус требовал соблюдения Закона Божия властями, за что его сожгли. В 1325 г. резиденцию ПЦ перенесли в Москву. В 1453 г. РПЦ вышла из-под влияния Византии.

Следствие периода "тёмного средневековья" – отступление от истины – привело к открытой реформации 1517 г. – пришла "полнота времени" (Гал. 4:4). В 1450-х годах было изобретено книгопечатание, которое обеспечило широкое распространение истины. Реформа Лютера была подготовлена ранними реформаторами и развитием науки.

V Сардис (1517-1798 гг.) – "обновление". Беспечность характерна для этого периода и его прообраза – столицы Лидии, захваченной Киром, когда её часовые спали. Произошло лишь частичное духовное обновление. "Ты носишь имя, будто жив, но ты мёртв" (Откр. 3:1). История показала, что страны, где реформация Церкви имела успех и почитался Закон Божий, стали процветающими. Это время начала научно-технического прогресса. (деятельность Коперника, Бруно, Галилея, Кеплера, Декарта, Бойля и др.).

VI Филадельфия (1798-1844 гг.) – "братская любовь". В 1800-х годах появление Библейских обществ. Возникли лютеране, анабаптисты, методисты. Но из-за неверного понимания пророчеств о конце периода в 2300 лет люди разных конфессий ожидали II Пришествия Христа в 1844 г. Когда этого не случилось, их постигло Великое разочарование. Но были и те, кто под влиянием Духа Святого вновь стали изучать книгу Даниила. Из этого движения в 1863 г. в Лаодикийский период сформировалась ЦАСД.

VII Лаодикия (1844-...) – "народ Суда". Это наше время. Общество становится религиозным, но менее христианским, хотя именно ему дан полный свет понимания истины. Здесь не отмечена ни одна положительная черта. Духовное состояние народа зависит от духовного состояния Церкви. В это время научно-технической революции были изобретены паровой двигатель, паровоз, пароход, электрическая лампочка, телеграф, телефон, а позже самолёт. Среди крупных учёных – Мендель, Пастер, Герц и т.д. Итак НТ-прогресс, скоростной обмен информацией, быстрота коммуникаций и систем связи способствовали эффективному распространению идей Реформации по всему миру. Так, наука и Реформация взаимосвязаны.

Реформация в Украине и России проходила в более библейском русле из-за слабого влияния РКЦ, и связана с Польшей, Белоруссией, Европой. Показательно, что в Украине не было противостояния между христианством и наукой. Много сделал для духовного и культурного возрождения Украины С. Будный (1530-1593), теолог и философ. Он пытался переводить Библию национальными языками, как и Ф. Скорина. Философом, переводчиком и проповедником был Н. Рэй (1505-1569). В издательстве К. Острожского была напечатана 1-я полная Библия. Отметим Х. Филалета, Е. Кисля, Ю. Немирича, который особо отмечал право на свободу совести, как "фундаментальное для ... общего блага" [3]. Особых успехов достигли протестанты в переводах Библии на русский и украинский языки.

Ещё до Реформации в России и в Украине было распространено движение "жидовствующих", основанное на целостном понимании Библии и принципе Solo Scriptura. Это неиудаизм [1, с. 114]. Царь Иван III (1462-1505) и мос-

ковское духовенство разделяло эти взгляды, их сторонников можно было встретить повсеместно. Как следствие, Стоглавый Собор в 1531 г. постановил, чтобы наряду с воскресеньем соблюдался и день субботный.

В *Украине* особо отметим заслуги П. Могила (1596), основателя Киево-Могилянской академии. Её окончил и Г. Сковорода (1722-1794). Он знал и любил Библию, а Закон Божий почитал в полноте. Он написал гимн субботнему дню, который назвал портретом Творца [5, с. 22].

Великий мыслитель Т. Шевченко глубоко понимал Слово, критиковал православие, называя храмы "животным капищем" [6, с. 119]. Он писал стихи на пророков Танаха, видя в них связь с современным состоянием Украины.

Реформационное движение за истину, отказ от языческих традиций повлияли и на отношение иудеев к христианству согласно Рим. 11:24-29. "Следуя путям Божиим, евреи и христиане должны явить примеры служения, безусловной любви и святости. Все мы сотворены по образу и подобию Божьему, и потому и евреи, и христиане будут верны Завету, лишь принимая совместное активное участие во всеобщем искуплении" (3 декабря 2015, группа ортодоксальных раввинов) [4].

Список использованных источников

1. Жиганков О. Еретики или люди, опередившее время / О. Жиганков – Заокск : Источник Жизни, 1996 – с. 260.
2. Кернс Э. Дорогами христианства / Э. Кернс. – М. : Протестант, 1992. – с. 414.
3. Нероба В. Идеї протестантизму в філософсько-культурному житті України XV1-XV11 століття / В. Нероба – К. : 2011. – с. 125.
4. Обревко В. Семинар по иудаизму. Киев. ЦАСД, 2016.
5. Сковорода Г. Сочинения / Г. Сковорода. – Том 2. – К. : Наукова думка, 1973. – 573.
6. Шевченко Т. Дневники / Полное собрание сочинений в 5 томах // Т. Шевченко. – Т. 5. – К. : Дніпро, 1971. – 543 с.

В.О. Доценко

Університет державної фіскальної служби України, Ірпінь

РОЗВИТОК ЦЕРКВИ АДВЕНТИСТІВ СЬОМОГО ДНЯ В УКРАЇНІ У 1920-ті рр.

В Російській імперії Церква адвентистів сьомого дня з'явилась у кінці XIX ст. Перше зібрання віруючих відбулось у 1890 р. В українських губерніях імперії адвентистка церква розвивається поступово. Адвентисти на українських землях розподілялися таким чином: території Херсонської, Катеринославської, Таврійської губерній і Бессарабії входили до Південноросійської конференції; Волинська губернія – до Західноросійського поля; Київська, Подільська, Полтавська, Чернігівська і Харківська губернії – до Малоросійського поля. Станом на 1911 р. їх нараховувалось 708 осіб. Після повалення царизму у лютому 1917 р. в Російській імперії становище адвентистів змінилося на краще. У 1917 р. відбулися їх з'їзди в Одесі, Києві та інших містах, які завершилися всеросійським форумом у Саратові. Переважна більшість українських громад увійшла до складу Західноросійського союзу-союзів. У зв'язку з початком національно-державницьких змагань в Україні прийшли до влади уряди, які загалом достатньо толерантно ставилися до протестантів узагалі й до адвентистів сьомого дня зокрема. За правління гетьмана П. Скоропадського розпочалася робота над розробкою нового законодавства про релігійні організації. У 1918 р. за свідченням голови Союзу малоросійських громад адвентистів сьомого дня Г. Лебсака на території Української Держави були наявні близько 70 громад і груп адвентистів сьомого дня, які нараховували приблизно 2000 віруючих і була необхідність виділити всі організації, що діяли на території Української Держави, в самостійну одиницю з центром у Києві [1, с. 191].

Після встановлення радянської влади в українських землях офіційна політика щодо адвентистів зазнала змін. Була розгорнута масштабна антирелігійна кампанія, спрямована проти церкви як соціального інституту. Радянська влада прагнула побудувати нове суспільство, в якому не було б місця релігії. Заради досягнення цієї мети вона не лише намагалася проникнути в сутність міжконфесійних відмінностей, але й завжди прагнула застосувати їх на свою користь.

У січні 1919 року РНК Української СРР видав декрет "Про відокремлення церкви від держави і школи від церкви". Декрет став компіляцією аналогічного декрету РСФРР 1918 року. Згідно декрету релігійні громади незалежно від їх конфесійної приналежності позбавлялись прав встановлювати будь-які примусові збори від прихожан, а їх діяльність регламентувалась загальними положеннями при приватні спільки і товариства. Декрет визначав статус релігійної громади, як громадського утворення групи мирян. Державні органи співпрацювали виключно з громадою, а не з священником відповідної конфесії. Тобто духовенство втрачало права представляти інтереси релігійної громади у стосунках з владою та громадськими інституціями [2, с. 111]. Декрет передбачав і зміну правового статусу майна релігійної громади. Культурні споруди, матеріальні цінності оголошувались народним надбанням і фактично стали власністю держави.

17 червня 1920 року НКВС циркулярно наказав всім губернським управлінням видати обов'язкові постанови про реєстрацію всіх релігійних громад, груп, товариств, а їх статuti та інформація про них направлялась в центральне управління [3, арк. 39]. Наказ передбачав перевірку всіх релігійних громад і їх громадських організацій радянськими спецслужбами і закриття частини з них під приводом невідповідності установчих документів. 1 серпня 1920 року Політбюро ЦК КП(б)У прийняло рішення про позбавлення релігійних громад статусу юридичної особи. Рішення ЦК КП(б)У було продубльоване 3 серпня 1920 року відповідною постановою українського уряду [4, с. 112].

Паралельно влада намагалася ліквідувати релігійно-просвітницькі товариства та благодійні товариства, які створювались при релігійних громадах з метою реалізації соціально-гуманітарної політики різних конфесій. Декларувалось, що пролетарська держава бере на себе піклування про соціально незахищених радянських громадян [5, с. 4]. Ліквідувались благодійні лікарні, похоронні братства, недільні та суботні школи, богадільні та каси взаємодопомоги [6, с. 176].

Однак адвентистська громада розвивалась. На середину 20-х рр. було створено Всеукраїнське об'єднання адвентистів сьомого дня (ВОАСД), до якого в 1926 р. приєднали Азовську організацію та адвентистів Молдавської АСРР. Відтоді діяльність ВОАСД поширилася на всю територію УСРР. Церква складалася з шести регіональних об'єднань: Середньодніпровського (центр – Біла Церква), Подільського (Вінниця), Волинського (Житомир), Нижньодніпровського (Полтава), Чорноморського (Одеса), Азовського (Дніпропетровськ). Адвентисти сьомого дня за кількістю віруючих

значно поступалися решті протестантських конфесій (баптистів, євангельських християн, християн євангельської віри). В 1925 р. адвентисти нараховували 4130 членів громад і груп, а в 1929 р. їх було близько 5300 осіб [1, с. 193].

Зі зміною в кінці 1920-х рр. політики та законодавства щодо протестантських організацій влада взяла курс на їх знищення. Сталінсько-більшовицька ідеологія відмовляла існуванню у соціалістичному суспільстві будь-яких проявів релігійності. Було порушено тисячі кримінальних справ стосовно людей, причетних до релігійного життя [7, с. 24]. Релігійні організації все частіше оголошувалися "провідниками буржуазних настроїв", "агентами куркульсько-непманської агентури". З цього випливало, що "всякий свідомий трудівник повинен боротися з релігійною контрреволюцією". У першій половині 1930-х рр. до віруючих починають застосовуватися репресії. Посилюється атеїстична пропаганда. При Раді Спілки воєвничих безвірників був спеціально створений антисектантський відділ, представники якого неодноразово пропонували каральним органам проводити репресії проти протестантів – баптистів, лютеран, адвентистів та ін. [8, с. 186].

За деяким винятком до 1934 р. майже всі служителі та активні члени ВОАСД були репресовані, а церковна організація зруйнована. У другій половині 30-х рр. і в Україні діяли деякі громади адвентистів сьомого дня. Зокрема у Вінницькій області в 1937 р. нараховувалося 62 такі організації із загальною кількістю 803 члени. Приблизно в той час діяла і Київська громада (200 осіб), якою керував В. Димань [1, с. 194].

У другій половині 1930-х рр. у межах кампанії з "викриття та ліквідації церковно-сектантського підпілля проводились масові арешти і засудження активних віруючих усіх протестантських церков, які діяли в Радянському Союзі. Справи щодо церковників та сектантів направлялись, як правило, на розгляд особливої наради НКВС СРСР. Таким чином, на 1939 р. склалась певна практика фабрикації справ на "сектантів, служителів культу всіх віросповідань". В 1938 р. усі керівники адвентистських громад України були заарештовані і засуджені або до страти, або до значних термінів ув'язнення.

Список використаних джерел

1. Сітарчук Р.А. Еволюція чисельності адвентистів сьомого дня в період їх церковної організації / Р.А. Сітарчук // Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету. – 2011. – Вип. XXX. – С. 190-195.
2. Поспеловский Д.В. Русская православная церковь в XX веке / Д.В. Поспеловский. – М.: Республика, 1995.
3. Державний архів Російської Федерації. – Ф. 393. – Оп. 33. – Спр. 152.
4. Фесенко А.М. Особливості державної політики щодо реєстрації релігійних громад на Донеччині у 20-х рр. XX ст. / А.М. Фесенко // Наука. Релігія. Суспільство. – 2009. – №2. – С. 112-115.
5. Лукин Н.М. Церковь и государство / Н.М. Лукин. – М.: Изд-во "Коммунист", 1918.
6. Ганзуленко В.П. Римо-католицька церква: існування в умовах антирелігійного законодавства (20ті рр.. XX ст..) / В.П. Ганзуленко // Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету. – 2009. – Вип. 27. – С. 176-180.
7. Пащенко В. Політика більшовицької партії з релігійного питання і її наслідки (20-30-ті роки) / В. Пащенко // Держава і церква на Полтавщині за радянської доби. – Полтава: б.в., 2002.
8. Голощапова Є.О. Репресії проти євангельських християн-баптистів Південної України у 1930-ті рр. / Є.О. Голощапова // Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету. – 2010. – Вип. XXVIII. – С. 185-191.

Я. О. Ємченко, Р. М. Вербовий
Бердянський державний педагогічний університет, Бердянськ

СЮЖЕТ БІБЛІЙНИХ ПЕРШОДЖЕРЕЛ В СИСТЕМІ КОМУНІКАТИВНОЇ СТРАТЕГІЇ СУЧАСНИХ МЕДІА

Актуальність обраної теми дослідження зумовлена необхідністю виявлення комунікаційного потенціалу біблійного сюжетотворення в сучасних медіа. Більшість дослідників християнських медіа звертають увагу на новітні форми релігійної Інтернет-комунікації (М. А. Рожило), на те, якою мусить бути церковна преса (А. А. Бойко), на феномен комунікації в релігійному контексті (М. А. Балаклицький), а не на сюжети та їх комунікаційний потенціал. Окрім того, християнські медіа досліджували М. Балаклицький, М. Петрушкевич, Г. Білак, Ю. Лавриш, О. Данилюк, С. Свистунов, О. Москович та інші.

Вже розкрито питання комунікативної стратегії протестантських журналістів України; питання церковної комунікації як способу євангелізації в умовах інформаційного суспільства; проаналізовано важливість присутності на медіаринку релігійно-соціального Інтернет-телебачення у межах діалогу між Церквою і суспільством; досліджено консервативний та прогресивний погляди на медіатизацію протестантизму; питання глобалізації та міжконфесійної комунікації, релігійної трансформації в контексті становлення медіареальності. Однак, проблема сюжетотворення в християнських медіа вимагає окремої уваги.

Мета дослідження – віднайти комунікативну стратегію, що можна реалізувати за допомогою біблійних сюжетів. Досягнення поставленої мети передбачає розв'язання таких завдань: розглянути існуючі комунікативні стратегії, дати визначення біблійним сюжетам, проаналізувати застосовані біблійні сюжети в медіа. Об'єктом дослідження є біблійні сюжети як складник комунікаційної стратегії медіа, предмет – особливості функціонування біблійних сюжетів в медіапросторі.

Проблема сюжетотворення розглядається в теорії літератури, драматургії, мистецтвознавстві, культурології та інших науках. У літературознавстві сюжетом називають подію чи систему подій, покладені в основу епічних, драматичних, інколи ліричних творів; спосіб естетичного освоєння й осмислення, організації подій (художньої трансформації фабули); рух характерів у художньому часі й просторі [2, с. 651]. Повідомляючи щось, адресант керується ефективністю повідомлення, і враховує різні підходи, які відповідатимуть конкретній ситуації спілкування. Комунікативні стратегії традиційно розрізняють вербальні й невербальні. Обираючи певні мовленнєві засоби можна вплинути на адресанта й досягти поставленої цілі – отримати бажаний результат від повідомлення. Невербальна стратегія реалізується у вигляді жестів та міміки, візуальних виражальних засобів.

Серед комунікаційних стратегій підпорядкування Талкотт Парсон [4] виділяє два типи каналів впливу ситуативні та інтенціональні. Ситуативний пов'язаний зі змінами в ситуації, в довкіллі об'єкта (до них можна віднести погрози та обіцянки). Натомість, інтенціональні базуються на раціональних аргументах, це повідомлення, які змінюють уявлення про ситуацію, її бачення (наприклад, вказівку на користь чи шкоду для об'єкта).

Серед стратегій релігійного дискурсу К. В. Бобирьова виділяє загальнодискурсивні (організуючі та об'єднуючі) і власнодискурсивні (виокремлюючі) стратегії. До об'єднуючих стратегій дослідниця відносить пояснювальну, оцінювальну, контролюючу, сприяючу, закличну і стверджувальну стратегії, властиві тією чи іншою мірою різним жанрам релігійного дискурсу [1].

Дж. Марвелл і Дж. Шмітт [3] виявили шістнадцять стратегій підпорядкування, а саме: позитивна і негативна стимуляція, позитивна і негативна "експертиза" (вказівка на користь або на шкоду для об'єкта), вираз симпатії, підкуп, зворотна стимуляція, апеляція до почуття обов'язку, моральний імператив, самооцінка, якості партнера ("підмазування аргументу"). Існує чотири параметри в моделі породження стратегій підпорядкування, останнім параметром є фактор часу. Стимули підпорядкування можуть відноситися до трьох часових зрізів – минулого, сьогодення і майбутнього. Так, апеляції до почуття обов'язку засновані на санкції, віднесення до минулого, обіцянки, попередження, погрози – до майбутнього, зворотна стимуляція, альтруїстичні заклики, прями прохання, натяки – до сьогодення.

На нашу думку, для реалізації комунікативної стратегії підпорядкування, запропоновану Талкоттом Парсоном [4], можна використовувати біблійні сюжети. Окрім того, можна застосовувати пояснювальну стратегію – інформувати людей через медіа й розкривати сутність релігійних свят та подій із Біблії загалом. Біблійний сюжет – це сюжет, в основі якого лежать події зі Святого Письма, що передаються дослівно, з усіма деталями та без перекручувань. Біблійні сюжети переважно використовують християнські медіа (зазвичай, це роблять саме журналісти-християни).

Розглянемо приклади використання біблійних сюжетів у світських та християнських медіа. Якщо говорити про світські медіа, то біблійні сюжети переважно є засобом для розкриття сутності конкретних релігійних свят. Так, наприклад, про Пасху йдеться в журналі "Корреспондент" (від 21 квітня 2014 року) в матеріалі Олександра Боева "Пасха наша Христос!". Автор звертається до Біблії, щоб встановити коли почали святкувати Пасху та з'ясувати етимологію назви свята. У публікації розкривається суть того, як святкували Пасху у старозаповітний час та як саме святкування має проходити зараз, згідно зі Святим Письмом.

Натомість, у релігійних медіа робиться акцент не стільки на обрядовість скільки на аргументацію істинності біблійних сюжетів та їх прикладну цінність. Наприклад, на сайті радіо "Proactive.fm" в інтерв'ю з Пастором Браяном Хьюстоном "То, первое пасхальное Воскресение" розкриваються події, що відбувалися на Пасху за часів життя Ісуса. Автор ділиться написаним у 19 розділі від Івана: "Учні спостерігали, як схопили Сина Божого, поранили, публічно вели на Голгофу. Ісус сам пройшов шлях насмішок, побиття, знущань, перш ніж Його розп'яли на хресті, а Його терновий вінець упав на землю, коли Він в останнє зітхнув". Пастор переповідає один з найважливіших біблійних сюжетів та наголошує на важливості його розуміння у наш час.

Таким чином, у ході дослідження було розглянуто існуючі комунікативні стратегії, визначено сутність біблійних сюжетів, віднайдено комунікативну стратегію, що можна реалізувати за посередництва біблійних сюжетів та проаналізувано способи використання біблійних сюжетів в медіа. Можна зробити висновок, що застосування комунікативних стратегій у розкритті біблійного сюжету є ефективним засобом впливу на аудиторію.

Список використаних джерел

1. Бобырева Е. В. Религиозный дискурс: ценности, жанры, стратегии (на материале православного вероучения) : автореф. дис. на соискание уч. степ. доктора филол. наук : спец. 10.02.19 "теория языка" / Бобырева Екатерина Валерьевна. – Волгоград, 2007. – 37 с.
2. Літературознавчий словник-довідник / За ред. Р. Т. Гром'яка, Ю. І. Коваліва, В. І. Теремка. – К. : ВЦ "Академія", 2007. – 752 с.
3. Marwell G. Dimensions of compliance – gaining behavior: An empirical analysis / G. Marwell, D. R. Schmitt // *Sociometry*. – 1967. – № 30. – P. 350–374.
4. Parsons T. On the concept of influence / T. Parsons // *The Public Opinion Quarterly*. – 1993. – Issue 27. – P. 37–62.

О.О. Задоянчук

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ

РЕЛІГІЙНА КОМУНІКАЦІЯ В ПРОТЕСТАНТИЗМІ

Актуальність дослідження питань релігійної комунікації зумовлена процесом медіатизації релігії, що характеризує розвиток XXI століття. Процес адаптації християнства до сучасних соціокультурних вимог, а саме використанням мас-медіа у конфесійних комунікаційних системах, спонукає представників всіх релігійних організацій до випуску друкованих видань (газет та журналів), представлення на радіо і телебаченні, в мережі інтернет. Констатуючи ці зміни, дослідниця М. Петрушкевич дає їм неоднозначну оцінку, оскільки "мас-медіа як пришвидшують обмін релігійною інформацією та збільшують аудиторію, так і руйнують канонічну форму християнського спілкування, тим самим породжуючи духовну кризу" [2, с. 15]. Натомість, на нашу думку, поступове переосмислення ролі використання мас-медіа та їх поетапне залучення у релігійну комунікацію привносить ряд позитивних змін, як от розширення аудиторії комунікації, своєчасне надання новин про події в межах релігійної організації та ін.

Варто зазначити, що на сьогоднішній день протестантські церкви в Україні активно включають новітні засоби передачі інформації у власні комунікаційні системи [3]. Таким чином, "догматична особливість протестантизму – особисте звернення кожного віруючого до Біблії – сприяє розвитку проповідництва та місіонерської діяльності, активізує релігійну комунікацію як між віруючими, так і між віруючими та Богом" [2].

В науковому доробку М. Балаклицького детального аналізу набули специфічні риси протестантської комунікації, виявлено її функції – просвітницька, репутаційний менеджмент і соціальна критика. Також була представлена сегментованість аудиторії (за віком (дошкільнята, молодші школярі, молодь, старше покоління); сімейним статусом, фізичним станом (хвороби, залежність), професією, культурним рівнем, статтю, мовою, соціальним статусом, національністю, хобі, світоглядними орієнтаціями [1, с. 4], а також здійснено контент-аналіз деяких видань.

© Задоянчук О.О., 2017

Проте, оскільки явище протестантизму є неоднорідним, тому і широта релігійної комунікації та рівень залученості мас-медіа може варіюватися залежно від деномінації – від високих показників до більш низьких. Таким чином, ми відзначаємо для себе нову сферу для досліджень – аналіз протестантської комунікації на прикладі звернення до окремих церков.

Список використаних джерел

1. Балаклицький, М. Медіатизація протестантизму в Україні 1991-2010 р.: монографія [Текст] /М. Балаклицький. – Х.: Харківське історико-філологічне товариство, 2011. – 379 с.
2. Петрушкевич, М. Релігійні комунікації: християнський контекст. Монографія [Текст] / М. Петрушкевич. – Острого: Видавництво Національного університету "Острозька академія", 2011. – 288 с.
3. Петрушкевич, М. Представленість християнських конфесій в інтернеті [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/monitoring/religious_digest/41183/ – Назва з екрану (27.03.2017).

А.В. Кліщ, О.В. Богуславський
Інститут журналістики і масової комунікації Класичного приватного університету, Запоріжжя

НАЦІОНАЛЬНО-ЦЕРКОВНІ ПИТАННЯ В ПУБЛІЦИСТИЧНОМУ ДОРОБКУ РОМАНА РАХМАННОГО

Релігійна публіцистика Романа Рахманного відзначається доскональним знанням Біблії, при чому автор користується інтелектуальним українським перекладом, а не старослов'янськими версіями, застосовує алюзії та прецедентні тексти: "наріжний камінь", "синайська пустиня", "свідоцтво хрещення", "Вічні міста", "сподівання ізраїльтян під час їхньої історичної мандрівки по Синайській пустині", "дезертира із Христового виноградника, провідником у якому іменував його Христос" і т.п.

Публіцист веде безперервний діалог з читачем, звертає увагу до ключових моментів тексту, причому говорить із читачем на рівні, сприймаючи його як рівного собі в інтелектуальному плані, чого не часто зустрінеш в сучасних текстах на релігійні теми.

Автор вірить в Бога і гуманістичну місію ширшої віри у вищі сили, але зберігає об'єктивний і адекватний погляд на стан тогочасних речей, екстраполюючи пророчі заяви майбутнім нащадкам. Роман Рахманний не боїться звинувачувати московську агресивну політику у навмисному роз'єднанні українського народу. Роман Рахманний демонструє досконале знання політичних та історичних колізій розвитку української релігійної думки, майстерно вплітає знання психології не лише індивідуальної, але й соціальної.

Публіцист застосовує вдалий прийом інтелектуального збагачення тексту, поєднуючи макро- і мікрорівні за допомогою опису Української Католицької Церкви східного обряду у порівнянні із трагічним образом України (макрорівень), при цьому на підсвідомому рівні в тексті присутній образ автора та читача (мікрорівень). В текстах чітко прослідковується дихотомія "автор-читач", їх діалог, адже автор відповідає на соціально значущі питання про релігію.

Вдумливий публіцист не обмежився лише глибоким інтелектуальним аналізом, але й сформулював концептуальні та принципові засади релігійного руху в Україні та діаспорі:

- Консолідація "всіх віруючих українців в єдиній Українській християнській Церкві", бо ще ніколи досі "у всесвітньому українському суспільстві не було такого пригожого клімату" [63, с. 9];
- Критичний підхід до маніпулятивних прийомів країни-агресора: "українська віруюча людина заглянула так глибоко в махінації чужоземних духовно-світських центрів, як сьогодні, в епоху "епізменту" офіційних християн з офіційними речниками червоного диявола білої Москви" [63, с. 6];
- Рішучі заходи "акція мусить бути енергійна, виразна і часово визначена" щодо об'єднання українських католиків до усамостійнення своєї церкви... політиканів, що у своїй короткозорості баламутять своє суспільство, треба прогнати, як речників чужоземних, ворожих українському народові центрів";
- Збереження власних традицій та розробка стратегій у майбутньому: "у боротьбі за своє самовизначення і розпочати український діалог про майбутнє всієї української християнської церкви у світі" [63, с. 7] або "українці можуть і повинні одностайно виступити проти душохватства... процес підступного перевербовування душ перетворює багатьох психічно здорових українських людей у суспільно-психологічне перекотиполе, у своєрідні "мертві душі" – людей без людського коріння" [63, с. 8].

Перспективи дослідження. Перегляд та переосмислення радянської спадщини релігієзнавчої науки та масиву релігійної публіцистики на предмет визначення концептуальних засад; дослідження вітчизняної релігієзнавчої думки з урахуванням видатних представників української діаспори; вивчення українського та зарубіжного релігієзнавства для вироблення власних концепцій; проведення польових досліджень із застосуванням методів соціальної антропології, етнології, соціології та психології і збір власного емпіричного матеріалу.

Список використаних джерел

1. Рахманний Р. Самовизначення Християнської України / Р. Рахманний. – Торонто : Новий Шлях, 1977. – 63 с.

С.А. Ковбасюк
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ

КАТАРИНА ФОН БОРА У ХУДОЖНІЙ ТРАДИЦІЇ РЕФОРМАЦІЇ: ВІД ОБРАЗУ ДО СИМВОЛУ

Напередодні святкування 500-річчя Реформації дослідники дедалі частіше звертаються до переосмислення фундаментальних питань, пов'язаних з генезою та еволюцією цього релігійно-ідейного руху. Одним із подібних питань є взаємодія між німецьким ренесансним мистецтвом та Реформацією. Увагу істориків та мистецтвознавців неодноразово привертало повстання та розвиток нових жанрів – пейзажу і, зокрема, портрету. Саме портрет, на рівні із сатиричним та дидактичними зображеннями і памфлетами, стане одним із інструментів реформаційної пропаганди: серіям портретів Мартіна Лютера, Ф. Меланхтона та інших реформаційних лідерів пензля Лукаса Кранаха Старшого вже присвячена значна кількість ґрунтовних досліджень. Жіночий реформаційний портрет залишається поки на маргінесі наукових студій: здебільшого він стає ілюстративним матеріалом у працях, присвячених реформаційним персоналіям.

Саме тому ми би хотіли звернутись до аналізу жіночого портрету доби Реформації. Ми проаналізуємо портрети найбільш відомої та найбільш зображуваної жінки Реформації, дружини Мартіна Лютера Катаріни фон Бора (1499 – 1552). Саме вона стала символом нового жіночого поклонання – дружини пастора.

Можна виділити декілька основних типів зображень дружини Лютера: індивідуальні живописні портрети, т.зв. "історизовані портрети", присутні у релігійному реформаційному живописі, сатиричні та дидактичні гравюри.

Найбільш відомими та численними є парні шлюбні портрети Катаріни та Лютера, які вийшли з майстерні Кранахів. Лукас Кранах Старший, автор перших із них (а всього таких портретів налічується за останніми підрахунками більше 20 пар) був великим другом Лютера, свідком на його весіллі та хресним першого сина [2, р. 34]. Ще перед шлюбом живописець створив мініатюрні портрети наречених у формі медальйонів. І Лютер, і його майбутня дружина зображені на однаковому лазуровому фоні: реформатор зодягнений ще у священницьку сутану, яку, за свідченнями сучасників, він носив і після зречення черничих обітниць, на Катаріні – урочистий, проте скромний одяг типової містянки – біла блуза з розшитим ліфом. Одяг, найбільш виразний соціальний маркер портрету, підкреслює новий статус майбутньої дружини – вона, як аристократка за походженням, мала право носити більш розкішне вбрання у стилі "Landsknechtmod", як робили численні моделі Кранаха, проте вона відмовляється від належного за походженням, як відмовилась і від чернечого вбрання, заради того, щоб доповнити свого чоловіка, Лютера, хоч і лідера Реформації, проте скромнішого походження. Виразне обличчя Катаріни контрастує з площинністю та декотроку умовністю одягу – хоча Кранаху здебільшого не був притаманний психологізм, перед нами постає розумна та впевнена у собі жінка, яка дивиться прямо в очі глядачу: єдина поступка художнику яскраві особистості Катаріни фон Бора.

Звичайний весільний портрет у умовах Реформації перетворюється на засіб пропаганди – такими стають і портрети авторства Кранаха. У розпал Селянської війни створення позитивного образу Лютера, який можна було б тиражувати, стало нагальною необхідністю. Вони були рішучою відповіддю усім противникам клерикального шлюбу [3, р. 124-125].

Катаріна у парних портретах завжди опиняється на другому місці – окремо від чоловіка її не зображували, вона була виключно одним із візуальних партнерів Лютера, поряд з Філіпом Меланхтоном та іншими реформаторами, репрезентуючи лише одну із сфер його життя. Її ідентичність у художньому вимірі обмежувалась лише роллю дружини. Особливо це було підкреслено Кранахом у парному портреті 1530 року. Поясний портрет Катаріни постає перед глядачем на чорному фоні на противагу звичному темно-лазуровому для її чоловіка. Враховуючи те, що вона зображена у традиційному домашньому головному уборі саксонських жінок, чорний фон стає своєрідним інтер'єром, закритим домашнім простором, у той час як Лютер належить відкритому простору поза домом.

У 1530-тих роках з'являються і так звані "історизовані портрети" Катаріни фон Бора. Ми знаходимо її зображення і у відомому Віттенберзькому вівтарі, і в картині "Христос серед дітей" (1535 – 1540) Лукаса Кранаха Старшого. Знаково, що на пределлі Віттенберзького вівтаря (1547) хрест відділив її від чоловіка – у той час як по праву сторону від хреста Лютер виголошує свою проповідь, Катаріна із дитиною її слухають, по лівий бік, разом з іншими глядачами. Художник свідомо розділив родину та два світи Мартіна Лютера, пріоритетним для якого, звісно, залишався світ теології, його роль пастиря, лідера Реформації. Катаріні ж залишалось бути вже більше матір'ю для дітей і господинею їх великого дому [1, р. 289]. Так само, у картині "Христос серед дітей" Катаріна постає звичайною матір'ю, яка принесла на благословення свого молодшого сина.

У 1550-тих можна відзначити появу нового типу портретів Катаріни та її чоловіка: ідеалізованого. Так, у парному погрудному портреті анонімного майстра, датованому 1553 р. Лютер та Катаріна не надто на себе схожі: якщо зовнішність реформатора ще у той чи іншій мірі впізнавання, як і його одяг доктора теології, то дружину художник, вочевидь, не списував з портретів Кранаха. Риси обличчя жінки ідеалізовані і не мають нічого спільного зі справжньою Катаріною, так само як її одяг та головний убір, що належать пізнішому періоду в німецькій бюргерській моді. Тобто, перед нами портрет-тип, узагальнений образ.

Таку ж ситуацію ми можемо спостерігати із портретом Катаріни фон Бора пензля Бартеля Брюйна Старшого (1493 – 1555). Ніщо не нагадує справжню Катаріну у цій суворій в своїй благочестивості жінці: скромний, чорно-білий одяг, притаманний пасторським дружинам, доповнюють обручка та чортополох у її руках, що символізують вірність, найважливішу рису характеру, що має бути притаманна дружині.

Підводячи підсумки зазначимо, що портрети Катаріни фон Бора позначили новий етап у розвитку німецького портрету. Звичайні весільні парні портрети у її випадку перетворились на засіб пропаганди: кожна їх деталь свідчила про респектабельність нового покликання пасторської дружини, про благочестя та вірність супутниці лідера Реформації. Візуалізація цієї соціальної ролі для живописців була набагато пріоритетнішою за передання індивідуальних рис жінки.

"Історизовані портрети" Катаріни, які ми зустрічаємо у вівтарних образах Лукаса Кранаха, так само підкреслюють її роль як дружини та матері, яка часто художньо віддаляється від свого славетного чоловіка. Вона представляє мікрокосм – родину, у той час як Лютер належить макрокосму – всьому зовнішньому світу як лідер нового релігійного руху, теолог та політичний діяч.

У портретах-типах художники зберігали створену для жінки реформатора ідентичність, нехтуючи портретною подібністю, адже вона значної ролі тут не відігравала. Так, символ у 1550-тих перемагає реальний образ.

Список використаних джерел

1. Mansch L.D. Martin Luther: The Life and Lessons / L.D. Mansch, C. Peters. – Jefferson: McFarland, 2016. – 352 p.
2. Noble B. Lucas Cranach the Elder: Art and Devotion of the German Reformation / B. Noble. – New York-Toronto: University Press of America, 2009. – 227 p.
3. Plummer M. E. From Priest's Whore to Pastor's Wife: Clerical Marriage and the Process of Reform in the Early German Reformation / M. E. Plummer. – London: Routledge, 2016. – 368 p.

И. Коробко
Член общины МСЦ ЕХБ, Шостки

РЕФОРМАЦИЯ КАК ФОРМА РЕЛИГИОЗНОЙ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ ПАРАДИГМЫ МОДЕРНА

Важнейшим событием в истории западного христианства является Реформация. Это духовное движение небывалого масштаба и интенсивности было внешним социально-религиозным проявлением европейской "параллельной сакральности".

Смысл европейской Реформации, достигшей апогея в XVI веке, состоял в требовании радикального пересмотра европейского католического порядка, основывавшегося на безусловной политической доминации Римской Церкви и лояльных ей французских монархов и австрийских императоров.

Следуя идеям Возрожденческого гуманизма деятели Реформации произвели фундаментальный парадигмальный сдвиг в сознании позднесредневекового европейского обывательского населения, предложив модель "христианства снизу". Идея заключалась в том, чтобы преобразовать традиционное общество в атомистское, в сообщество автономных индивидуумов, но объединённых сходным пониманием Бога в свободно организованные религиозные общины.

Вполне в духе гностических средневековых ересей протестанты обвиняли католическую церковь в узурпации посреднических функций между людьми и богом, в "эксплуатации спасения", в коррупции, в разложении нравов (вопиющий случай продажи "индульгенций" римской церковью), в роскоши, в низведении духовных вопросов до уровня земной политики.

Протестанты же в этом вопросе шли в прямо противоположном направлении: они отвергали богослужение, иконы, считали, что главным критерием христианского суждения должен быть индивидуальный человеческий рассудок. Именно в этом контексте выдвигаются соответствующие принципы: личный комментарий Писания, личное призвание, спасение, познание Бога. Теперь человеку предлагалось понимать трансцендентное посредством суммы интуиций. Таким образом, реальной имманентной идеей Реформации стал принцип *sola ego*. Отвергая идею посредничества католического клира между человеком и Богом, они фактически отбросили мистическое учение о церкви, подменив его учением о человеке.

Обвиняя католичество в десакрализации христианства и предлагая вначале "альтернативную сакральность" с ярким эсхатологическим элементом, протестантизм в своей "позитивной программе" вел объективно к еще большей десакрализации. И не случайно именно в протестантской среде новую жизнь получил пребывавший на периферии католического мира "номинализм". Сделав вопросы веры "индивидуальным делом" отдельного человека, Реформация радикально подорвала основы коллективной идентификации, внесла концептуальный вирус в самый фундамент традиционного общества.

Список использованных источников

1. Гонсалес, Хусто Л. История христианства. В 2 т. Т. 2. История христианства. От эпохи Реформации до нашего времени / Х. Л. Гонсалес. – СПб: Библия для всех, 2013. – 377 с.
2. Хегглунд, Бенгт. История теологии. [Электронный ресурс] / Б. Хегглунд. – Лунд, 1981. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/History_Church/hegglund/index.php

В. Корчук
Ректор Українського адвентистського теологічного інституту, Київ

УНІКАЛЬНІСТЬ ХРИСТІАНСЬКОЇ ОСВІТИ У СУЧАСНОМУ СВІТІ

Актуальність обраної теми зумовлена особливостями демократичних процесів та перетворень, що відбуваються в державі. Ці процеси впливають на різні сфери її становлення і одним із важливих чинників є розвиток і вплив християнського світогляду на освіту. Наша робота присвячена розгляду впливу християнської Реформації на освіту і що нового вона додала до вже існуючої системи освіти.

В жовтні 2017 року, християнський світ святкує 500-річчя початку доленосного руху Реформації, що стала поштовхом до великих змін у християнстві. Як відомо, народжений у цьому русі протестантизм вплинув на різні сфери суспільного життя людини: громадянську свободу, економічне процвітання, інститут сім'ї, медицину, освіту.

По-перше, Реформація зруйнувала схоластичну систему освіти середньовічної церкви. Ця система ґрунтувалася на багатьох язичницьких уявленнях та забобонах.

По-друге, Реформація спростувала принцип протиставлення науки й віри, який відстоювала середньовічна церква. На підставі Біблії Реформація показала, що істинна наука не суперечить вірі, а навпаки, нові наукові відкриття засвідчують мудрість і велич Творця Всесвіту [2, с. 139].

Недостатня увага до християнського компонента в сучасній освіті, а іноді і просто нехтуванням ним в початковій школі, ВУЗі і зумовлює мету нашої публікації – узагальнити християнський підхід у розумінні християнської освіти. Проте, Реформація допомогла не лише зрозуміти сутність християнської віри, а й чітко окреслила, що саме кожна людина повинна знати в контексті моральних цінностей. "Кожна людина повинна знати, для чого вона живе, у що вона вірить і що вона буде відстоювати не зважаючи на труднощі" [3, с. 125].

З огляду на розвиток Реформації та її вплив на світ стає зрозумілим, що її наслідком стає масове відкриття шкіл і обов'язкова система освіти. У підвалинах її створення стоять видатні педагоги-реформатори, які основували свої праці виключно на принципах Біблії. Одним із найвидатніших із них був Ян Амос Коменський (1592-1670), якого по праву називають батьком сучасної педагогіки [1, с. 111–112]. Саме цьому Коменський та інші протестантські реформатори-педагоги надавали першочергового значення беручи це за основу для всієї системи освіти, підкреслюючи той факт, що насправді грамотна людина, що може принести реальну користь для розвитку суспільства, може бути тільки глибоко віруюча людина, з високими моральними принципами.

До кінця не усвідомлюючи нових можливостей, протестанти відкрити двері для переосмислення різних сфер життя людини. Саме в процесі розвитку реформаційного руху освіта отримала поштовх до нового життя і прогресу. В даній роботі показаний прямий зв'язок між рівнем розвитку суспільства і його прямуванням за біблійною істиною. Це правило є наріжним каменем і для освітян. Усі предмети вивчення: математика, природознавство, географія, мови – впливають не тільки на інтелектуальну сферу буття людини, а й на щоденне духовне життя. І тільки тоді, коли християнський вчитель викладає предмет через призму біблійного світогляду, він дозволяє Богові відкрити Самого Себе, адже Він створив цей світ і вклав у нього закони існування. Наскільки важливо християнським викладачам навчитися мислити по-християнськи, щоб розглядати будь-яке життєве питання з біблійного погляду? Дослідження у цьому напрямі продовжуються.

Список використаних джерел

1. Коменський Ян Амос. Избранные педагогические сочинения. М.: Учпедгиз, 1939. – Т. 1.
2. Опарин А. А. сардис: город золота: монография / А.А. Опарин. – Харьков: Факт, 2014. (Серия "Семь периодов церквей").
3. Хабенихт Д. (2009). Десять христианских ценностей, о которых должен знать каждый ребенок: Пер. с англ. – Заокский: "Источник жизни".

П. М. Котляров

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ

МЕЖІ КОМПРОМІСУ: РЕЛІГІЙНО-ПОЛІТИЧНІ ПРАКТИКИ ФІЛІПА МЕЛАНХТОНА

Важливою складовою суспільно-політичних практик Філіпа Меланхтона (1497 – 1560) була участь у політично-релігійних заходах де він займав компромісну позицію, за що і отримав в історіографії ймення "батька екуменізму" [1, с. 2].

Ми проаналізуємо діяльність Філіпа Меланхтона на Регенсбурзькому диспуті (1541) і спробуємо уточнити його ідейну позицію: чи дійсно Меланхтон завжди прагнув компромісу чи все ж існували межі, які Меланхтон не міг перетинати. Аналіз буде здійснюватися на основі вузького сегменту документів, що включають корпус листів, які гуманіст написав під час роботи Регенсбурзького рейхстагу (1541). Дослідження цієї проблеми із залученням приватних епістоляріїв та виявленням психологічних особливостей Меланхтона є ще не повністю вирішеною проблемою в історіографії [3, 4, 5].

Причиною скликання Регенсбурзького рейхстагу було те, що, по-перше, на 1536 р. Шмалькальденський союз перетворився на важливого політичного гравця, а його діяльність вийшла за межі імперії. Союз намагалися залучити до антигабсбурзької боротьби такі країни, як Франція та Англія. В цих умовах Карл V прагнучи не допустити подібної коаліції спробував провести міжконфесійні переговори, щоб утримати князів-шмальканденців в сфері свого впливу [6, s. 146-149].

По-друге, у 1541 р. султан Сулейман захопив столицю угорського королівства Буду. Ця подія змусила католиків та протестантів на певний час шукати примирення. Усе ж, як небезпідставно стверджує англійська дослідниця Е. Глізон, протестантські князі хоч і боялися турецької загрози, проте страх перед посиленням особистої влади імператора в разі перемоги над турками, виявився ще більшим [7, s. 189].

Католицьку сторону на Регенсбурзькому рейхстазі представляли кардинал Гаспар Контаріні (1483-1542), Йоганн Гроппер (1503-1559) та знаний ще із часів Лейпцігського диспуту (1519) професор Інгольштадського університету Йоганн Екк.

Позицію лютеранської партії репрезентував Меланхтон.

Протестантський табір як напередодні рейхстагу, так і під час роботи не відрізнявся гомогенністю. Курфюрст Саксонії Йоганн Фрідріх, офіційний керівник Шмалькальденського союзу, докладав неабияких зусиль для досягнення консолідованої політики світських протестантських представників, однак це було надскладним завданням. Не існувало повної єдності і в середовищі другого ешелону делегації – протестантських теологів (Кальвін, Буцер).

Рейхстаг офіційно відкрив свою роботу 5 квітня 1541 р. Усі учасники диспуту, за винятком Екка, були еразміанцями і, як складалося враження, прагнули досягти згоди [7, s. 225]. Окрім учасників диспуту і головуючих, для забезпечення неупередженого розгляду питань і дотримання процедур, передбачалася постійна присутність шести свідків.

Попри бажання багатьох теологів-делегатів досягти компромісу не вдалося. Значною мірою це пояснюється тим, що друга особа в керівництві шмалькальденців – ландграф Філіп Гессенський, намагався не стільки вирішити проблеми протестантів, як догодити імператору. Поведінка ландграфа диктувалася тим, що на 1540 р. набула розголосу прихована бігамія ландграфа. Цей факт викликав значне суспільне обурення і гнів імператора, а отже, штовхав ландграфа шукати шляхів примирення з імператором за рахунок відмови від консолідованої політики із протестантами. Наслідком стало підписання таємної сепаратної угоди між ландграфом та Карлом V від 13 червня 1541 р. [9, s. 254-259]. Закулісна діяльність ландграфа неминуче приводила до непорозумінь і конфліктів усередині лютеран-

союзників [9, с. 297-300]. Меланхтон в 1540 р. у листі від 14 грудня до Каспара Воланда, з гіркотою зауважив, що ландграф Філіп Гессенський усіма своїми діями доводив перевагу особистих справ над релігійними [10, nr. 2580].

Якою була позиція Меланхтона на переговорах і щодо самих переговорів? Ще напередодні рейхстагу (у лютому 1541 р.) Меланхтон у листі до колеги, Еразма Рейнхольда поскаржився: "О, яка мерзенна і ганебна річ! Як я чую, керівники цих переговорів прагнуть покривати Євангелієм це вкрите темнотою об'єднання, окутувати сяючу правду новою ілюзією й отримувати собі спокій ціною цього великого злочину!" [11, с. 545]. А у наступних рядках він конкретно вказує на засоби, якими можновладці користуються у своїх "злочинах": "Для цього вони залучають хитрих людей, але які дипломовані в підлості і навчені в *софістиці*" [11, с. 545]. Софістика реформатором розглядалася як протилежність "*veritas*" (істина, правда, чесність). Нехтування *veritas* і використання софістики, вважав Меланхтон, веде до зради "релігії і справедливості" [12, с. 247].

Щодо перебігу самого теологічного диспуту то зазначимо, що дослідники зазвичай одностайні в оцінці Меланхтона як майстра компромісу. Однак в листі, що був написаний Меланхтоном особисто імператору, знаходимо: "Мої наміри відомі усім... ..я пом'якшив багато суперечливих питань, або залагодив їх. Однак і в пом'якшенні є межа" [13, р. 320]. Далі Меланхтон пояснює, що існують маркери, які не дають можливості зайти за певну межу у пошуку компромісу. Вона визначається неприйняттям таких речей як ушановування святих, приватні меси тощо [13, р. 320].

Ці, та інші листи, яких було написано Меланхтоном під час роботи Регенсбурзького рейхстагу близько 80, свідчать про те, що усталена в історіографії думка про Меланхтона як діяча, який за будь-яких обставин прагнув компромісу, не може вважатися переконливою. Документи Регенсбурзького диспуту засвідчують, що реформатор чітко усвідомлював межі допустимих компромісів і виявляв твердість, якщо це суперечило таким принципам як *veritas*.

Список використаних джерел

1. Meyer G. Ein Reformator – neu entdeckt / G. Meyer // 500 Jahre Philipp Melanchthon. – Karlsruhe: INFO-Verlags-Ges., 1997.
2. Philipp Melanchthon im Jahre der augsburgische confession 1530. – Halle: Schulz Buchdruckerei, 1830.
3. Wartenberg G. Philipp Melanchthon und die kurfürstlich-sächsische Politik zwischen 1520 und 1560 G. Wartenberg // Philipp Melanchthon und seine Rezeption in Skandinavien. – Stockholm: Kungl. Vitterhets, historie och antikvitets akademien: Distributed by Almqvist & Wiksell International, 1998. – S. 13-23.
4. Wolgast E. Melanchthon als politischer Berater // Melanchthon: zehn Vorträge / [hrsg. von Hanns Christof Brennecke; Walter Spam u. a.]. – Erlangen: Universitätsbund Erlangen-Nürnberg, 1998. – S. 179-208.
5. Philipp Melanchthon als Politiker zwischen Reich, Reichsständen und Konfessionsparteien. – Wittenberg: Matthias Zentner, 1998.
6. Lutz H. Reformation und Gegenreformation. 2d ed. / H. Lutz. – Munich and Vienna: R. Oldenbourg, 1982. – S. 146-149.
7. Gleason E. Gasparo Contarini. Venice, Rome, and Reform / E. Gleason. – Los Angeles-Berkeley: University of California Press, 1993.
8. Haug-Moritz G. Der Schmalkaldische Bund, 1530-1541/42: eine Studie zu den genossenschaftlichen Strukturelementen der politischen Ordnung des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation. – Leinfelden-Echterdingen: DRW-Verlag, 2002.
9. Quellen zur Geschichte Karls V. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.
10. MBW. T. – Nr. 2580.
11. Melanchthon P. Oratio de sophistica // CR. Vol. XI. – P. 544-550.
12. Philipp Melanchthon. De officio principum, quod mandatum dei praecipiat eis tollere abusum ecclesiasticum. // CR. Vol. III. – P. 240-258. Epistola ad Karolum V. 1541 // CR. Vol. IV. – P. 320.

В. Куриляк,
Національний університет "Острозька академія", Острог
М.О. Федоренко
Національний університет кораблебудування імені адмірала Макарова, Миколаїв

РЕФОРМАЦІЯ ТА КОНТРЕФОРМАЦІЯ: ЗДОБУТКИ ТА НАСЛІДКИ

Актуальність обраної теми обумовлена тим, що у 2017 році згідно указу діючого президента Петра Порошенка Україна разом з іншими протестантськими країнами відзначає 500 річчя реформації. В результаті впливу реформаційних ідей на світове суспільство було реформовано не тільки релігійну складову Європи, але разом із цим зміна відбулася в області науки, культури, мистецтва, суспільства, політики і т.д. В результаті поширення реформаційних ідеалів похитнувся авторитет Західної церкви, котра у відповідь на дії реформаторів створила перелік мір, котрі були направлені на викорінення протестантських рухів, введення жорсткої цензури, створення вищого інквізиційного трибуналу, залучення правителів держав в боротьбу проти протестантизму. Цей рух в історії отримав назву контрреформація. Отже, цілю даної роботи є дослідження реформаційного та контрреформаційного рухів та їх внесок у світову спільноту.

Протестантська Реформація на поч. 16-го століття викликала релігійний, політичний, інтелектуальний і культурний переворот, котрий призвів до розколу католицької Європи. Як зазначає дослідник протестантизму Голубкін Ю.О. "Реформаціяпризвела до розколу Римо-католицької церкви, яка в середні віки була не тільки могутнім феодальним власником, а й ідейним оплотом феодалізму...набувши поступово європейського, а згодом і світового значення. Змінила побут і повсякденне життя багатьох народів, вплинула на розвиток ідеології, суспільно-політичної думки, культуру та систему освіти" [1, с. 16].

У північній та центральній Європі, реформатори, такі як Мартін Лютер, Жан Кальвін і Генрі VIII кинули виклик папській владі, поставивши під сумнів здатність католицької церкви визначити норми християнського життя людини. Вони виступали за розділення релігії та влади і вищим авторитетом вимагали постановити Святе Письмо. Розкол викликав війни, гоніння та контрреформаторський рух. Коли німецькі селяни, натхненні частково думкою про священство усіх віруючих повстали в 1524 році ставши на сторону князів Німеччини, в результаті цього виступу протестантизм стає державною релігією в більшій частині Німеччини, Скандинавії і країн Балтії.

Внаслідок діяльності Кальвіна – Женева стає осередком для протестантських вигнанців, і його вчення швидко поширилося в Шотландії, Франції, Трансільванії. В Голландії кальвінізм стає релігійною і економічною силою протягом наступних 400 років. Після того, як Генрі VIII отримавши відмову від папи Климента VII анулювати шлюб з Катериною Арагонською, англійський король оголосив в 1534, що він один повинен бути кінцевою інстанцією в питаннях

пов'язаних з англійською церквою. Генрі VIII ліквідував монастирі Англії, конфіскував на користь держави їхнє багатство, активно вимагаючи, щоб Біблія опинилася в руках кожного англійця. Починаючи з 1536 року кожний зобов'язаний копію Священного Писання. В цілому причинами реформації стали: "суто релігійні причини: невдоволення станом речей всередині церкви, намагання повернути церкву до ранньо апостольських часів та середньовічне католицизм, котре було не лише релігійною доктриною, а й сильною системою, що накладала певні межі на всі суспільні інститути" [2, с. 123-130]. Отже основними результатами діяльності протестантських рухів став насамперед бурхливий економічний розвиток Європи та становлення особистісних відносин з Творцем Вселеної.

Оновлений рух західної церкви, котрий був відповіддю на виникнення та поширення реформації є так званою католицькою реформою. Проект та реалізація цієї реформи були розроблені в 1545-1563 на Триденському соборі. Оскільки світосприйняття суспільства кінці 16 ст. було безповоротно змінено, католицька церква запропонувала нові методи в педагогічному, інтелектуальному, організаційному, місіонерському та пасторському підходах, котрі в першу чергу задовольняли потреби тодішнього суспільства. Основну роль у втіленні в життя розроблених положень відіграв орден Єзуїтів (1540), котрий створив інквізиційний інструмент для перевірки та винищення усіх реформаційних ідей. Наприклад, рецензуванню підлягали усі підручники і книги, котрими користувалася в педагогічній та проповідницькій діяльності західна церква. Створення низки учбових закладів забезпечило суспільство освіченими, ревними місіонерами, цілою яких було повернення втрачених позицій реформованих країн.

Єзуїти будучи у складі економічного, політичного, культурного життя європейських народів змогли впливати на суспільство в вигідній для церкви позиції. Використовуючи для цього освіту, науку, літературу, мистецтво і т.д. Даючи освіту єзуїтській молоді – церква зуміла швидко відновити втрачені позиції та здобути хорошу репутацію на території Європи, а згодом у світі.

Першочерговим завданням єзуїтів було навернення та повернення в західну церкву вищих прошарків населення, котрі піддалися реформаційним ідеалам. Основними інструментами навернення стали: політика, школа, література, проповідь на рідній мові та богослужіння. На молоде покоління активно впливали через школи. Як зазначено в роботі [3, с. 2-3] "Зародження молодіжної політики ордену єзуїтів, слід розуміти, як процес, котрий був обумовлений глобальними тенденціями суспільного розвитку, мав власну логіку і зміст. Витоки єзуїтської роботи в молодіжному середовищі, насамперед, криються у модернізаційній сутності Контрреформації, в авангарді якої рухався орден єзуїтів". Потужним впливом на просте населення була католицька література для масового поширення якої створили типографії та бібліотеки. В той же час єзуїти спалювали усе що входило в індекс забороненого. Густа сітка різних монастирів, орденів, костелів заявлялася по усьому світу. Через благодійність та медичні послуги отримали хорошу репутацію серед простого населення.

Керівник західної церкви Григорій VII розуміючи можливості єзуїтського ордену зробив його основною рушійною силою, котра зуміла за короткий час відновити авторитет церкви. В результаті такої реорганізації в європейських містах з'явилися католицькі нунціатури, котрі займалися не тільки церковно-релігійними проблемами, але й виконували дипломатичні місії. Через нунціатури західна церква змогла краще орієнтуватися в потребах суспільства і вирішувати їх за допомогою кардинальських конгрегацій. Протягом перших 10 років діяльності єзуїтських проповідників-місіонерів під пильним керівництвом Франциска Ксаверія вони пересікли усю Євразію, досягнувши території Японії. Відданий своїй справі керівник єзуїтів Ігнатій Лойола зумів розширити чисельність ордену до 1000 чоловік, 11 центрів, зокрема в Бразилії та Індії.

Отже в результаті діяльності реформації та контрреформації релігійне життя Європи стало динамічніше та усвідомлене. Гострі богословські дебати пожвавили месійний ентузіазм обох течій. Спровокували інтелектуально-культурне відродження Європи та спричинили релігійний переворот. Якщо реформація посилила позиції протестантів, то контрреформація відновила авторитет папства та єпископів. Зумівши вирівняти релігійно-політичне становище церкви, котрому реформація нанесла нищівний удар.

На сьогоднішній день 37% усього релігійного життя світу належить протестантам, але 50% контролює католицька церква завдяки тому, що зуміла в часи втілення контрреформаційних ідеалів пристосуватися до релігійної ментальності суспільства та функціонувати в поліконфесійній системі координат, закликаючи при цьому протестантський світ вернутися в лоно залишеної 500 років тому католицької церкви.

Список використаних джерел

1. Голубкін Ю. О. Реформація та становлення Євангелічної церкви та школи у Брауншвейзі (1517-1555) : дис. канд. іст. наук : 07. 00. 02 / Голубкін Юрій Олександрович – Харків, 2016. – 312 с.
2. Ваулін Ф. В. Основні тенденції зміни політичного впливу католицької церкви / Ф. В. Ваулін. // Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна. – 2010. – №16. – С. 123–130.
3. Басенко Р. О. Генеза і зміст освітньо-виховного напрямку молодіжної політики ордену єзуїтів (xvi – xvii століття) / Р. О. Басенко. // Наукова періодика України. – 2015. – №17. – С. 67–78.

В.В. Куриляк,
Національний університет "Острозька академія", Острог,
Л.В. Гергінова,
Український гуманітарний інститут, Київ

ЯН АМОС КОМЕНСЬКИЙ І ЕЛЕН УАЙТ: ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ ПЕДАГОГІЧНИХ ІДЕЙ

Актуальність обраної теми дослідження обумовлена тим, що в сучасних умовах існування світової спільноти надзвичайну увагу приділяють методам виховання та підходам в освітньому процесі школярів і студентів. Оскільки: "виховання є атрибутивним елементом людської екзистенції в здійсненні "людськості", що супроводжує людину з перших кроків її життя, воно стає істотною ознакою будь-якої організованої суспільності, а це означає, що сутнісні соціальні перетворення завжди приводили до переосмислення традиційних форм суспільного життя і його інститу-

тів, у тому числі тих, що стосуються системи виховання. Оскільки процес виховання людини, що є об'єктом пізнання множини суспільних наук, зокрема, педагогіки, соціології, політології, соціальної філософії, культурології, психології та, навіть, історії, отримує в цих науках цінне, хоч часто і дисонансне тлумачення щодо соціального статусу, змісту, форм та методів виховання" [1, с. 20]. З історії нам відомо, що першим, хто заклав фундамент сучасної освіти та педагогіки, в цілому, був Ян Амос Коменський (1592 – 1670) – чеський реформатор, педагог, філософ та активний суспільний діяч, котрий усе життя присвятив тому, щоб викоринити не ефективні середньовічні методи навчання та інтегрувати нові, які б подобалися дітям та виховували в них майбутніх фахівців, котрі зможуть принести користь не тільки собі, але й суспільству.

Якщо звертатися до робіт Елен Уайт (1827 – 1915), то вона теж писала про освіту і запропонувала методи, які рекомендувала використовувати кожному педагогу, щоб молоде покоління мало можливість стати не тільки освіченим, але й фізично та духовно здоровим. Але проблема полягає в наступному: якщо Яна Амоса Коменського визнано як геніального педагога, який у той самий час "не зміг повністю позбавитися християнського світогляду, оскільки жив у середньовічний час, де авторитетом у багатьох питаннях суспільства була католицька церква, у тому числі й у питанні освіти" [1, с. 21], то за Елен Уайт, котра була однією з піонерів адвентистського руху, пишуть протилежне. Зокрема, професор Грегори Холмс, базуючись на автобіографічних даних, наполягає на тому, що "Елен Уайт, засновниця адвентизму, була хвора на скроневу епілепсію мозку... і подібна патологія, на думку Холмса, могла бути викликана черепно-мозковою травмою, котру Елен отримала в дитинстві" [2]. Виникає логічне питання: чи могла людина, маючи таку серйозну хворобу, написати наступні рекомендації у сфері освіти, що не тільки ідейно перегукуються з працями відомого реформатора та педагога Яна Амоса Коменського, але й мають одну ідейну основу – Святе Письмо?

Більше того, Елен Уайт пішла далі у своїх рекомендаціях для вчителів та батьків, акцентуючи увагу на тому, що діти не тільки повинні бути добре освіченими, але й вихованими так, щоб знали закони Божі та закони здоров'я. До того ж її рекомендації відносно дисциплінарних методів є науково-обґрунтованими та не протирічать сучасним вимогам до виховання дитини. Як відомо, Ян Амос Коменський мав більш жорсткіший підхід відносно дисциплінарних стягнень щодо школярів, які суперечать нормам християнської етики. Нами зроблено спробу здійснення порівняльного аналізу педагогічних ідей Яна Амоса Коменського та Елен Уайт та представлено в Таблиці 1. При цьому слід зауважити, що нами наведено тільки частковий перелік педагогічних ідей, що, у свою чергу, надає можливість їх порівняти та скласти враження про їх спільні ознаки та відмінності.

Таблиця 1. Порівняльний аналіз педагогічних ідей Яна Амоса Коменського та Елен Уайт

№	Ян Амос Коменський "Велика дидактика" [3]	Елен Уайт "Виховання дітей" [4]
1	Сім'я є найважливішим фактором у виховні дитини.	Виховання починається в сім'ї, в ній закладаються основи та формується характер дитини.
2	Виховання людини повинно починатися в ранньому віці, адже тільки те міцне, що заклали з дитинства.	Правильне виховання передбачає гармонійний розвиток фізичних, розумових здібностей людини в ранньому віці.
3	Вчитель повинен викликати інтерес і відкрити учням очі на те, щоб із отриманих знань самостійно виводити нові.	Зробіть уроки короткими та цікавими, говоріть просто, заохочуючи в учнях самостійне мислення.
4	Необхідно вчити тільки тому, в чому є очевидна користь.	Вчіть уроку корисності в ранньому віці.
5	Основними підручниками для дітей є навколишня природа та Святе Письмо.	Першим підручником дитини є Біблія, а природа наочно зображає біблійні повчання.
6	На допомогу батькам даються вчителі.	Вчитель тільки доповнює роботу батьків.
7	Людина при вихованні схожа на рослину.	Рослина наочно зображає виховання дитини.
8	Точний порядок для школи необхідно запозичити у природи.	Працьовита бджола дає людям приклад... як дотримуватися досконалого порядку.
9	Мета шкільної освіти полягає в навчанні дитину в цілому, не тільки для земного життя, але й приготувала людину до вічного життя, котре складає ціль всього того, що йому передуює.	Яка кінцева мета виховання? Чи може це виховання підготувати людину до повсякденного життя, щоб вона могла приносити користь оточуючим, а в кінці земного шляху отримати нагороду, котра призначена праведникам – вічне життя.
Відмінність у дисциплінарному підході		
10	Більш суворе і жорстке покарання необхідно застосувати тільки по відношенню до тих, хто грішить проти поведінки: 1. За будь який прояв безбожжя, як богохульство, за аморальність, взагалі за все, що явно проти Божого Закону; 2. За навмисну непокору і навмисну злобність, якщо хто зі зневагою ставиться до доручень вчителя або когось іншого із головуючих осіб, навмисно не робить, що треба робити; 3. За гордість і марнославство, а також за недоброчливість і лінь, якщо хтось відмовився допомогти в навчанні товаришу, котрий про це попросив. Якщо суворі догани не допомогли і хтось має настільки нещасний характер, що легкі міри не достатні, треба застосувати більш сильні засоби і не залишати не випробуваними ніякі засоби, перед тим як визнати когось зовсім безнадійним для виховання. Мабуть буде вірним, що для деяких ще і тепер треба застосовувати вираз, який говорить: "Фригіяцькі виправляють тільки побої". У будь-якому випадку такого роду сильне покарання буде корисне, якщо не тому, кого карають, то, принаймні, іншим нагнати страху.	Правило Христа треба свято виконувати у взаємовідносинах зі всіма: молодими, нерозумними, з тими, хто робить помилки і бунтівниками. Той, хто слідує цьому правилу, не буде розголошувати недоліки або помилки учня і не допустить осудження того, хто помилився в присутності інших. Того, хто вчиться, не можна виключати до тих пір, доки не випробувані усі шляхи для виправлення. Але коли не виправність учня є очевидно, коли його відкрита непокоря і повна зневага керівництва школи і його вплив заражає інших, тоді його виключення є необхідністю... У будь-якому випадку, коли виключення необхідне, не треба це розголошувати... Кожна християнська школа повинна стати "містом-сховищем" для молоді, місцем де борються терпеливо і мудро. Вчитель, який розуміє свою відповідальність, намагатиметься викоринити із свого життя все, що не приносить успіху в навершенні свавільних і не слухняних дітей. Любов і ніжність, терпіння і самоконтроль нехай завжди будуть з ним. Милосердя та співчуття він буде поєднувати зі справедливістю. Якщо необхідно зробити зауваження, не треба занадто підкреслювати помилку, робить це обережно. Спокійно пояснить учню, який зробив помилку і допоможе виправитися. Кожний справжній вихователь знає, що можна допустити помилку, то краще в сторону милосердя, а не жорстокості.

Отже, на основі проведеного порівняльного аналізу видно, що педагогічні ідеї та поради Елен Уайт відносно виховання та навчання дітей є ідейно схожими на педагогічну систему Яна Амоса Коменського. Більш того, Елен Уайт пішла далі Яна Амоса Коменського, запропонувавши додати до освітнього процесу вивчення законів та норм християнської етики, законів фізичного та духовного здоров'я та вилучити з дисциплінарних підходів жорсткі методи, що не є прийнятними у вихованні дітей.

Список використаних джерел

1. Георгінова Л. Основа педагогічних ідей Яна Амоса Коменського / Л. Георгінова, В. Куриляк // Педагогічний дискурс. – 2016. – Вип. 21. – С. 20-25.
2. Ухов О. С. Про філософсько-антропологічний аспект нейротеології / О.С. Ухов // Гілея: науковий вісник. – 2013. – № 72. – С. 593-598.
3. Коменский Я. А. Великая дидактика / Ян Амос Коменский. – Москва: Уч.пед.издат, 1955. – 252 с.
4. Уайт Е. Воспитание. Пер. с англ. / Елена Уайт. – Заокский : Источник жизни, 2009. – 640 с.
5. Куриляк В.В. Внесок Яна Амоса Коменського в розвиток реформації на слов'янських землях / В.В. Куриляк. – Матеріали Міжнародної наукової конференції "Актуальні проблеми соціальних та економічних процесів в умовах трансформації українського суспільства". – К.: "Міленіум", 2016. – С. 22-23.

Г. О. Кушнір
Український гуманітарний інститут, Київ

РЕЛІГІЙНА ПУБЛІЦИСТИКА ЄВГЕНА СВЕРСТЮКА В КОНТЕКСТІ НЕОБХІДНОСТІ РЕФОРМАЦІЇ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

За європейською міркою Україна є достатньо релігійною країною. Проте яскраве актуальне релігійне життя країни не відповідає його медійному відображенню. В умовах державної незалежності журналістика України мала б обслуговувати весь спектр життя української нації. Проте релігійний компонент залишається одним із лакун у журналістиці, який у радянські часи або поставав у спотвореному вигляді, або був зовсім витіснений із журналістського простору.

У 20-ті роки минулого століття панівна комуністична верхівка намагалася подолати державну релігію на рівні структури, а вже згодом – повністю заборонити її у сферах приватного життя суспільства в усіх її проявах. М. Хрущов і Л. Брежнєв нещадно боролися з релігійною свідомістю. Проте в 1970–80-ті рр. відбулося піднесення зацікавленості в суспільстві до релігії, що вже тоді засвідчило провал політики викорінення релігії. А вже 1988 р., коли святкувалося 1000-ліття хрещення Київської Русі, ознаменував собою справжнє відродження релігії та початок її легалізації в країнах СРСР.

Із того часу минуло чверть століття. Проте в медіа вже незалежної України існує величезне відставання у висвітленні релігії. Можна говорити про спроби ЗМІ оцінити знакові для історії української культури явища (епоху бароко, Сковороду, Шевченка, Гоголя) з релігійної точки зору. Проте з трактуванням сучасних явищ ситуація є гіршою. Такий стан речей призводить до поглиблення секуляризації в Україні. Якщо з кінця 1980-х років і до 1993 року спостерігався активний підвищений інтерес до релігії як на рівні осіб, так і в мас-медіа, що часто відбувається в переломну добу падіння так званих "великих ідеологій", то після 1993 року настає певне розчарування в релігії. ЗМІ починають диференціювати церкви на "традиційні" та "нетрадиційні", хвалити "традиційні" та критикувати "нетрадиційні" релігійні вірування. В мас-медіа панувала "антисектантська істерія". Так продовжувалося до кінця 90-х років. У 2000-х роках ситуація у висвітленні релігії набуває відносно сталого характеру. В 2001 р. поява досить великої кількості матеріалів на релігійну тематику була спричинена візитом в Україну папи Івана Павла II. У 2008–2009 рр. у час фінансово-економічної кризи в Україні, а також після неї у 2010 р. публікувалося багато матеріалів щодо зловживання фінансами і владою з боку священників. Новий етап у висвітленні релігійної тематики розпочався після Майдану. Відбувається поглиблення ідентичності. Все українське протиставляється російському. В постмайданній Україні спостерігається послаблення позицій УПЦ (МП) і зростання авторитету УПЦ (КП). ЗМІ фіксує діалог влади і Церкви. Знаковим явищем у цьому контексті є підписання Президентом України Петром Порошенком Указу "Про відзначення в Україні 500-річчя Реформації" [3]. Характерною є потужна реабілітація протестантів у мас-медіа, пов'язана з подіями на сході України. Таким чином, у порівнянні з радянською журналістикою є певний поступ в ліквідації невідповідностей реального життя і медійного образу в питаннях релігії. Проте масова свідомість від цього міняється мало. Велике питання, чи збережеться цей вотум довіри та поваги українського суспільства до Церкви, виявлений у постмайданній Україні, надалі.

На порядку денному стоїть питання про професіоналізм української журналістики, в тому числі релігійної, про її необхідність дорости до світового рівня у висвітленні релігійної тематики, про підвищення рейтинговості медіаматеріалів про релігію. В українській журналістиці релігійна тематика є або спеціалізованою (вузькоконфесійною чи релігієзнавчого спрямування), або релігія розглядається ЗМІ, якщо є елементом іншої теми. Такий несамостійний характер релігії в медіа не відповідає дійсності.

Також важливим питанням залишається не тільки реформування українських ЗМІ, але й українського суспільства в цілому, ураженого пережитками радянського минулого.

З огляду на це актуальність дослідження релігійної публіцистики Євгена Сверстюка обумовлена, по-перше, потребою показати належну оцінку релігійної складової в якісному явищі журналістики – релігійній публіцистиці. По-друге, актуальність обумовлена потребою подолання невідповідності яскравого релігійного життя в Україні та його блідого відображення в ЗМІ. По-третє, існує необхідність в наданні релігійному компоненту адекватної ролі в класиці української публіцистики, зокрема в творчості Євгена Сверстюка, для якого, за образним висловом архієпископа І. Ісиченка, віра в Церкву стала тією євангельською "перлиною", задля набуття якої дисидент продав усе, що мав. Але мало хто з дослідників, за І. Ісиченком розуміють ту Сверстюкову "перлину" і недооцінюють ролі релігії в його житті і публіцистичній діяльності [1, с. 182-184]. Наслідком цього є недооцінка ролі Є. Сверстюка в історії української релігійної журналістики. Ми беремося стверджувати, що релігія є навіть чимось більшим, ніж просто компонентом

його текстів. Вона є фундаментом, а сам Сверстюк-журналіст виступає як релігійний мислитель. Такий підхід до вивчення Сверстюка аніскільки не зменшує його ролі в інших сферах культурного життя України.

Для того, щоб проілюструвати релігійну складову творчості Є. Сверстюка і показати прагнення публіциста зробити свій внесок у справі реформування українського суспільства, проаналізуємо його есеї "Перебудова Вавилонської вежі" (1988), який можна назвати маніфестом його публіцистичної діяльності. Цей твір Є. Сверстюк писав із нагоди 1000-ліття хрещення Київської Русі.

Есе виходило під різними назвами: як "Перебудова Вавилонської вежі" (Чорнобильська притча) і "На землі, благословенній апостолом". На наше переконання, зміст та ідеї есе найкраще передає назва "Перебудова Вавилонської вежі". Тут є алюзія на біблійну Вавилонську вежу – зухвалий людський задум, який не мав підтримки у Бога, а тому приречений на фіаско. Сама назва вже демонструвала авторський погляд на питання радянської "перебудови": немає смислу перебудувати те, що має власти. Чорнобильська катастрофа, яку неодноразово згадає автор у своєму есе, є одним із свідчень неможливості перебудувати Радянський Союз.

Є. Сверстюк прагнув показати читачам, що соціалістична імперія є "Вавилонською вежею", що українцям не треба спокушуватися масштабом цієї імперії, а згадати, що в них є своя земля, своя мова. Українцям не слід ігнорувати свого провіденційного покликання і витратити його у чужій імперії, а необхідно будувати свою країну, свою церкву (православну, католицьку протестантську). Причому публіцист толерантно ставився до всіх християнських конфесій і розумів значущість кожної. Для нього було важливим, щоб Церква не була політично заангажованою, не посягала "на волю і традиції інших народів" [2, с. 92], але виконувала свою місію. "А місія Церкви, – писав Є. Сверстюк, – дуже конкретна – розуміти особу і пробудити її до служіння Богові" [2, с. 92]. На думку публіциста, "церква має всіма силами досягнути життя свого народу і розбудувати його в царині духовній" [2, с. 92].

Наприкінці 80-х років із духовністю в СРСР були значущі проблеми. "Величезна країна впадає в замкнене коло духовного і словесного блуду. Наче при будові Вавилонської вежі – слова втратили вагу і загубили значення. Розум без чести почав вироджуватись і, ослабнувши на холостих обертах, став виробляти дивовижні форми імітації правди" [2, с. 80], – зазначав дисидент.

Таким чином, публіцист приходив до висновків, що духовне спустошення українців й інших народів СРСР, яке є відчутним і сьогодні, – результат проведення там боротьби з "пережитками минулого". Внаслідок цього люди стали національно й релігійно збайдужілими, втрачали свою індивідуальність. Але у тексті відчутна його віра у ймовірність відродження країни. Для цього, на його думку, необхідне повернення до правди, що можливо "тільки на хвилі повернення до Бога" [2, с. 108].

Список використаних джерел

1. На полі чести: у 2 кн. Кн. 2. Наш сучасник Євген Сверстюк; [упоряд. В. Овсієнко]. – К.: ТОВ "Видавництво "Кліо", 2015. – 600 с.
2. Сверстюк Є. Блудні сини України / Євген Сверстюк. – К., 1993. – 245 с. – (Б-ка журн. "Пам'ятки України"; Кн. 13).
3. Указ Президента України № 357/2016 "Про відзначення в Україні 500-річчя Реформації. – Режим доступу: <http://www.president.gov.ua/documents/3572016-20423>

Н.Г. Мичак
Український гуманітарний інститут, Київ

ПЕДАГОГІЧНА МОДЕЛЬ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ОСВІТИ В ЕПОХУ РЕФОРМАЦІЇ

Розвиток виробництва і розпад феодалізму в країнах Західної та Центральної Європи в XIV-XVI ст. зумовили розквіт науки, техніки, культури і мистецтва. Цей період називають епохою Відродження, характерною ознакою якої є гуманізм, що підносить людину в суспільстві, бореться проти її приниження. Відповідно гуманістична педагогіка характеризується повагою до дітей, запереченням фізичних покарань, прагненням до вдосконалення здібностей дітей. Гуманісти значної уваги надавали фізичному та естетичному вихованню дітей, вивченню рідної, грецької й латинської мов, математики, астрономії, механіки, природознавства, географії, літератури, мистецтва. Вони вважали, що в процесі навчання й виховання діти повинні активно мислити, самостійно пізнавати навколишній світ, а тому навчально-виховний процес потрібно зробити привабливим для них, широко використовувати наочність, організувати прогулянки, екскурсії та ін. Навчання має відбуватися рідною мовою. Жінки мають право навчатися в різних типах шкіл [3]. Переконані, що сучасна педагогіка також працює над згаданими проблемами, тому і є актуальною.

Зважаючи на вищевикладане, вважаємо за доцільне окреслити характеристичні ознаки педагогічної думки епохи Реформації, провести паралель між тодішньою та сучасною моделлю навчання.

Зазначене наукове поле перебувало в центрі уваги М.С. італійських, французьких Гриценка, В.П. Кравця, Г. М. Мешко, О. І. Мешко, О. І. Янкович.

Педагогічний вектор часів Реформації представлено у працях італійських, французьких, англійських, німецьких мислителів. У науковій розвідці прослідкуємо основні тенденції розвитку педагогіки у їхніх працях та зазначимо їх вплив на розвиток цієї епохи.

Італійський педагог Вітторіно да Фельтре (1378- 1446) створив школу "Будинок радості", якою уславився як "батько гуманності" і як перший учитель нового типу. Він першим втілював ідею школи на природі, про яку згодом заговорили і мріяли багато педагогів. Школа була розташована серед алей і фонтанів на березі мальовничого озера. Стіни палацу прикрашали фрески із зображенням дітей. Тут виховувалися діти вищої аристократії. Велика увага приділялася фізичному та розумовому вихованню (вивчали грецьку мову та літературу, математику, астрономію, природознавство, логіку, метафізику, музику, живопис). У школі не було тілесних покарань, значну увагу приділялося у вихованні особистому прикладу вихователів.

Французький письменник Франсуа Рабле (1494-1553) у романі "Гаргантюа і Пантагрюель" гостро критикував схоластичне виховання дітей і молоді, прагнув показати, яким має бути гуманістичне виховання. На відміну від зубрячки і схоластики, що панували в тогочасних школах, він пропонував вибудовувати навчання на зацікавленості дитини навколишнім середовищем. Вивчення дитини природи під час прогулянок, бесіди про предмети, що їх оточують, відвіду-

вання майстерень та ознайомлення з трудовою діяльністю людей – усе це, на думку Рабле, поглиблює знання дитини, розвиває її мислення та активність. За такої системи навчання зникає потреба у зубрінні й тяжких покараннях.

Французький мислитель, представник філософського скептицизму Мітель Монтень (1553-1592) у творі "Досліди" виступав проти схоластичного зубріння у навчанні, обґрунтував необхідність формування критичного мислення, всебічного розвитку дітей. Особливу роль він відводив моральному вихованню, яке слід здійснювати не моральними повчаннями, а прикладом і моральним вправлінням. Вважав, що молода людина повинна рости фізично здоровою, загартованою, вміти володіти зброєю. Освіта, на думку М. Монтеня, має поєднувати принцип свободи (учень мусить "просівати" крізь сито власного розуму все, що йому викладають), принцип чуйності та відповідності (слід зважати на душевні й розумові нахили дитини, давати їй змогу висловитися, спрямовуючи і виправляючи її), підтверджувати навички освіти практичною діяльністю, а результати навчання – своїм життям.

У творі "Золота книга про найкращий лад і про новий острів Утопія" англійський соціаліст-утопіст Томас Мор (1478-1535) обстоював необхідність надання всім громадянам можливості "духовної свободи і освіти". Критикуючи економічний і політичний лад в Англії, він змалював картину виховання й освіти дітей та молоді на фантастичному острові Утопія. Тут усі люди працюють, держава піклується про освіту і виховання громадян, які навчаються рідною мовою, вивчають арифметику, геометрію, природознавство, астрономію, діалектику, музику. Вчителі використовують наочні посібники, велика увага приділяється фізичному вихованню, гімнастичним та військовим вправам. Діти працюють разом з дорослими, опановують землеробство, ремесла. Дорослі мають змогу займатися самоосвітою, до їхніх послуг бібліотека та музеї. Чоловіки і жінки володіють рівними правами й можливостями для здобуття освіти, У такий спосіб Т. Мор проголосив принцип загального навчання, вимагав однакової освіти для чоловіків і жінок, самоосвіти дорослих, спробував усунути суперечність між фізичною і розумовою працею. Ми переконані, що сучасна педагогіка корелює гендерний аспект професійної підготовки.

Італійський мислитель Томазо Кампанелла (1568-1639) у творі "Місто Сонця" у фантастичній формі показав життя людей в соціалістичній державі, верховним керівником якої є вчений – "Сонце" (метафізик). Його помічники – "Мон" (могутність), "Сін" (мудрість), "Мор" (любов) керують обороною, економікою, наукою, мистецтвом, сімейно-побутовими справами. Усі громадяни працюють, займаються самоосвітою, відвідують бібліотеки, музеї, картинні галереї. Освіта і виховання зосереджені в руках верховного правителя та його помічників. Діти виховуються у спеціальних групах під керівництвом нянь-вихователюк, у школах вивчають науки рідною мовою, займаються гімнастичними вправами (ігри, біг, метання диска), працюють у майстернях (взуттєвій, ковальській, столярній, художній та ін.), у полі, на городі. На думку Т. Кампанелли, навчання і виховання мають бути такими, щоб із шкіл не виходили "дармоїди і злодії".

Протести гуманістів проти змісту й методики схоластичної освіти не могли істотно вплинути на діяльність середньовічної школи, яка залишалася під впливом католицької церкви. Почату гуманістами боротьбу продовжили представники Реформації: Ян Гус (Чехія), Мартін Лютер і Томас Мюнцер (Німеччина).

Засновник протестантизму Мартін Лютер (1483-1546) очолив освітній рух, основною метою якого була допомога державі в звільненні освіти від надмірного впливу церкви, підняти роль освіти, створити кращі умови та можливості для її отримання. Свої погляди на школу і виховання він виклав у посланні "Бургомістрам усіх міст німецької країни про влаштування та утримання християнських шкіл" (1524). Передусім він вимагав від уряду змусити громадян віддавати дітей до школи [2, с. 130]. Початкова школа, на його думку, має забезпечувати релігійне настановлення в душі протестантизму. У ній діти повинні опанувати читання, письмо, лічбу, закон Божий і церковні співи. М.Лютер детально визначив обсяг релігійного навчання, взявши за основу складений ним новий катехізис, запровадив недільні заняття священиків з дітьми за катехізисом. Для шкіл підвищеного типу він пропонував вивчення латинської, грецької, єврейської мов, історії, діалектики, природознавства, математики і музики. Нововведенням стало фізичне виховання.

Як справедливо зазначає М.С. Гриценко, "боротьба проти католицизму сприяла не лише виникненню і поширенню різних протестантських шкіл, а й єзуїтських шкіл, які пропагували католицизм" [1, с. 65]. Орден єзуїтів, створений 1540 р. іспанським релігійним фанатиком Ігнатієм Лойолою (1491-1546), обрав знаряддям боротьби проти прогресу, науки і вільної думки сповідь, проповідь і школу. Єзуїтів не цікавила освіта мас, середні школи-колегіуми вони створювали для дітей феодалної знаті. Виховання в них передбачало зміцнення впливу католицької церкви. Ці школи були добре оснащеними, у них використовували принцип наочності, домінували м'яка (зовні) дисципліна, лицемірно ласкаве поводження з дітьми, викладалися широкі загальноосвітні знання. Певною мірою це було новим для тогочасних освіти і виховання.

Як бачимо, Реформація сприяла активному розвитку педагогічної науки в тих країнах Європи.

Список використаних джерел

1. Історія педагогіки / За ред. М. С. Гриценка. – К., 1973. – 224 с.
2. Кравець В. П. Історія класичної зарубіжної педагогіки та шкільництва / В.П.Кравець. – Тернопіль, 1996. – 220 с.
3. Мешко О. І., Янкович О. І., Мешко Г. М. Історія зарубіжної школи і педагогіки. / О. І.Мешко, О. І.Янкович, Г. М. Мешко. – Тернопіль, 1996. – 148 с.

В.В. Нероба
Український гуманітарний інститут, Київ

ДІЯЛЬНІСТЬ ЦЕРКВИ "ЧЕСЬКИХ БРАТІВ" В УКРАЇНІ В 15-17 СТ.

"Чеські брати", або "Братська Єднота" – протестантська церква, що виникла в Чехії у XV ст. і стала продовженням традицій гусистського реформаційного руху. "Чеські брати" були в повній мірі виразниками тих ідей, які проповідував Гус, займаючи найбільш помірковану позицію. Основою їх богослов'я стали праці Петра Хельчицького та його брата Лукаша, які закликали до відновлення ідеалів першоапостольської церкви і саме вони стояли біля витоків ідеологічного і організаційного формування "чеських братів".

Перша громада "чеських братів" була заснована в 1457 р. в Кунвальді Ржегором, племінником єпископа Яна Рокиціани. Кунвальдська громада у своєму житті керувалась принципами, запозиченими з творів Хельчицького: вони

виступали за повну відсутність приватної власності, давали зобов'язання жити винятково з власної праці, підтримували високу моральність та заперечували насильство у всіх його формах. Незважаючи на активну протидію недоброзичливців, чисельність братства поступово збільшувалась, паралельно розширювалась і територіальна організація. Ідеї та діяльність "чеських братів" зустріли особливо схвальний відгук на землях Великого князівства Литовського. Церква здобула тут чимало прихильників, настільки етнічно змінившись внаслідок цього, що пізніше розглядалась як "чеська" тільки за назвою.

Вже у XV ст. жителі України були знайомі з працями реформаторів, що потрапляли сюди через Польщу та Чехію. Наприклад, праці Джона Вікліфа переклав на польську студент Краківського університету гусит Андрій Галка з Добчина [1, с. 54]. Польський хроніст реформаційних рухів Анджей Венгерський наводить дані про існування в XIV ст. вальденсів у Чехії, Моравії, Сілезії, Польщі, згадуючи про викриття інквізицією 1330 р. цілої колонії прихильників цього євангельського руху в Кракові [1, с. 52]. І.Власовський зазначає: "Ніде в Європі не було стільки протестантських гуртків, як в Польщі" [2, с. 225].

Багато дослідників пов'язували між собою рухи "жидовствуючих" та гуситів. Наприклад, В.Боцяновський вважає, що вчення "жидовствуючих" потрібно порівнювати з гуситськими ідеями, "распространявшимися в Литве" [3, с. 170]. На думку Д.Чижевського, література "жидовствуючих" доводить її зв'язок із чеським гуситством [4, с. 210]. Про їх зв'язки може свідчити книга "Беседа на ересь гуситов", яка стверджує, що гусити намагалися в усьому уподібнитись есеям, там навіть присутня інтерполяція із "Юдейської війни" Й. Флавія, яка описує життя та звичаї есеїв [5, с. 368]. Характерно, що трактат ототожнює вчення гуситів з богомільством та з "жидовствуючими". Та й для всіх анти гуситських творів XV в. на Балканах і в Молдові було звичним ототожнювати гуситів та богомилів.

Ідеї гуситів, а особливо – таборитів, мають багато спільного з поглядами "жидовствуючих". Таборити як і "жидовствуючі" не поклонялись іконам, відкидали пости, не відмічали жодних церковних свят, виступали проти монашества, не визнавали молитви, а молитви до святих, матері Божої і апостолів вважали поклонінням ідолам [6, с. 112]. Як і "ожидовлені" вважали, що всі народи мають слухати Слово Боже на рідній мові [7, с. 86]. Таборитські священники використовували народну мову в богослужінні та релігійній літературі – відомий переклад з чеської на "просту мову" "Пісні пісень" відомий по списку кінця XV- початку XVI ст. [8, с. 415].

Гусизм буйно розростається в Україні. Про це свідчить трактат "Беседа на ересь гуситов" ("гусов"), написаний в Україні на межі XV-XVI ст.: "Сій бо новопросвѣщенни, колми сут лучшей тех, яко не токмо во едином граду или веси жилище имьют и пребывание, якоже они тога, но много множество монастырей, церкви по всей вселенной воздрузишася" [5, с. 367]. Згідно трактату, гусити прийшли в Україну з Молдови, де їх патроном був князь Олександр Добрий. В творі також вказано, що гусити живуть в Україні общинами, займаються торгівлею та ремеслом, проповідують своє вчення. Зокрема вони навчали: "Церковь есть толиково сердце наше" "Мы хоцем послушати токмо книги пророческия и Мойсеевы книги, и Псалтырь, и Еуангелие, и Апостольскаа учения и откровение святого Иоанна Богослова" [5, с. 368].

Після взяття імператором Фердинандом повсталі Праги в 1548 р., чеські брати були вигнані з Чехії й Австрії його розпорядженням. Біля тисячі їх осіло в Польщі, де ще жива була пам'ять про гуситство, і яка, за висловом І. Власовського "нагадувала озеро, до якого вливались численні води" [2, с. 223]. Вони прибували цілими караванами, з жінками й дітьми. Особливо ласкаво прийняв у свою опіку Андрій Гурка, староста Великопольщі та Станіслав Остророг. Пробудження, розбужене колись гуситством, відновилося з приходом до Польщі цих "чеських братів", або "Братської єдноти", як вони себе називали. Спорідненість народів та мов допомогли Чеським братам проповідувати свою віру. Це була перша організована протестантська церква Речі Посполитої і тому якийсь час грала провідну роль серед протестантів Східної Європи. Пізніше громади чеських братів посилилися завдяки біженцям з Моравії після війни в Чехії у 1620 р. та авторитету останнього єпископа Чеських братів, Яна Амоса Коменського.

У Польському Королівстві чеські брати знаходять прихильників серед панів і магнатів, передусім прихильники гусизму: Остророги, Лещинські, Кротовські, Опаленські, Липські, Оржельські та інші. На Галичині їх вчення приймають Горайські (давній православний рід). Є відомості і про гуситів у колі Яна Спитки з Мельшина, володаря частини Галичини [9, с. 264]. Одним із головних прихильників течії стає Якуб Остророг, представник роду, відомого давніми зв'язками з гуситами. Він 1553 р. відкриває у містечку Лешні церкву і школу для чеських братів, котра проіснувала до XVIII ст. [1, с. 92]. Фактично більше ста років Лешно виступало головним центром цього руху. Іншим центром було м. Познань [10, с. 352]. Як засвідчують документи, в Литві чеським братам патрунував Ян Кротовський, в Малопольщі – Рафал Лещинський, на українсько-білоруському пограниччі – Микола Глібович.

Їхні громади були особливо поширені у західних регіонах України – Волині, Галичині, Закарпатті. У волинському Берестечку під опікою Єжи Лещинського діяла громада, яку очолював в XVII ст. доктор теології Магдебурзької академії Ян Турновський [11, с. 12], брат Теофіла Турновського – суперінтенданта (керівника) "чеських братів". Існували громади у Володаві та Венгрові (тут був пастором один з чотирьох братів Венгерських- Войцех) та в Закарпатті: у Бенатці, що неподалік Бардієва. [12, с. 14; 13, с. 38-45].

Як засвідчує лист чеського брата Кароля з Жеротина (датований 1668 р.), в XVII ст. в українських землях мешкало чимало чеських емігрантів-братчиків. Наприклад в Галичині жив відомий діяч чеського братства, сподвижник Коменського – Ян Фікар, а під Львовом, у Дублянах, оселився Павло Крокочинський [12, с. 14]. Активними діячами чеського братства в Україні були Єжи Ераст, уродженець Межибіжжя на Поділлі, та Войцех Максим з Вишні, колишній ксьондз "на Русі" [14, с. 173]. Чеським братом був Лаврентій Кришковський – співвидавець "Катехизису" Симона Будного.

На Берестейщині бував Іван Рокита – активний діяч чеського братства, літератор, знавець латинської, німецької, слов'янських мов. У складі посольства Сигізмунда-Августа до Росії (1570) Рокита відвідав Москву і проповідував цареві Івану IV. Іван Грозний, побачивши у цих проповідях спільність з поглядами "люторів", неприхильно поставився до місіонерства Рокити. Відповідь Грозного "єретику Рокитці", відома під назвою "Відповідь государева", увійшла в історію як пам'ятка слов'янської літератури [15, с. 409].

Прагнення до унії між чеськими братами та православними

Суперінтендент Теофіл Симон Турновський (1544-1608) – випускник Краківського і Віттенберзького університетів, автор твору "Дзеркало віри християнської в Польщі" (Вільно, 1594), активний діяч на міжпротестантських синодах. Він доклав чимало зусиль для об'єднання протестантів і православних Речі Посполитої. На протестантському з'їзді в Торуні (1595 р.) він заявив про близькість "євангельської релігії" (протестантизму) до грецького християнства (право-

слав'я), що ґрунтувалась на спільності слов'янських народів та їхніх мов [16, с. 124]. Т. Турновський радив проводити спільні наради, богослужіння, відкривати школи.

На Віленського з'їзду протестантів і православних у 1599 р. він був редактором проекту угоди, яка складалась з 18 пунктів вчення, в яких протестанти і православні не мали суттєвих розходжень. Один з пунктів: "Ми, чини, вельможне панство, радники, вершники та інші жителі Польського Королівства, Великого князівства Литовського та інших прилежних земель, ... прихильники як грецької церкви, так і євангеліцького сповідання, віруємо і сповідуємо єдиного в Трійці Бога, маємо одне і те ж одкровенне Слово Боже і Господа Ісуса Христа визнаємо єдиним та істинним главою Церкви"[14, с. 244].

Цей проект підтримали лютерани і кальвіністи (від їх партії на соборі були проповідники – Піотровський, Хржанстовський, Яницький та інші, та світські – князі Христофор, син Миколи Чорного, і Юрій, син Миколи Рудого, Радзивілли, воєвода смоленський Іван Абрамович, воєвода берестейський Христофор Зенович, магнати Андрій Лещинський і Григорій Сапега, Якуб і Христофор Сененські, Ієронім Чижевський, Якуб Семашко, Мартін Броневський, ймовірний автор "Апокрисису", та ін.) Та православні – князі Костянтин і Олександр Острозькі, Сангушко, Вишневецький, Корецький, Соломирецький, Рожинський та ін. Проти угоди виступали православні єпископи, які прагнули до унії з Римом, в обмін на сенаторські звання [1, с. 95]. Угода все-таки була підписана, але стосувалася вона більше спільного відстоювання прав і взаємної допомоги. Союз протестантів і православних не був реалізований – у результаті програли обидві сторони.

Список використаних джерел

1. Любашенко В.І. Історія протестантизму в Україні: Курс лекцій: Навч. посібник для студ. вищ. навч. закл.–2-е вид., доп. і випр. – К.: ПОЛІС, 1996. – с.54.
2. Власовський І. Нарис історії української православної церкви. – Джерело доступу: <http://www.hram.kiev.ua/index.php?mode=books&cat=6>. С.225.
3. Боцяновский, В. Ф., 1896: Русские вольнодумцы XIV -XV вв. Новое слово – с.170.
4. ЧИЖЕВСКИЙ, Д., 1994: Історія української літератури. Тернопіль: Феміна. С.210-211.
5. БЕГУНОВ, Ю.К., 1996: Ян Гус и восточное славянство (По материалам новонайденного источника). Труды Отдела древнерусской литературы. 49. С.368.
6. ЛАВРЕНТИЙ из Бржезовой. 1962 Гуситская хроника. Москва: Из-во АН СССР. С.112-143.
7. НАЛИВАЙКО, Дмитро, 1999: Гуситський рух і Україна. З історії чесько-українських зв'язків. Хроніка – 2000. 25/26. 76-88. С.86.
8. ФЛОРОВСКИЙ А.В., 1935: Чехи и восточные славяне Т.1, ч.2. Прага. С.415.
9. ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ Випуск 26 Тимошук О.В. Паростки європейського протестантизму у Великому князівстві Литовсько-мучу (XIV – поч. XVI ст.) с.264.
10. Грушевський М. С. Історія української літератури: В 6 т. 9 кн. Т. 5. Кн. 2 / Упоряд. О. СТ. Дідух; Приміт. С. К. Росовецького. – К.: Либідь, 1995. – 352 с.
11. Grabowski T. Literatura Braci czeskich w Polsce XVII w. – Lwów, 1938. – S.12.
12. Мітюров Б. Н. Педагогічні ідеї Яна Амоса Коменського. С.14;
13. Франко І. Студії над українськими народними піснями // Іван Франко. Зібрання творів. 1984. Т.42. С.38-45.
14. Jukaszewicz J. WiadomoŹi Historyczna o Dyssydentach. S.173, 176, 184; Idem. O koŹciołach Braci Czeskich w dawnej Wielkiej Polsce. Poznań, 1835. S.137.
15. Цветаев Д.М. Памятники к истории протестантства в России. М., 1888. Ч.1. С.409-424; Його ж. Протестантство и протестанты в России до эпохи преобразований. С.542-567.
16. Krofta K. O braterskem de jepisectvi. Praha, 1946. S.124.
17. Документы, объясняющие историю западно-русского края. С.188-189.
18. Jukaszewicz J. O koŹciołach Braci Czeskich. S.244.

В.В. Нероба
Український гуманітарний інститут, Київ

ОСОБЛИВОСТІ ВЧЕННЯ ТА ДІЯЛЬНОСТІ "ЧЕСЬКИХ БРАТІВ" В УКРАЇНІ

В основу вчення чеських братів покладене Святе Письмо в тлумаченні Петра Хельчицького (1390-1430). Його надихали чеські реформатори – Томаш Штітний, Матвій з Янова, Ян Гус, а також П'єр Вальдо та Вікліф. Головними його літературно-теологічними здобутками стали "Postilla" та "Sít' Víry" ("Невід Віри"). Згідно з головною ідеєю, висловленою в його творах, лише перші християни правильно розуміли приписи Христа, викладені в Євангеліях. Усе, що пізніше було додано до вчення та способу життя первісної Церкви, є вигадкою антихриста. Тому справжній християнин повинен вірно слідувати Божим заповідям, намагаючись відновити просту першопочаткову Церкву апостольських часів. Він має відкинути церковні традиції, подальші ускладнення богослужіння та церковну ієрархію, бо все це – принципи Римської церкви, яка вклоняється дияволу.

Він одним із перших почав розвивати ідеї релігійної терпимості й невтручання держави у релігійні справи [1, с. 391]. Однак він вважав, що влада не вільна від морального закону, встановленого Богом для всіх без винятку людей: "світська влада... добра, якщо Бог через неї виявляє те, що Він визнає за благо. Коли ж вона служить знаряддям злих людей, тоді я не можу її похвалити. Я визнаю, що світська влада керує світом і влаштовує його у справах часових і земних і тому потрібна світові". Щодо віри, то вона повинна бути результатом добровільного й усвідомленого вибору людей. Тому будь-які переслідування за віру суперечать Божим настановам: "Викликати в людині любов до Бога неможливо примусовими засобами: вона заснована на свободній волі людини і породжується Словом Божим" [2, с. 21, 57, 29].

Крім власне послідовників Яна Гуса у Празі був також осередок реформаторів, які у проповідях заходили набагато далі за нього. "Серцем" цього осередку були два жителі Дрездена (чи то німці, чи то слов'яни- судячи по імені одного з них) – Мікулаш і Петро, вигнані з Дрездена за єретичні вчення. Їх радо прийняли в Празі, і вони почали проповідувати в "Чорній Троянді". Їхнє вчення було не так вікліфанським, як вальденсіанським – вони заперечували чистилище, молитви по небіжчиках, поклоніння святым, смертну кару, вимагали бідності Церкви. Усі ці ідеї були популярні.

рні саме серед вальденсів. Мікулаш і Петро справили значний вплив на молодшого товариша Гуса Якоубека, який також був шанувальником Матвія з Янова. Якоубек так як і Мікулаш й Петро, заперечував все непотрібне навчання, проповідував простоту в оздобленні церков і виступав проти поклоніння святим, їхнім статуям і реліквіям. Розділяв його погляди і священник Ян Желівський, який справив великий вплив на мешканців Праги. Їх ідеї поширювалися ма- ндрівними проповідниками по всій Богемії та Моравії і з особливою готовністю були сприйняті в Південній Богемії, де ще з XIII-XIV ст. було багато вальденців [3].

Чеські брати одні із перших обґрунтували вчення про непротивлення всім видам насильства (трактат Хельчицького "Про духовну боротьбу"). Християнин не повинен вдаватися до судів, а понад усе він має заперечувати будь-яке засто- сування сили та війни. У цьому плані чеські брати різко відрізняється від таборитів, які захищали свою віру мечем. Ви- моги повернення до чистоти ранньохристиянського братерства та вчення, загального морального закону стали провід- ними у вченні братів. У теологічному плані вони виступали проти тверджень про непогіршеність папи римського у спра- вах віри і моралі, наполягали на непротивленню злу і відмові від військової служби. Заперечували поклоніння святим, мощам, необхідність індульгенцій, пишного богослужіння, наполягали на участі всіх віруючих в обряді євхаристії. Вони критикували становий поділ і прагнули соціальної перебудови на основі рівності й братерської любові.

Відтворює вчення чеських братів в Галичині, зокрема, трактат "Про виправу Речі Посполитої" XV-XVI ст. магната Яна Остророга. Він висунув вимоги обмеження церковного всевладдя, скасування всіх поборів з боку римського пре- столу, визнання цілковитої незалежності королівської влади від папської. Остророг різко критикував духовенство і ка- толицьку церкву. Його погляди були повторенням ідей Гуса- у твердженнях про добровільність церковної десятини, права держави використовувати церковне майно для своїх потреб, багатство духовенства як причину його морального розкладу, і в сумнівах щодо права римського папи називати себе намісником Христовим на землі [4, с. 106-111].

У ранній період діяльності (під час гуситських воєн) чеські брати заперечували станову нерівність, проповідували поділ майна і бідність, наполягали на непротивленні злу і відмові від державної та військової служби. У пізній період, на який припадає їхнє перебування у польсько-литовській державі, головним для них була місіонерсько – просвітни- цька діяльність – проводили богослужіння на народних мовах, перекладали та видавали біблійні тексти та релігійно- виховні твори, організували школи тощо.

Гусизм об'єднав навколо себе у польсько-литовській державі насамперед шляхту та міщанство, які виступали за повернення церкви до апостольського вчення. У 1438 р. під головуванням гусита Яна Спитка з Мельштина утво- рилася шляхетська конфедерація, що мала на меті відкрити опозицію католицькій церкві (дійшло навіть до збройної сутички конфедератів із католицької партією). Спитко, був володарем селищ та містечок у Галичині і проповідував, на- приклад, у Самборі [5, с. 6-7]. І хоча нам не відомо про існування організаційно оформленого центру гуситів в укра- їнських землях, їхні впливи були "значні – в розвою громадської думки і критицизму, в ідеї соборності чи громадсь- кости церкви – участі громадян в її керуванні, в звороті до народної мови в письменстві [6, с. 65].

Гуситський рух інспірував в Україні інтерес до біблійних текстів, сприяв введенню в церковне життя розмовної мови. Зроблений ними переклад Біблії (Кралицька Біблія) 1506 р. покладено в основу чеської літературної мови. Саме в Празі, столиці Чехії, у 1517-1519 рр. білорус Франциск Скорина, якого дехто вважав "гуситським еретиком", видав серію біблійних книг "простою мовою". Ці видання поширювалися на українських землях. З'явилися переклади біблійних книг, здійснені під впливом відповідних чеських перекладів – Пересопницького Євангелія, Євангеліє Васи- ля Тяпинського та деякі інші біблійні переклади XVI – XVII ст. в Україні.

Завдяки зусиллям чеських літераторів і проповідників у XVI ст. на теренах України з'являються видання, що ма- ють виразне реформаційне спрямування і написані зрозумілою населенню регіона мовою (переклад твору Вікліфа "Триалог", переклади з латини і польської "О Таудалі рицарі", "Страсті Христові", "Повість про трьох королів"). Чеські впливи виявилися й в народній творчості, в піснях і віршах. Чимало українських пісень XVI-XVII ст. були переробка- ми чеських творів, а найдавніший запис народної пісні про воєводу Стефана вміщений у "Чеській граматиці" (1571) єпископа братства Яна Благослава (1523-1571) [7, с. 6].

Можливо, гусити стимулювали появу перших кириличних видань, замовлених українцями Галичини. Це видруку- вані в Кракові на початку 90-их рр. Швайпольтом Фіолем богослужбові книги "Осьмогласник", "Часословець", дві "Триоди", "Псалтир". Самого друкаря звинуватили в гуситській ересі [8, с. 4]. Важливо те, що погляди чеських братів були близькі українцям.

Брати дуже турбувались про заснування шкіл. Серед усіх протестантів найсильнішу шкільну систему мали Чеські брати, чії школи пережили масове навернення в католицизм словянської шляхти, яка перед тим надавала протес- тантським школам основну допомогу. У XVII ст. знаменитий єпископ Чеських братів, Ян Коменський, уславив свою школу запровадженням нових методів навчання.

Служіння словянською мовою. Щоб пояснити запровадження богослужіння чеською мовою, необхідно пригадати Кирило-Мефодіївську традицію. Вона ніколи повністю не зникла, хоч слов'янське богослужіння і було заборонене наприкінці XI ст. Канонізація Прокопа, який у 1204 р. заснував слов'янське Сазавське абатство, значною мірою від- родила цю традицію, яку також можна прослідкувати і в переказах про Кирила та Мефодія, Прокопа та Вацлава. Карл IV це усвідомлював, коли просив дозволу папи на заснування монастирів із слов'янським богослужінням. Папа дозволив заснувати лише один- Емаузи, і саме його ченці приєдналися до чашників. У 1417 р. Якоубек, запрова- джуючи служіння народною мовою, посилався на привілей, наданий Емаузам [3].

Центр братів появився 1457-1458, коли єпископ Праги Рокіцана отримав для них від короля Іржі дозвіл поселити- ся у королівському маєтку Кунвальд і сповідувати там свою віру. До них приєдналися рештки таборитів і вальденсів. Пізніше у 1467 р. остаточно порвавши з чашниками, Брати заснували власну організацію на чолі з трьома обраними священниками, яких висвятив вальденсіанський єпископ. Розпочалися нові гоніння, які тривали до останніх днів прав- ління короля Іржі. Під кінець XIV ст. братові Лукашу (Луці) вдалося примирити різні напрямки серед Братів і довер- шити їх організацію як Церкви [3]. Пізніше чеські брати були керовані радою з чотирьох єпископів і десятком свяще- ників, яких обирав загальний синод усієї Церкви, на який допускалася знать і світські представники. Брати імпунова- ли моральною дисципліною, і тому зуміли придбати багатьох послідовників.

Реформація, яка почалася в Польщі саме з діяльності чеських братів, завдала такого удару католицтву, що като- лиські сфери розгубились і до шістдесятих років XVI ст. не знали властиво, що робити. В половині XVI ст., за свідоч-

твом істориків, більше половини польських сенаторів вже не належало до католицької церкви" [9, с. 224]. Знаковим можна вважати виникнення в Україні під впливом гуситства саме в кінці XV ст. церковних братств, які були створені не тільки для захисту православної віри, а й були "початком свого роду реформації" в православному світі. Братства намагалися оновити церковне життя, розширити участь мирян в управлінні церквою і бажали зробити для пастви більш доступним і зрозумілим біблійне вчення. На думку Д. Дорошенка, "впливи чеських правових понять і гуситського руху далеко глибше відбилися в українському культурному житті XV-XVI ст., ніж ми досі уявляли"[10, с. 171].

Список використаних джерел

1. Грушевський М. Історія України-Руси. – К., 1994. – Т.5. – С 391. 461.
2. Хельчицкий П. Сеть веры. Посредник, б. г. С.21, 57, 29.
3. Дворнік Френсіс "Слов'яни в європейській історії та цивілізації".
4. Pawinski A. Jana Ostroroga ʼywot i pisma o naprawie Rzeczypospolitej. Warszawa, 1884. S.106-111.
5. Sokołowski A. Ostatni obrońcy Husytyzmu w Polsce. Kraków, 1870. S.6-7.
6. Грушевський М. Впливи чеського національного руху. С.65-66.
7. Колесса Ол. Погляд на історію українсько-чеських взаємин від X до XX в. Прага, 1924. С.6.
8. Огієнко І. Історія українського друкарства. – К., 1994. – С.4-45.
9. Власовський І. Нарис історії української православної церкви. – Джерело доступу: <http://www.hram.kiev.ua/index.php?mode=books&cat=6>. с.224
10. Дорошенко Д. Нариси історії України. Т.2. С.171.

Ф.К. Понятовський, В.В. Куриляк
Український гуманітарний інститут, Київ

БІБЛІЯ, ЯК ПРОГРЕСИВНЕ, ДИНАМІЧНЕ БОЖЕ ВІДКРИТТЯ

Актуальність обраної теми дослідження обумовлена, тим що майже 37% усього християнського світу іменують себе протестантами стверджуючи що їх віра, як і перших реформаторів основана на п'яти фундаментальних принципах, котрі відновив світовий реформаційний рух. Першим і найголовнішим з п'яти принципів є принцип *Sola Scriptura* – тільки Біблія. Мова йде про те, що Біблія є для кожного християнина кінцевим мірилом істини. Виникає запитання, якщо Слово Боже для переважної більшості протестантських конфесій є кінцевою нормою істини, чому ж тоді між протестантами існує неузгодженість у питаннях тлумачення деяких біблійних текстів? Щоб відповісти на поставлене питання спочатку звернемо увагу на один відомий історичний факт пов'язаний з Мартіном Лютером, який показує, що навіть у часи розвитку та становлення реформаційного руху були проблеми з правильним розумінням принципу "Біблія і тільки Біблія". Мартін Лютер під час диспуту з ярим противником реформаційного руху Йоганом Екком, був звинувачений останнім у тому, що він є не послідовним у своєму вченні. Звертаючись до Лютера Екк сказав: "ти стверджуєш, що авторитет Біблії є вищим за авторитет Церкви, чому ж ти не виконуєш четверту заповідь, котру саме церква своєю владою замінила на неділю" продовжуючи дискутувати з Лютером він промовив: Субота багато разів заповідана Богом. Ні в Євангеліях, ні в апостола Павла не сказано, що вона зупинила своє існування і все таки церква затвердила свій день Господній – неділю, якої ти продовжуєш дотримуватися" [1, с. 13]. Безперечно в даній полеміці правда була на стороні реформатора, але якщо об'єктивно проаналізувати звинувачення Екка відносно того, що Лютер не до кінця виконував принцип *Sola Scriptura*, то в цьому звинуваченні правий був Йоган Екк. З іншої сторони Мартін Лютер зумів в той нелегкий час показати, що спасіння кожної людини залежить виключно від її віри та її особистих відносин з Богом. Він звернув увагу на вірш Рим. 1:17 де записано, що: "...А праведний житиме вірою".

Повертаючись до поставленого на початку питання, чому серед протестантських конфесій, котрі стверджують, що основуєть свою віру виключно на Біблії існує подібна неузгодженість відповімо. Можливо тому, що більшість відкривши фундаментальні істини Священного Писання не пішли далі і не врахували, що біблійна істина не є статичною, а навпаки завжди є і залишалася динамічним прогресивним Божим відкриттям. Під прогресивним біблійним відкриттям мається на увазі наступне: "...Писання також включає таке поняття, як "прогресуюче відкриття". В Євр. 1: 1-3 говориться саме про такий розвиток відкриття від пророків Старого Завіту до Сина Божого (див. Ін. 1: 16-18; Кол. 1:25, 26 і т.д.). Це одкровення є прогресуючим не в тому сенсі, що більш пізні частини Писання суперечать попередньому відкриттю або скасовують його, але в тому сенсі, що будь-яке подаліше відкриття просвіщає, робить більш ясними або розвиває раніше викладені істини" [2, с. 69].

Повертаючись до часів реформації зауважимо, що під час її виникнення та розвитку щирим дослідникам Біблії Бог відкрив, що людина виправдовується перед Богом не ділами, а вірою, а добрі діла є наслідком правильних відносин з Богом. З історії ми знаємо, що: "Лютер цінував Біблію, тому що – це є коліска, котра тримає Христа" [3, с. 13]. Але помилка його підходу полягала в тому, що він заявляв, якщо біблійний уривок чи книга не вказують на Христа і не говорять про Нього, то це не є авторитетним Божим словом, навіть якщо це написано апостолом. У вступі до послання апостола Якова Лютер написав: "Якщо щось не вказує на Христа і не говорить про Христа не є апостольським, навіть якщо походить від Петра чи Павла. З іншої сторони, все що веде до Христа є апостольським, навіть якщо походить від Юди, Анни, Пилата і Ірода....Таким чином фактично Лютер виступав не за вищість Писання в строгому сенсі, а за вищість Євангелія про котре свідкує Писання" [3, с. 13]. Тобто Лютер сам себе назначив авторитетом визначати, що є справжнім Писанням, а що ні. Хоча Біблія підкреслює, що: "Усе Писання Богом надане, і корисне до навчання, до докору, до направи, до виховання в праведності" (2 Тим. 3:16).

В даному контексті актуальним буде ще один приклад того, як реформатор відкривши біблійну істину, але як і Лютер не пішов далі у своїх пошуках. Цим реформатором був Жан Кальвін, котрий наголосив на суверенності Бога, тобто верхній владі Бога у всьому, але Кальвін помилився у тому, що одних Бог від початку призначив на спасіння, а інших на загибель і це визначення Боже не залежить від волевиявлення людини і її способу життя. В деякій мірі Кальвін був правим, що Бог як все знаюча особистість знає який вибір зробить кожна людина, і як закінчить своє життя. Але перед визначення Боже не заключається в тому, що одних Він призначає на загибель, а інших на спасіння.

ня. Навіть в цьому питанні Бог є не статичним, а динамічним і все залежить від вибору людини і її способу життя. (Приклад жителі Ниневії) До того ж слово Боже підкреслює, що Христос помер за всіх, а не за вибраних. (2 Кор. 5:15) І його передбачення заключається в активному намірі спасти кожного, оскільки Він: "...хоче, щоб усі люди спаслися, і прийшли до пізнання правди. (1 Тим. 2:4)

Отже, неузгодженість в розумінні біблійних істин серед більшості протестантів може бути пояснена тим, що більшість протестантських конфесій відкривши фундаментальні істини Священного Писання, як і їх попередники не врахували, що біблійна істина є динамічним і прогресивним Божим відкриттям.

Список використаних джерел

1. Eck J. Enchiridion of Commonplaces Against Luther and Other Enemies of Church, trans Ford L Battes / John Eck. – GrantRapids: Baker, 1979. – 888 с. – (3RD ED).
2. Девідсон Р. М. Истолкование Библии / Річард М. Девідсон. – Заокский: Источник жизни, 2010. – 891 с. – (Настольная книга по теологии).
3. Хазел Ф. М. Христоцентрична герменевтика: перспективи и проблемы для адвентистского толкования Библии / Франк М. Хазел. // Альфа и Омега. – 2013. – №40. – С. 13–17.

Ф.М. Проданюк
Київський національний університет технологій та дизайну, Київ

ВПЛИВ ІДЕЙ РЕФОРМАЦІЇ НА ФОРМУВАННЯ СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНИХ ТА МОРАЛЬНО-ЕТИЧНИХ ПОГЛЯДІВ СТАНІСЛАВА ОРІХОВСЬКОГО

Постановка проблеми. Станіслав Оріховський, його наукова та літературна спадщина займають важливе місце в історії вітчизняної науки та культури. То ж завдання філологів, філософів, істориків та політологів – вписати цю постать в історію наукової думки України. Мета даного дослідження з'ясувати вплив ідей Реформації на формування суспільно-політичних та морально-етичних поглядів Станіслава Оріховського.

Стан наукової розробки проблеми. Творчість відомого мислителя-гуманіста, публіциста, оратора, письменника, поета, історика, філософа та церковного діяча Станіслава Оріховського-Роксолана (1513-1566) тривалий час залишається в центрі уваги як вітчизняної так і європейської історіографії. В творчому доробку Станіслава Оріховського дослідники виділяють декілька періодів. В європейській історіографії XVI -XXI століть утвердилися та продовжують існувати три позиції щодо оцінки постаті Роксолана – польська, російська та українська. Представники першої позиції вважають Станіслава Оріховського визначним польським вченим, письменником-гуманістом та називають його "нашим Демосфеном". Польські дослідники звертають увагу на приналежність С. Оріховського до католицької церкви, на польську чи латинську мову написання його творів, а також на шляхетське походження гуманіста. Серед праць польських вчених помітно виділяються роботи Ю. Корзеніовського та Л. Кубаля та ін. Російська історіографія доводить, що С. Оріховський – відомий "російський" вчений. Для української історіографії характерні спроби "канонізації" постаті Станіслава Оріховського як "прогресивного діяча" та "свідомого українця". Творчість Роксолана досліджували М. Сумцов [10], Д. Наливайко [4], В. Литвинов [5], П. Сас [9], О. Астаф'єв [1], Д. Вирський [2,3], Р. Множинська [6,7] та ін.

Виклад основного матеріалу. Станіслав Оріховський народився 11 листопада 1513 р. у селі Оріховці Перемишлянської єпархії Руського воеводства в сім'ї окатоличеного українського шляхтича. Після отримання початкової освіти став студентом Краківського університету. Згодом Роксолан навчався в університетах Відня, Віттенберга, Падуї і Болоньї. Значний вплив на формування гуманістичних поглядів С. Оріховського мали відомі гуманісти; австрієць О. Брассікан, німець Ульріх фон Гуттен, визначні німецькі художники Лукас Кранах старший та Альбрехт Дюрер. Світогляд Станіслава Оріховського формувався під впливом української та польської культур, традиційних католицьких цінностей, ідей гуманізму та Реформації. Великий вплив на формування світогляду Роксолана мало його навчання в 1528–1531 рр. у Віденському, Віттенберзькому і Лейпцизькому університетах. Він познайомився з Філіпом Меланхтоном (Philipp Melanchton; 1497 – 1560) – німецьким гуманістом, теологом і педагогом, євангельським реформатором і систематизатором лютерівської теології. Роксолан товаришував також з Мартіном Лютером (Martin Luther; 1483 – 1546) – великим реформатором Церкви та одним із зачинателів протестантського руху. Останній поселив юнака у своєму будинку.

У ставленні Станіслава Оріховського до Мартіна Лютера та ідей Реформації Р.Множинська виділяє чотири періоди: перший – перебування у Віттенберзі; другий – перебування в Італії; третій – перше десятиліття після повернення на батьківщину; четвертий – останні роки життя [7, с.176]. Протягом першого та другого періодів Роксолан підтримував погляди Мартіна Лютера, передусім, на celibat, проголошення ним ідеї незалежності світської держави від католицької церкви, виправдання лише вірою, тобто відкидання католицького догмату про те, що церква і духовництво є необхідними посередниками між людиною і Богом та оголошення віри християнина єдиним шляхом порятунку душі, який дарується людині безпосередньо Богом. С. Оріховський, як і М. Лютер, нехтував авторитетом папських декретів і послань (Священні перекази) і вимагав відновлення авторитету Святого Письма. Він відкидав також претензії духовництва на панівне становище в державі та суспільстві. Під час навчання в Італії Роксолан попав під вплив кардинала Геронімо Гінучі та перестав відкрито підтримувати ідеї протестантизму. Лише одне питання з усіх тез Лютера залишилося для нього неспростовним: думка про те, що як світські, так і духовні особи мають право чесно вступати до шлюбу, аби уникнути розпусти. Після повернення додому Оріховський вдався до планомірної критики вчення Мартіна Лютера. Роксолан веде літературну полеміку з поглядами Лютера та Меланхтона, але остаточно не відмовився від прихильного відношення до деяких ідей протестантизму. В цей період з'явився його трактат "Про celibat" (De lege coelibatus contra Siricium in concilio habita oratio. 1547), який мав антикатолицьке спрямування. В названому творі Оріховський зробив висновок, що за появу Лютера та його вчення відповідальність слід покласти на католицьке духовенство. В цей період Роксолан зберіг прихильне відношення не лише до протестантизму, але й до православ'я. У 1544 р. він видав свою відому працю "Хрещення рутенців". (Baptismus Ruthenorum), у якій акцентував увагу на необхідність установити згоду між представниками різних конфесій. Роксолан обстоював суспільно-

договірне походження держави, принципи шляхетського парламентаризму, ідеї природного права, незалежність світської влади від церкви. Значне місце у його творчості займають питання війни і миру. Важливе місце в творчості Станіслава Оріховського належить таким працям: двом промовам – "Про турецьку загрозу" ("Turcica I" і "Turcica II"), які були написані латинською мовою і видані у 1543 і 1544 рр [1, с. 358]. До найважливіших праць належать також – "Про целібат" (1547), "Напучення польському королеві Сигізмунду Августу" (у двох редакціях – 1543 і 1548 рр.). В останні роки свого життя Станіслав Оріховський пише твори виключно прокатолицького спрямування.

Отже, багатогранний талант Станіслава Оріховського як оратора, публіциста, історика, філософа виявився у різних сферах його духовної культури, де він обстоював позиції ренесансного гуманізму та Реформації.

Список використаних джерел

1. Астаф'єв О. Риторичний дискурс Станіслава Оріховського як система моральної філософії. // Київські полоністичні студії. – Том XXIV. –К., 2013. – С. 356-362.
2. Вирський Д. Станіслав Оріховський-Роксолан як історик та політичний мислитель. – К.-Кременчук: Вид-во КДПУ, 2001. – 217 с.
3. Вирський Д. Станіслав Оріховський-Роксолан: життя і пам'ять. – К.: Інститут історії України НАН України, 2013. – 215 с.
4. Наливайко Д. С. Станіслав Оріховський як український латиномовний письменник Відродження // Українська література XVI – XVIII ст. та інші слов'янські літератури. – К, 1984. – С. 161-185;
5. Литвинов В. Станіслав Оріховський: Історико-філософський портрет. – К.: Академперіодика, 2014. – 352 с.
6. Множинська Р. В. Морально-етичні погляди Станіслава Оріховського / Р. В. Множинська // Мультиверсум. Філософський альманах : зб. наук. пр. – 2006. – Вип. 56. – С. 23-33.
7. Множинська Р. В. До історії українсько-німецьких конфесійних взаємин (1-а пол. XVI ст.) / Р. В. Множинська // Українське релігієзнавство. – 2009. – № 49. – С. 174-182.
8. Оріховський С. Твори / С. Оріховський. – К.: Дніпро, 2004. – 668 с.
9. Сас П.М. Українсько-польський мислитель доби Відродження Станіслав Оріховський: на шляху до історизму нового часу. // Український історичний журнал – 1991. – № 1. – С. 87 – 97.
- Сумцов Н. Ф. Станислав Ориховский / Сумцов Н. Ф. // Киевская старина. – 1888. – Кн. 11, нояб. – С.215 – 234.

А.І. Рома

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ

ТЕОДИЦЕЯ: ІНТЕРПРЕТАЦІЯ В ПРОТЕСТАНТСЬКІЙ ДОКТРИНІ

Складність побудови універсаму та закономірності процесів, що в ньому відбуваються, у людини завжди викликали захоплення та подив. Спроби раціонального осмислення механізмів світобудови переплітаються з релігійними уявленнями про добро і зло, ускладнюються інтуїтивним світосприйняттям, суб'єктивною світоглядною призмою та певними психологічними установками, формуючи таким чином синкретичну картину Всесвіту в нашій свідомості. Напевно, кожен прагне розкрити ті таємниці світу, знання яких дасть змогу завжди чинити правильно, віднайти сенс життя та досягти щастя. Особливу увагу привертає концепція співвідношення в світі добра і зла, а також міра Божественного впливу на їх врегулювання. За християнським уявленням, наша Земля постає творінням Всемогутнього та Всемилоствитого Бога, отже, знаходиться в компетенції Його безмежної волі. Усвідомлення того, що Господь є Істиною, Добром і Благом дарують надію уповати на Божественну справедливість: добро породжує добро, зло – зло. Тобто, зло обов'язково буде покарано, а за добрі справи прибуде винагорода.

Однак в реальності ми нерідко бачимо, як добрі люди страждають через всілякі нещастя, в той час як ті, кого навіть зятятий атеїст без сумніву іменуватиме грішниками, радіють й насолоджуються життям. Враження від таких спостережень неоднозначні. Одні, хоч і не бачать в цьому справедливості, пояснюють таке протиріччя тим, що час розплати іще не настав, але обов'язково прийде, і в загробному житті кожен отримає за заслугами: "Скажіть праведному, що йому благо, бо він споживатиме плоди вчинків своїх; Горе ж беззаконникові, бо буде йому відплата за діла рук його" (Іс. 3: 10-11). Інші від таких споглядань нерідко втрачають віру, адже буденне сприйняття справедливості передбачає негайну винагороду або відплату за скоєні вчинки, а у десятиліттях щасливого (в їхньому розумінні) життя нечестивих людей вбачається свідчення того, що "істини", прописані в Священному Писанні, насправді не діють. Однак є категорія людей, яка, не зважаючи на всі суперечності життя зберігає віру в справедливість й милосердя Всевишнього, та намагається пояснити необхідність існування у світі страждань попри панування Доброго Божества. Одним із таких був Готфрід Вільгельм Ляйбніц, який у 1710 р. вводить поняття "теодицея" – виправдання Бога (букв. грец. theos – Бог і dike – справедливість). Можна сказати, що теодицея покликана "раціональною відповідістю на питання: чому в світі є зло, якщо він створений та керується всеблагим, всезнаючим та всемогутнім Богом" [1, с. 115].

Спроби обґрунтування Божественної справедливості та пояснення наявності у світі добра і зла виникли ще задовго до введення терміну "теодицея", вони були присутні у творах Августина Аврелія, Іринія Ліонського, Іоана Златоуста, Отців Каппадокійців та багатьох інших, звісна річ, в цьому відношенні не стали виключенням й протестантські теологи. Основними поняттями, які розкривають сенс теодицеї, є зло, добро і Бог, проте їх співвідношення порушує низку інших важливих питань: свобода волі людини та міра її відповідальності, проблема гріха та спасіння, справедливість та відплата, сенс людських страждань та сенс життя в цілому, а також, проблема напередвизначеності. Ці питання не лише остерсено міркувань основоположників протестантизму – М. Лютера та Ж. Кальвіна. Після перебування у монастирі, Лютер дійшов висновку, що досягнення спасіння лише власними зусиллями навряд чи є можливим, воно необхідно має бути підкріплене Божою благодаттю, незаслуженим даром Бога, що виявляється у здатності людини втриматися від зла та отримати спасіння. Суттєвою ознакою благодаті є те, що вона сходиться на людину незалежно від її заслуг [3, с. 43]. Варто зазначити, що протестантська теологія базується на концепції спасительної віри Ап. Павла: "А Божа правда через віру в Ісуса Христа в усіх і на всіх, хто вірує, бо нема різниці, бо всі згрішили, і позбавлені Божою славою, але дарма виправдуються Його благодаттю, через відкуплення, що в Ісусі Христі" (Рим. 3:22-24). Отже, єдиною умовою отримання вічного життя та блаженства є щира віра, яка виявляється безпосередньо у вірі в Ісуса Христа. Таке положення йде цілковито врозріз установці Ап. Якова, за якою "віра без справ мертва" (Як. 2:26), що являє собою тло католицької етики. Натомість Кальвін інтерпретує добрі діяння як такі, що ведуть до самовдоволення та марнославства

(можна припустити, що таке радикальне ставлення до добрих справ було зумовлено пануючими на той час настроями Реформації, зокрема вкрай негативною позицією стосовно індульгенції).

Усвідомлення свого безсилля перед лицем Всевишнього щодо спасіння підводить до розуміння теодицеї у світлі міркування Ж. Кальвіна. Наш світ сповнений прояву Божої милості, доброти та любові, проте через власну гріховність люди не в змозі це зрозуміти. Отже, людині даються усілякі нещастя та лиха, адже тільки так вона визнає свою залежність від волі Господа. І хоча особистість наділена свободою волі, її здатність проявляти цю свободу підкріплена Божою волею. Крім того, за кальвіністською інтерпретацією, вибір між добром і злом є обмеженим і виявляється лише у здійсненні певного вчинку "за власною волею, а не за примусом" [2, с. 260]. Лише збагнення людської порочності, невігластва, марності зусиль, злиденності та безсилля призводить до усвідомлення того, що єдиним джерелом усіх благ є Господь, а та несправедливість, що панує в світі має сприяти надії на Суд Божий. Адже, якщо б люди отримували негайну винагороду абу відплату, Страшний Суд як такий втратив би свій сенс [2, с. 37]. Таке роз'яснення світової картини ще раз підкреслює Премудрість Бога, що перевершує людський розум в усьому.

Підсумовуючи, можна сказати, що протестантська інтерпретація теодицеї повною мірою розкривається у цілковитій залежності людини від Бога та необхідності наявності зла як каталізатора усвідомлення цієї залежності. І хоча щира, глибинна віра дарує надію на всепрощення та спасіння, людська природа при цьому не звільняється від гріховності. Якщо б у земному існуванні превалювали насолоди та блага, люди впали б в іще більше невігластво, адже, як правило, лише страждання та життєві випробування спонукають людину згадати про Бога. Душевний біль та усілякі негаразди нагадують, що людина не є господарем цього світу, він перебуває під абсолютним протекторатом Всевишнього. При цьому, життя людини не позбавляється сенсу та мети, а розкривається у вірі та служінні Богу, а її перебування на землі постає тимчасовим випробуванням, екзаменом, результатом якого визначає подальшу долю у вічності.

Список використаних джерел

1. Василенко Л.И. Краткий религиозно-философский словарь – М.:Истина и жизнь, 1996. – 256 с.
2. Кальвин Ж. Наставления в христианской вере: в 2-х т. М.: Изд-во Рос. гос. гуманитар. ун-та, 1997. Т.1. Кн. 1, 2. – 582 с.
3. Этика: Энциклопедический словарь / Под ред. Р.Г. Апресяна и А. А. Гусейнова. – М.: Гардарики, 2001. – 671 с.

С.М. Романчук
Український гуманітарний інститут, Київ

БІБЛІЙНІ ПЕРСОНАЖІ У ТВОРЧОСТІ ХУДОЖНИКА ПІЗЬНОГО РЕНЕСАНСУ ПІТЕРА БРЕЙГЕЛЯ СТАРШОГО

Шістнадцяте століття принесло з собою нове ставлення до світу. Під впливом природничонаукових теорій Коперника і великих географічних відкриттів вперше виникло уявлення про неосяжності всесвіту; разом з тим народилася свідомість нікчемності людини на тлі цих грандіозних просторів. Відлунням роздумів художника про сенс людського та природно-вселенської життя була картина "Падіння Ікара". Загибель античного героя виявляється тут дрібним епізодом. У центрі уваги – пронизаний сонячним світлом, сповнений величі морський пейзаж і сцени мирного сільської праці на передньому плані. У цьому творі закладаються основи світорозуміння, яке отримує розвиток в подальшій творчості Брейгеля. Тільки у злагоді з природою, осягаючи її могутній світовий ритм, людина може домогтися успіху. Інакше її зусилля приречені, подібно зусиллям марнославно Ікара.

У науковій розвідці ми спробуємо прослідкувати естетичні моделі, зображувані Пітером Брейгелем у художніх полотнах, а також показати, як митець презентує людину у її зв'язку з природою і Богом.

У мистецтвознавстві та культурологічній парадигмах ця проблема розв'язувалася М.Нікуліним, Хаген Роз-Марі та ін.

Ренесансне уявлення про важливість людської особистості не вписувалося в художні концепції Брейгеля. На своїх малюнках і картинах він часто взагалі приховує особи, позбавляючи фігури всякої індивідуальності. З шести чоловік на передньому плані в малюнку "Літо", тільки в одного видно обличчя, і то в ракурсі; в "Бджолар" (бл. 1658) глядач відчуває, що художника захоплює саме їх безликість.

Схожа тенденція простежується і в зображенні біблійних персонажів. Він зрушує їх кудись убік, приховує серед звичайних людей. Такими ми бачимо Марію і Господа на сільській площі, Іоанна Хрестителя з Христом у натовпі народу, а "Поклоніння волхвів" взагалі приховано за завісою снігопаду.

Людина Брейгеля володіє свободою вибору і відповідальністю за свої нещастя несе сама. Вибір між добром і злом, вірою і невір'ям людина змушена робити постійно, протягом всього життя – так само, як були змушені робити цей вибір його предки і як роблять його сьогодні безліч інших людей. Звідси – ще одна особливість творів Брейгеля, яка дуже рідко зустрічається у сучасному мистецтві: суміщення часових і просторових пластів. На таких картинах, як "Хо́да на Голгофу", "Перепис у Віфлеємі", "Побиття немовлят", "Проповідь Іоанна Хрестителя", "Звернення Павла", "Різдво", на гравюрі "Успіння Богоматері" біблійні персонажі присутні серед сучасників Брейгеля біблійні сцени розгріваються на тлі фламандських міських і сільських пейзажів. Наприклад: фігура Христа Спасителя майже втрачається серед безлічі інших вражень будь-якого із зображених на картині людей, і люди ці роблять свій моральний вибір, не здогадуючись, що бачать перед собою Бога.

У центрі панорами пекла в "Божевільна Грета" – не Смерть або Диявол, Владика Зла, а буденний людський порок: гротескна фігура маркітанки в солдатському лахмітті, з вузлом крадених речей, і озлоблені сільські баби, які грабують кинутий господарями будинок. Пекло починається у людському серці. Його джерело – егоїстична свідомість або божевілья.

Роки творчої зрілості Брейгеля проходять в період загострення протиріч між Нідерландами та монархією Філіппа II, в умовах грізно наростаючої революційної ситуації. Антифеодалний рух зливається з національно-визвольною боротьбою проти панування Іспанії. У 1561-1562 роках Брейгелем створюються картини, об'єднані передчуттям насують історичних катаклізмів: "Триумф смерті" (Мадрид), "Падіння бунтівних ангелів" (Брюссель), "Божевільна Грета", "Битва ізраїльтян з филистимлянами".

У серії картин "Місяці" (1565) пори року нерозривно змінюють одна одну, об'єднані з сезонною працею селян. Ідея вічного круговороту природи, його зв'язки з людським життям була відображена і в традиційних середньовічних календарних циклах. Але для Брейгеля зміна пір року – насамперед свідчення не "божого промислу", а всемогутності природи, що знаходиться в процесі безперервного становлення та оновлення, щедро приносить людині свої дари. Звідси епічна широта розповіді. Брейгель тонко відчуває поезію сільського ландшафту, красу сезонних змін його вигляду, атмосфери, емоційного ладу і колориту: він живописує і бурхливе весняне пробудження природи ("Похмурий день"), і напружений ритм спекотного літнього дня ("Жнива"). У картині "Мисливці на снігу" влучно схоплено своєрідність зимового пейзажу з прозорим морозним повітрям, зеленувато-сірим небом, тонким орнаментом тендітних гілок дерев і чагарників, далекими просторами засніжених полів і гір, теплом, що віє від людського житла. Художник вибирає високу точку зору, завершуючи дальній план величним ланцюгом гір. Група мисливців, що йдуть від переднього плану вглиб, вносить енергійний рух в заснулу, затихлу природу. Просторова діагональ пейзажу, продовжуючи цей рух, пов'язує фігури людей з природою, передній план – з гірськими далями, тонучими в морозному серпанку [1].

В інших роботах Брейгеля драматичні події сучасності знаходять безпосереднє відображення. Під виглядом "Перепису у Віфлеємі" (1566) зображено стягування іспанцями податку з фламандського народу, в "Побиття немовлят" (1566) – напад іспанського карального загону на мирне село. В останній картині панують сили руйнування, невблаганний рок. Грізно рухається згуртована когорта воїнів, здійснюється ліс копій, трагічні образи беззахисних селян, безпорадних перед лицем жорстокої, нещадної сили.

Брейгель писав "Вавилонську вежу" принаймні три рази. Збереглися "Вавилонська вежа" (1563) і "Мала Вавилонська вежа" (бл.1563). Гігантську будову було увіковічено двічі. Ніколи раніше не вдавалося художникам передати так жваво жахливу величину вежі, розмах будівництва, що перевершує все раніше відоме людині.

Унікальність Брейгеля як художника полягає в тому, що він поєднує прийоми панорамної живопису і мініатюри. Гармонійність його картин випливає з врівноваженості цілого і його частин.

До уступів башти та її галерей встигли встигли приліпитися, подібно пташиним гніздам, села. Місто, готичні дахи якого виднілися далеко внизу, крізь серпанок туману, стало для цих людей чужим. Тепер їх віддаляє від цього місця величезна відстань. Вежа була гігантським уособленням марноти. Все це рано чи пізно зникне. Вся ця конструкція з каменю, така міцна і так вміло побудована, коли-небудь уподібниться піску на морському дні. Чіткі форми арок і стовпів нітрохи не більш довговічні, ніж форми ммар, що пропливають повз амбразур. Розрахунки архітекторів, робота лебідок подібні сну, який забудеться в момент пробудження, від Вавилону, як і від Трої, залишаться тільки спогади і поема-метафора вічного дитинства людства. Метафора цієї марнотної погоні за вітром, яка і є наше життя [2].

У пізніх творах Брейгеля заглиблюються настрої песимістичного роздуму. У прославлених "Сліпих" (1568) євангельська притча використана для втілення ідеї про сліпе людство. Ватажок, який очолює ланцюжок калік-сліпих, падає, інші, спотикаючись, нестримно йдуть за ним; судорожні їх безпорадні жести, в заціпенілих від жаху особах різко проступає дух руйнівних пристрастей і пороків, що перетворює їх в мертвотні маски. Переривчасто-нерівномірний ритм руху фігур розвивають тему неминучої загибелі. Проте, як і раніше, контрастною альтернативою людської метушні постає безтурботно гармонійна природа заднього плану, своїм ідилічним спокоєм немов підказує вихід із трагічного глухого кута. Той же контраст убогості переднього плану і пейзажної ідилії вдалині зумовлює основний образний лейтмотив "Калік" (1568). Останні твори великого живописця свідчать не тільки про поглиблення його драматичного таланту – особливої витонченості досягає в них і його мальовнича майстерність,

Наприкінці свого життя Брейгель ще раз у картині "Сорока на шибениці" (1568) заявить про свою прихильність і спорідненість з усім, що живе і вмирає. Знову глядач немов зверху оглядає ліси, луки, скелі, річку, що впадає в море трохи нижче лінії горизонту.

Продовжуючи традиції Босха і Луки Лейденського, Брейгель надзвичайно розширив тематику жанрового живопису, яскраво розкривши у своїх творах єдність людини і плодоносної природи, що знаходиться в нескінченному русі і відновленні, показав сучасне життя, напруженість передреволюційної пори, втілив національну своєрідність характеру народу, в першу чергу селянства, його типи, звичаї, життєвий уклад, невичерпну життєлюбну енергію. Героєм його картин стала не окрема особистість, а колектив, народні маси.

Своїм мистецтвом Брейгель блискуче завершив складні і суперечливі шукання нідерландського Відродження, об'єднав скарбницю раннієвропейських художніх традицій з тривожним, чуйним до історичного пульсу сучасності світовідчуттям Пізнього Ренесансу.

Список використаних джерел

1. Нікулін М. Нотатки про творчість Пітера Брейгеля Старшого / М.Нікулін. – К., 1961.
2. Хаген Роз-Марі. Пітер Брейгель Старший. / Роз-Марі Хаген. К.: Арт-родник, 2000.

М.П. Симон

ДВНЗ "Переяслав-Хмельницький ДПУ імені Григорія Сковороди", Переяслав-Хмельницький

ВПЛИВ РЕЛІГІЙНОГО ФАКТОРА НА ТРАНСФОРМАЦІЙНІ ПРОЦЕСИ СУСПІЛЬСТВА

Релігія – є невід'ємним елементом людського існування і культури. А релігійний фактор нерідко відігравав вирішальну роль в процесі формування історії становлення людського соціуму.

Релігія як система вірувань, культу й здійснюючих його релігійних інститутів є породженням людського розуму й людської діяльності, тому релігія розглядається саме як феномен культури, властивий усім народам, що розгортається в різних культурних середовищах і визначає розмаїття релігій.

Релігія виникає в історії людства тоді, коли людина починає усвідомлювати саму себе й протиставляти себе навколишній дійсності. Традиційне виникнення релігійного світогляду пов'язують із процесом обожнювання природи, яка виступає стосовно людини як всемогутнє, вище, непідвладне їй начало, що вимагає поклоніння [6, с. 56].

Релігія, в процесі генезису людства, тісно проникла у всі сфери існування суспільства.

Релігія – явище багатогранне й неоднозначне. Різні сфери людського пізнання – філософія, історія, релігієзнавство, психологія, соціологія не однаково трактують цей феномен. Безперечним залишається те, що релігія є явищем духовним, психологічним і соціальним. Упродовж свого існування релігія виконувала важливі суспільні функції: світоглядну, комунікативну, регулятивну, інтегруючу та ін. [3, с. 36].

Слід виокремити наступні функції релігії в міжнародних відносинах:

– комунікативні (доведення у найбільш зрозумілій для більшої частини населення формі змісту ухвалених рішень);

– інтегруюча (створення консенсусу на підтримку своїх зовнішньополітичних акцій);

– легітимізуюча (виправдання свого зовнішньополітичного курсу в очах власного населення та всього світу) [5, с. 42].

Серед багатьох функцій, які виконує релігія, окремо, можна визначити творчу, динамічну функцію як джерело енергії. "Релігія утримує суспільство у твердих межах культурної моделі, як у платонівських "Законах" і в ієрархічному ладі шумерської та єгипетської культур; але вона також проводить людей через пустелю, повертає їх з полону і вдихає в них надію на майбутнє звільнення" [6, с. 53].

Релігійний фактор пояснює специфіку соціокультурного розвитку. Неможливо зрозуміти внутрішню форму суспільства, якщо не вивчити його релігію. Досягнення культури можна зрозуміти лише тоді, коли стануть зрозумілі релігійні вірування, що стоять за ними. У всі часи перші творчі здобутки культури зобов'язані релігійному натхненню й присвячені релігійній меті. Храми – найміцніші витвори людини. Релігія стоїть попереду всіх великих літератур світу. Філософія також походить від релігії.

Релігія як соціокультурний феномен і соціальний інститут характеризується універсальністю свого буття в суспільстві, взаємозв'язком з усіма соціальними інститутами за всієї своєї відокремленості від держави.

Хоча останнім часом все частіше помітні секуляризаційні настрої в європейській і, зокрема, українській спільноті, а релігія розглядається як елемент трансформаційного суспільства, консервативність якого стоїть на заваді модернізаційним процесам, про що свідчить зростаюча майже в усіх регіонах світу секуляризація, варто зазначити, що водночас у багатьох регіонах і країнах світу вплив релігії на соціальне життя не зменшується, а навіть зростає. Сама релігія, наче всупереч власній природі, усе радикальніше трансформується, змінюється як сам склад та устрій релігійного життя, так і характер функцій релігії в сучасному світі [4, с. 116].

З початком XXI ст. церква та релігійні організації дедалі частіше почали заявляти про себе як про діяльних учасників суспільних процесів. Релігійний фактор посідає важливе місце в суспільно-політичному й духовно-культурному житті сучасної Європи, яка знаходиться на відповідальній стадії своєї трансформації, глобалізації і розширення на схід. Православна і протестантські церкви в Росії і Україні почали оприлюднювати свої соціальні вчення або більш-менш систематизовані доктрини, в яких чільне місце посідають проблеми політичної, соціальної, духовної і культурної трансформації суспільства, відмічає Петро Яроцький у роботі "Релігійний фактор у сучасній Україні".

Релігія – це історичний тип світоглядної культури, який є віддзеркаленням людиною дійсності на основі абсолютизації ролі та значення надприродних сил щодо явищ світового порядку. Історія свідчить, що релігія з давніх давен впливала не тільки на життя окремих осіб, і суспільства в цілому, а й на світову політику й міжнародні відносини.

Важливу роль у відносинах між державами відіграє конфесійний чинник. Держави часто використовують конфесійне середовище для реалізації своїх геополітичних інтересів [2, с. 186].

Під релігійним фактором в міжнародних відносинах слід розуміти вплив сукупності релігійних цінностей, які знаходяться в тісній та постійній взаємодії з конкретною історичною, політичною, економічною, соціокультурною практикою народів.

Можна зробити висновок про значну роль релігійного чинника у формуванні чи визначенні специфіки формування суспільства та міждержавних відносин в епоху сучасних соціально-політичних трансформацій у світі. Аналізом останніх, враховуючи багатогранність релігійного чинника, його присутність практично у всіх сферах життя повинні займатись філософи, соціологи, релігієзнавці, богослови, психологи.

Список використаних джерел

1. Борінштейн Є. Р. Вплив релігії на трансформаційні процеси в сучасному українському суспільстві / Є. Р. Борінштейн // Актуальні проблеми філософії та соціології. – 2014. – Вип. 1. – С. 23-30.
2. Жданов Н.В. Исламская концепция киропорядка. – М.: Международные отношения, 2003. – 419 с.
3. К. Кобченко – Релігія та українське націєтворення Філологія – Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка.
4. Лоренц К. Обратная сторона зеркала / К. Лоренц. – М.: Республика, 1998. – 393 с.
5. Малышева Д. Религиозный фактор в вооруженных конфликтах современности. – М., 1999. – 142 с.
6. Шейко, В. М. Культурология : Навчальний Посібник / В. М. Шейко, Ю. П. Богуцький, Е. В. Германова де Діас. – К., 2012. – 494 с.

О.А. Спис

Державний економіко-технологічний університет транспорту, Київ

ДО ПИТАННЯ СЕКУЛЯРИЗАЦІЇ В ПРОТЕСТАНТСЬКИХ ЦЕРКВАХ УКРАЇНИ

Дослідження з акцентом на питання: як? і чому? християнство у трьох своїх виявах реагує на секуляризаційні процеси, завжди буде на часі у наукових і богословських колах.

Сутність терміну "секуляризація" змінювалась від етапу до етапу з розвитком суспільства. Про те, що цей термін еволюціонує, свідчить численна кількість теорій. Процеси глобалізації, події останніх десятиліть на світовому рівні змушують по-новому подивитися на суспільство, Церкву та людину, а значить – переосмислити наявні теорії. Досліджуючи палітру змін, науковці все активніше розділяються на дві когорти у ставленні до секуляризаційних процесів – прихильників теорії секуляризації і теорії десекуляризації. Тож актуальне питання: що ж відбувається з Церквою у контексті заданих роздумів? Відповідь: Церква секуляризується і десекуляризується водночас.

На користь десекуляризації Церкви виступає саме Святе Письмо, Божа істина, яка не потребує доведень. Сформування Церкви – це ідея Господа, заради якої і відбувається весь круговорот історії, якій не може завадити ніщо. І секуляризаційні процеси на будь-якому історичному етапі – це той різець, який покликаний розділити весь християнський світ на два світи: один – викристалізовується і стає Церквою "без плями і вади", інший – відійде до тієї когорти, про яку сказано: "Я ніколи не знав вас; відійдіть від Мене" (Матв.7:23).

Під час експертного опитування, яке проводилося автором у 2005 році, протестантським лідерам ставилося питання: що найбільше їх непокоїть на нинішньому стані розвитку сучасного суспільства. Так чи інакше, але переважна більшість служителів, хто відповідав на це питання говорила про знебоження світу, про секуляризацію, під якою вони розуміють масову втрату віри у Бога. Пастор однієї з п'ятидесятницьких церков В.Котовський підкреслював, що "для церкви гоніння є не страшними, оскільки час показав, що гоніння навпаки зміцнило церкву. Найстрашнішим ворогом для церкви є секуляризація". Інші лідери називали найрізноманітніші причини цього явища. Так, скажімо, Президент ВСЦХВС М.Паночко зазначив, що сучасні церкви, особливо харизматичні, захопилися емоціями і втратили благоговійність, Божий страх, що й призвело, на його думку, до проникнення "мирського" духу в церкву. Подібні міркування виявлені і під час інших опитувань протестантських пасторів в Україні.

Пастор харизматичної церкви В.Сливка, називає три головних, на його переконання, причини секуляризації. По-перше, це відсутність святості в церкві; по-друге, – багатство й вседозволеність, які дають людині ілюзію самодостатності й на цьому пошуки нею Бога припиняються; і, по-третє, це втрата служіння пророка, яке потрібно для підтримки чистоти у церкві. Натомість, колишній Голова ВОЄХБ Г.Комедант причиною секуляризації вважає відсутність високодуховного морального життя кожного конкретного віруючого, а голова об'єднання "Місіонерська християнська церква" В.Решетинський вказує, що секуляризація відбувається тоді, коли: 1) церква у своєму прагненні посилити вплив на цей світ намагається нічим від нього не вирізняючися; 2) коли доктрина процвітання починає доминувати і витіснити всі інші доктринальні положення; 3) коли компроміс переходить той крихкий вододіл, за яким починається духовне ослаблення [6, с. 93-94]. Зазначимо, що й через десять років ці проблеми лишилися актуальними.

В цілому, причини секуляризації Церкви можна поділити на дві категорії – власне церковні і приватні.

До власне церковних віднесемо ті чинники, які стосуються доктринального корпусу і майже завжди тільки харизматичних церков. Наприклад, у багатьох церквах великих харизматичних об'єднань у хлібпреломленні може брати участь кожен, хто тільки виголосив молитву каяття, без прийняття водного хрещення, що суперечить біблійному вченню.

"Старі" протестантські церкви завжди були надзвичайно уважні до "чистоти" церкви. Віруючий, який довгий час без причини не відвідував служіння після спілкування і настанов служителів, виключався з церкви. Особливо уважно протестантські служителі ставилися до питання шлюбу. На шлюбні стосунки з невірним в церкві навіть не благословляли. В сучасній церкві ситуація змінилася. В неопротестантських церквах все частіше можна зустріти ситуацію, коли віруючий роками не відвідує служіння, з причини одруження з невірним не бере участь у житті громади, проте так і лишається членом церкви.

Зазначимо, що ці всі особливості у багатьох харизматичних громадах, мали місце 20 років тому, коли тільки-но формувалася харизматичний рух в Україні, так мають місце і зараз.

Сучасний постмодерний світ, світ високорозвинених технологій поставив протестантські громади перед новими секуляризаційними викликами. Сучасний християнин в нашій країні, разом з релігійною свободою отримав багато інших свобод, які вимагають зрілості і правильних розстановок акцентів. Але великий "ринок пропозицій" сучасного світу приносить багато спокус для сучасного християнина, в якому він часто робить вибір не на зближення з Церквою чи з Богом. Це надало секуляризаційним причинам нового характеру – приватного життя. Високоінформаційний та технічний сучасний світ втягує людину у все вище і вище професійне зростання. Часто сучасне "Beuf" стає пріоритетнішим, ніж фундаментальні принципи "Solus Christus" та "Solo Scripture". У протестантських церквах все більше з'являється так званих "святкових" християн, які відвідують служіння тільки на свята, що для протестантизму ніколи не було характерно.

Висока мобільність та інформаційні можливості сучасного часу значно розширили межі так званої "сірої зони". "Сіра зона", – за словами баптистського пастора-учителя емігрантської церкви в Америці "Слово благодаті" О.Коломійцева – це усвідомлено обрана чи створена віруючою людиною ситуація або зайнятість, діяльність, яка за своєю природою не є гріховною [5] – н-д: ділові зустрічі, професійні виставки і т.інш., проте непомітно переміщає фокус уваги від Бога на інше, мирське. Висока ділова активність все частіше почала замінювати церковні зібрання, що в свою чергу виводить християнина з поля спілкування зі "своїми братами та сестрами" і часто стає причиною номінального членства в церкві.

Щододалі, християни стають активнішими в соцмережах. Звісно, це "краде" немало молитовного часу та перебування в Слові Божому. Молитва, спілкування, Святе Письмо – це основа духовної практики кожного християнина, які завдяки Реформації набули знову вагомого значення. Відповідно пасивне духовне життя сприяє обранню цілої низки компромісів віруючих у повсякденному житті, які часто межують з гріхом.

Сучасні технічні засоби, відеошколи, інтернет-служіння, телепрограми, все досконаліші і зручніші транспортні засоби зв'язку надають все більше можливостей урізноманітнити служіння. Сучасний протестант піддається великій спокусі бути заповленим служінням настільки, що втрачає вже згадуваний "живий" зв'язок з Богом.

Проте є низка чинників, які вказують і на зворотний процес – десекуляризацію Церкви. За біблійним вченням "святий буде освячуватися ще (Об'явл. 22:11). І хоча такого індикатора на землі, який би визначав рівень святості не маємо, тільки Господь бачить серця всіх, проте ревностне ставлення до біблійних стандартів в українських протестантських церквах було наявне як колись, так і тепер.

По-перше, щодаді, то все більше мегацеркви втрачають свою актуальність, а набувають цінності невеликі церкви, в яких спілкуванню надається вагоме значення, де є можливість послужити багатьом одному і одному – багатьом.

По-друге, все частіше очільники різних об'єднань, церков виступають в єдності заради збереження всієї української протестантської Церкви від небіблійного вчення чи гріха (варто згадати низку Заяв, які зроблені главами евангельських церков [2, 3, 4]).

По-третє, протестанти ревностно засуджують аморальні прояви в суспільстві, вимагаючи скасування шкідливих для фізичного і морального здоров'я суспільства телепрограм, дій, суспільних явищ [1]. Нагадаємо, що у європейському суспільстві такого вже немає.

Крім всього названого є невидимий бік як на індивідуальному рівні, так і на рівні Церкви – очищення, освячення і посвячення, без якого навряд чи розгорталася потужна місіонерська діяльність, соціальне служіння, просвітницька робота, видавнича та мас-медійна справи і все це в світлі найголовнішого служіння – проповіді Євангелія заради спасіння кожного.

Список використаних джерел

1. Відкритий лист щодо положень нової Конституції України <http://prochurch.info/index.php/news/more/33356>
 2. Звернення старших служителів християнських євангельських церков України з приводу діяльності Сандея Аделаджа та Володимира Мунтяна 23 березня 2016 [Електронний ресурс] – Режим доступу до ресурсу: <http://umrada.org/23-03-2016-заява-української-міжцерковної-рад/>
 3. Заява української міжцерковної ради щодо розлучень служителів церков 24 жовтня 2016 року. [Електронний ресурс] – Режим доступу до ресурсу: <http://umrada.org/24-10-2016-заява-української-міжцерковної-рад/>
 4. Обращение глав Евангельских Церквей Украины, касательно Сандея Аделаджи и Владимира Мунтяна <http://prochurch.info/index.php/news/more/38890>
 5. Коломійцев О. Протівостать в день злой [Електронний ресурс] – Режим доступу до ресурсу: <https://www.youtube.com/watch?v=3KMPadNPZLQ>
- Спис О.А. Релігійно-суспільні та соціокультурні зміни в пізньопротестантських громадах (за результатами експертного опитування) // О. Спис – Українське релігієзнавство.– 2005. – № 2. – С. 86-94.

I. М. Старовойт

Київського національного університету імені Тараса Шевченка, Київ

СВОЕРІДНІСТЬ ГЕНДЕРНИХ УЯВЛЕНЬ У ПРОТЕСТАНТСЬКИХ ТЕЧІЯХ

У ХХ столітті можна простежити зростання інтересу до гендерного питання в релігії, адже вона сформувала і заклала певні упередження та стереотипи. Незважаючи на фактичну зміну соціальних ролей чоловіків і жінок у сім'ї та суспільстві, гендерні стереотипи демонструють свою стійкість. Адже вони формувалися протягом тривалого розвитку суспільства і тому відображають не тільки ментальні рівні носіїв тієї чи іншої культури, а й істотно впливають на сучасну масову свідомість. Таким чином, існує протиріччя між офіційно задекларованими егалітарними гендерними принципами та гендерною дискримінацією у суспільстві.

Характер гендерних упереджень визначається соціокультурними факторами. На них впливають етнічна приналежність, вік, релігійні погляди людини. Найбільш істотний вплив на зміст гендерних стереотипів робить релігія.

Протягом тривалого часу жінки не мали права займати керівну посаду в Церкві, незалежно від конфесійної приналежності. Під впливом переорієнтації поглядів на феміністський рух в сучасному суспільстві і з підвищенням соціальної ролі жінки, релігійні діячі розглядають перспективу інтерпретації священних текстів з метою переведення їх на гендерно-нейтральну мову і вилученню писань відверто дискримінаційного характеру по відношенню до жінок.

Стійкі уявлення про природу і призначення чоловіка та жінки закріплюються за допомогою базових міфів та догм. Для адептів релігійної свідомості вони наділяються значенням сакральності і непогіршеності. У цьому сенсі релігійні інститути затверджують нерівномірний розподіл владних ресурсів між статями і сприяють їх закріпленню в системі суспільних відносин та соціальної ієрархії. Вчена-біблеїст Анн-Марі Пельтье у своїй роботі "Християнство та жінка: двадцять століть історії" намагається уникати категоричних тверджень щодо гендерного питання у Біблії та зазначає, що "історія жінки у християнському світі звертає нас передусім до текстів Святого Письма" [1, с. 25].

Християнство ідеологічно закріплює традиційну патріархальну позицію: область жінки – приватна сфера, а чоловіка – громадська. Головною сферою жіночої діяльності проголошується сім'я, турбота про чоловіка і дітей. Основний аргумент, який пред'являється ортодоксами християнства, заснований на тому, що домашня сфера визначена для жінки її природою, і будь-яка спроба змінити існуючий стан речей призведе до поганих наслідків. Також неприйнятна думка про можливість зміни гендерних стереотипів в зв'язку з тим, що сама практика доводить необхідність усунення застарілих, скам'янілих догматів про статеву-рольове призначення чоловіків і жінок. Підпорядковане становище жінки закріплене як соціальна норма та з моменту створення розглядається богословами тільки в ролі "помічниці" чоловіка.

З трьох гілок християнства протестантські церкви з їх толерантним ставленням до християнських догматів і відсутністю непереборного бар'єру між духовенством і мирянами виявилися більш підготовленими до сприйняття нововведень, що відбуваються в світському та церковному житті. Оскільки для протестантизму від самого початку існування властиве постійне оновлення, переосмислення ідей та смислів, то цілком логічними постає ставлення різних протестантських течій до питань гендерної проблематики.

З другої половини ХХ століття ординація жінок стає дозволеною в ряді протестантських церков Європи. Розглядаючи це питання, В. Бургеа висловлює думку, що "сьогодні словосполучення" жіноче священство " стало вже певним штампом, міцно пов'язаних із західним християнством. Саме "жіноче священство" вважається одним з основних індикаторів секуляризаційних процесів, що охопили сучасний протестантизм" [2]. Тема положення жінки в протестантизмі або не розглядалася взагалі, або розглядалася однобічно і була сповнена стереотипів. У зв'язку зі зростанням інтересу до гендерної проблематики, важливо виробити більш об'єктивний і цілісний погляд на роль і місце жінки згідно протестантському віровченню. Адже, питання жіночої ординації виявилось в епіцентрі уваги і викликало широку дискусію в різних релігійних організаціях, ставши великим викликом для багатьох з них. Протестантська теологія значно змінила підходи до інтерпретації гендерних питань в Біблії та інших релігійних текстах. Протестанти не відмовляють жінкам у праві на суспільне служіння та допуску до лідерських позицій. Для обґрунтування даного питання, німецький теолог Георг Кречмар апелює до досвіду страждань, так само доступних будь-якій людині, незалежно від статевої приналежності. Як пише Кречмар, через пізнання поневірянь Божий Святий Дух відкриває перед нами Писання і дає нам усвідомлення, що ніхто з апостолів не забороняв благословення жінок [3, с. 85].

Отже, варто зазначити, що в рядах протестантизму простежується тенденція до гендерного реформаторства (наприклад, в питаннях жіночого священства), в той час як ортодокси православ'я і католицизму як і раніше підтри-

мують давні традиції і стверджують ідею нерівності між чоловіком і жінкою. Жіноче питання в релігії дозволяє вивчити його вплив на різні духовні процеси, що відбуваються в суспільстві. Релігія здатна запропонувати певні ідеали і цінності, орієнтуючись на які, ми можемо відповісти на багато актуальних питань сьогодення. Але все залежить від відповідності цих ідеалів вимогам сучасного світу. Ми вважаємо, що релігія не здатна піти від давніх догм, які на даний момент часто не відповідають соціальній практиці, яка і досі відстоює патріархальні ідеали і цінності.

Список використаних джерел

1. Анн-Марі Пельтье. Християнство та жінка: двадцять століть історії. Пер. з фр. Я. Вестель і Д. Морозової. – К: ДУХ І ЛІТЕРА, 2016. – С. 25.
 2. Бурева В. Проблема "женского священства" в современном протестантизме. [Электронный ресурс] / В. Бурева. – Режим доступ: <http://www.bogoslov.ru/text/2364041.html>
- Воронина О. Традиционные философские, социологические и психологические теории пола // Теория и методология тендерных исследований / под общ. ред. О.А. Ворониной. – М.: МЦГИ – МВШСЭН – МФФ, 2001. – С. 85.

В.М. Фомішина

Херсонський національний технічний університет, Херсон,

І.А. Плющик

Херсонський національний технічний університет, Херсон

КУЛЬТУРНІ І РЕЛІГІЙНІ ДЕТЕРМІНАНТИ ПРОГРЕСИВНОГО РОЗВИТКУ ДОМІНУЮЧИХ СВІТОВИХ ЕКОНОМІК

Історики, політологи, економісти трактують релігію як один з факторів, що визначають успіх або крах різних товариств. Нині вчені вивчають вплив релігії на людину, в тому числі і на економічну діяльність. Зв'язок між релігією і економічною діяльністю людини існує з найдавніших часів. Релігія надавала і надає активний вплив на поведінку віруючих у сфері економіки та виробництва, на ставлення до праці. Про це свідчить досвід усіх світових релігій. Економічного успіху домагалися ті суспільства і країни, де різні релігії своїми специфічними засобами стимулювали економічну діяльність, створюючи відповідні моральний фон, трудову етику і моральні норми.

Для дослідження сучасних економічних процесів важливою є думка А. Тойнбі, що зростання цивілізацій полягає у прогресуючому і акумулюючому внутрішньому самовизначенні та самовираженні, у переході від грубішої до більш витонченої релігії і культури. Для нього зростання – це неперервний "відступ і повернення" харизматичної, богообраної, призначеної вищими силами до влади меншості суспільства, що спроможна знаходити нові успішні відповіді на завжди нові виклики навколишнього середовища. З цих позицій правомірно допустити, що в сучасних умовах готовність до таких зрушень має та спільнота, яка є успішною у продукуванні нових знань і є лідером в інтеграційних процесах [1].

Класифікацію всесвітніх цивілізацій за домінуючими економічними ознаками запропонував А. С. Філіпенко (табл. 1).

Таблиця 1. Класифікація всесвітніх цивілізацій за домінуючими економічними ознаками

Тип всесвітньої цивілізації	Домінуючий вид виробництва	Праця та її характер	Провідний тип власності
Аграрна	сільськогосподарське	ручна	земельна
Індустріальна	промислове	машинна	промислова
Постіндустріальна	інформаційне	інтелектуальна (духовна)	інтелектуальна

Джерело: [2, с. 49].

Беззаперечним лідером у економічному розвитку є США – найбільший експортер капіталу. У США найбільша економіка світу, багато природних ресурсів, включаючи енергію і сировину. Високотехнологічне виробництво і дослідження найкращі у світі. Добре розвинена сфера послуг, конкурентоспроможна промисловість. Провідний виробник програмного забезпечення. Відмінна система вищої освіти, особливо в області хайтек. Американські фірми процвітають завдяки широкому розповсюдженню американської культури в світі. Країна відрізняється політичною стабільністю, наявністю кваліфікованого персоналу [3, с. 246]. Чи є все це впливом релігії?

Американський уряд не веде офіційної статистики з релігії. За даними Всесвітньої книги фактів ЦРУ, 51,3% населення США вважають себе протестантами, 23,9% – католики, 12,1% не належить будь-якої конфесії, 1,7% – мормони, 1,6% – іншої християнської конфесії, 1,7% – іудеї, 0,7% – буддисти, 0,6% – мусульмани, 2,5% – інше або не зазначено, 4% – ні [4].

Загальновідомо, що Америка – країна найвищою мірою багатоконфесійна: тут проживають вихідці з чи не всіх країн світу, що принесли з собою і свої релігії. Тому Америку часто називають "ринком вірувань", де численні релігійні організації активно змагаються між собою за увагу громадян. Дані проведеного Pew Forum on Religion and Public Life великого опитування показують, що це дійсно так, причому в самому буквальному сенсі [5].

Оцінюючи роль англосаксонської цивілізації, треба враховувати її вплив на формування сучасних форм і методів управління. З огляду на таку умову треба відзначити її лідируючі позиції. Це має різні впливи. Перш за все, вона набула найбільшого поширення у світовій економіці як у країнах англосаксонської правової форми, так і поза її межами. Найбільшого визнання набула англо-американська модель корпоративного управління. Географія її використання охоплює Північну Америку (США, Канаду), Великобританію, більшість країн континентальної Європи (за винятком Німеччини, Австрії, Данії, Нідерландів, Швеції і Чехії), Австралію, Нову Зеландію, ПАР. Вона прийнята за основу правового регулювання функціонування акціонерних товариств у країнах СНД, включно з Україною і Росією. На основі англосаксонської моделі корпоративного управління організують свій бізнес більшість великих світових корпорацій. Серед 100 перших компаній, за списком журналу "Forbes", 31 репрезентує США, 8 – Великобританія, 2 – Канада і 2 – Австралія [6].

Англосаксонська модель корпоративного управління фактично є лідером у розвитку прозорості компаній. Для цього в останні роки розроблено механізм забезпечення достовірності інформації, що міститься у періодичних фінансових звітах. У ній важлива роль відводиться старшим офіцерам корпорації, на яких покладається особиста відповідальність за недопущення помилок у звітах, розкриття зовнішнім аудиторам всіх суттєвих недоліків системи внутрішнього контролю та порушення. Недотримання вимог закону карається штрафом до 1 млн. дол. та ув'язненням до 10 років у разі ненавмисного викривлення інформації. У випадках із навмисним перекручуванням при інформуванні акціонерів штраф зростає до 5 млн. дол., а термін ув'язнення зростає до 20 років. Менеджери повинні протягом 12 місяців після представлення звіту відшкодувати емітенту всі отримані бонуси, виплати премій та інші доходи, що отримані за результати роботи, які не підтвердилися у звітах. Такий порядок забезпечив відновлення довіри до корпорацій з боку інвесторів.

Англосаксонська модель цивілізації у сфері економіки є лідером у створенні кластерних і мережевих організаційних форм ведення бізнесу. Теоретичні підвалини цього напрямку були закладені А. Маршаллом і М. Портером [7, с. 176-189; 8]. Вперше вони з'явилися у Силіконовій долині (США) у вигляді кластерів з комп'ютерної техніки та інформаційних технологій. Силіконова модель кластера швидко поширилась у євроатлантичному просторі. У сфері кіновиробництва кластерна форма розвинулась у Голівуді (США). Пізніше, особливо за умов втрати домінуючого характеру географічного фактору з віддаленості від ресурсної бази та розвитку Інтернету, кластери трансформувалися у глобальні мережеві структури (просторові і комп'ютерні).

У XXI ст. людство увійшло розділеним на цивілізації і культури. Незважаючи на традиційне уявлення про те, що на економічний розвиток і добробут вони не впливають, нині вже очевидно, що це не так. Економічна життєдіяльність людства, культура і релігія не просто пов'язані між собою. Цей зв'язок вирішально визначає найважливіші асиметрії світової економіки і, перш за все, багатство та бідність.

Список використаних джерел

1. Тойнби А. Постигание истории [Електронний ресурс] / Арнольд Тойнби. – Режим доступу : http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Toynbee/_07.php
2. Филипенко А. С. Экономическая глобализация: стоки и результаты / А. С. Филипенко. – М. : Экономика, 2010. – 511 с., С. 49.
3. География : Большой справочник для школьников и поступающих в вузы / Э. М. Амбарцумова, В. В. Барабанов [и др.] ; ред. О. А. Панасенкова. – М. : Дрофа, 2004. – 928 с.
4. The World Factbook: 2011 Edition (CIA's 2010 Edition) [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://gatchina3000.ru/enter/factbook/>
5. Pew Forum on Religion and Public Life [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.pewforum.org/religious-landscape-study/>
6. Forsgren M. L. Managing the Internationalization Process. The Swedish Case / M. L. Forsgren. – London-New York, 1989.
7. Маршалл А. Принципы экономической науки : в 3 т. / А. Маршалл – М. : 1993. – Т. 1. – 415 с.
8. Портер М. Конкуренция / М. Портер. – М. : Изд. дом "Вильямс", 2005. – 608 с.

С.А. Хоменко
Український гуманітарний інститут, Київ

ВІДЛУННЯ РЕФОРМАЦІЇ У СУЧАСНОМУ УКРАЇНСЬКОМУ ІНФОРМАЦІЙНОМУ ПРОСТОРІ: РОЗВИТОК ХРИСТІАНСЬКИХ, ПРОТЕСТАНСЬКИХ РАДІО

Актуальність вищезазначеної теми обумовлена активними процесами в сучасному українському та зарубіжному інформаційному просторі – появою та стрімким розвитком християнських засобів масової інформації. Реформаційний Рух, що охопив значну частину Європи, з часом виокремився появою протестантських церков та організацій, а також акцентував неабияку увагу на важливості освіти й праці, що стало передумовою та поштовхом до духовних, культурних і соціальних зрушень. "Реформація усунула монополію церкви на правду та єдино вірне витлумачення й розуміння Святого Письма, відкрила людині шлях до Істини, утвердила її вільне право на інформацію, на пізнання світу всіма можливими засобами" [2].

Тому метою даного дослідження є аналіз тенденцій розвитку християнських і зокрема протестантських радіо, визначення особливостей контентного наповнення ефірного простору, стану й місця християнських радіо в системі українських ЗМІ.

Розвиток та поява християнських ЗМІ обумовлена низкою причин, а саме: великою кількістю протестантських церков та організацій, що виступають власниками телевізійних каналів, радіостанцій, тощо. Релігійна свобода та свобода слова, яка прийшла із проголошенням незалежності, також сприяла формуванню розгалуженої системи громадського, соціального і зокрема релігійного медіа-простору України. Як зазначає М. Балаклицький: "Найперше протестантські медіа розділяються за конфесійною ознакою"[1]. В зв'язку з цим, можна виділити радіо домінуючих християнських конфесій та, власне, протестантські радіо.

Значний розвиток протестантських радіостанцій України припав на 90-ті роки ХХ та початок ХХІ століття. У 1992 році ТрансСвітове Радіо – найбільша християнська радіомовна організація у світі, розпочинає запис першої передачі українською мовою – "Через Біблію до Живого Бога". З 1995 року мовить християнське радіо "Голос Надії". "Радіо "Голос Надії" – просвітницьке, музичне медіа, головною метою якого є виховання висококультурного та духовного громадянина в дусі любові до своєї сім'ї, країни, релігійної та національної терпимості" [4]. Сітку мовлення радіо "Голос Надії" складають духовні, науково-просвітницькі, пізнавальні, соціальні, дитячі, музичні, сімейні програми та програми про здоров'я. З 2015 року радіо веде повноцінне цілодобове мовлення в Інтернеті, де кожен бажаючий може слухати програми, натхненню християнську музику 24 години на добу 7 днів на тиждень. З червня 2005 року почало цілодобове мовлення Світле радіо "Еммануїл", яке за останні роки отримало ліцензії на ФМ-частоту у декількох великих містах України. "Основна категорія слухачів – християни й люди, які шукають Бога й замислюються над сутністю життя, основами світобудови та іншими сферами, що відповідають їхнім естетичним та духовним потребам" [5]. Окрім вищезазначених радіостанцій не варто забувати про низку інтернет-радіо християн-

ського спрямування: радіо "Марія", радіо "Світанок", радіо канал Благодаті, радіо "Можливість", яке з 2014 року відновило своє інтернет та ФМ-мовлення.

Яскравою ознакою християнських радіостанцій є контент та інформаційне заповнення ефірного простору, основою якого складають музичні християнські композиції, проповіді, читання й тлумачення Святого Письма – Біблії, програми морально-етичного спрямування, програми про духовні цінності, дитячі, молодіжні. Ці характерні особливості роблять християнські радіо відмінними від решти радіостанцій, акцентуючи увагу не на розважальній складовій, а на просвітницькій, освітній, морально-духовній, що сприяє вихованню, формуванню світогляду та морально-етичних принципів особистості. Варто відзначити, що останніми роками християнські радіо, залишаючись самостійною структурою, активно співпрацюють зі світськими ЗМІ: на державному радіо транслюються передачі духовного спрямування, запрошуються гості, експерти, в ефірах підіймаються основні соціальні проблеми, тематичне забарвлення програм орієнтоване на запити сучасних потенційних слухачів, тощо. Такі тенденції з одного боку сприяють розширенню кола слухачів, з іншого – можуть слугувати секуляризації релігійних радіо. Щодо фінансово-економічного фактору, то християнські радіо є некомерційними структурами, що позначається на ефірному наповненні, а саме: відсутності комерційної реклами, політичних гасел, незаангажованості, тощо.

За останні роки християнські радіо отримали місце та визнання на державному рівні. Так у 2016 році після проведення конкурсу на отримання ліцензії на мовлення з використання вільних радіочастот протестантське радіо "Еммануїл" отримало дозвіл на мовлення у Дніпропетровську, Чернігові, Запоріжжі; радіо "Можливість" – в Миколаївці Одеської області та у самому місті Одеса. У Львові та Хмельницькому відтепер має можливість мовити радіо "Марія". Християнське радіо "Голос Надії" за результатами конкурсу отримало частоти в Черкасах, с. Вовковинці Хмельницької області, смт. Сарата Одеської області та в інших регіонах України. "Впродовж 2014-2016 років Національна рада замовила і надала у користування 183 радіочастоти на підставі проведених конкурсів та дозволів на тимчасове мовлення в зоні АТО" [3]. Важливим є те, що християнські радіо мали змогу взяти участь у цих конкурсах і навіть, як було зазначено, отримати ФМ-частоти на території України. Однак попри позитивні тенденції розвитку християнських ЗМІ, варто зазначити і той факт, що, проаналізувавши список основних ФМ-радіостанцій м. Києва, лише 3 є радіостанціями християнського спрямування.

Отже, кількість християнських радіо на теренах України поступово зростає, а разом із цим зростає потреба у формуванні окремого напрямку розвитку християнських, протестантських радіо на державному рівні.

Список використаних джерел

1. Балаклицький М. Протестантські ЗМІ України як комунікаційна система [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.asd.in.ua/archives/202>
2. Михайлин І. Л. Протестантська журналістика на модернізаційному роздоріжжі (Рецензія на монографію М. А. Балаклицького "Медіатизація протестантизму в Україні 1991-2010 років") / І. Л. Михайлин // Українське журналістичознавство. – 2012. – Вип. 13. – С. 43-46. – Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Uzhz_2012_13_10
3. Національна рада з питань телебачення та радіомовлення // Інфографіка. Розвиток національного радіопростору в 2014-2016 роках [Електронний ресурс].- Режим доступу: <http://www.nrada.gov.ua/ua/news/radanews/25719.html>
4. Радіо Голос надії // Про радіо [Електронний ресурс].- Режим доступу: <http://radio.hope.ua/about-ua/>
5. Світле радіо ТРК Еммануїл // Історія радіо [Електронний ресурс].- Режим доступу: <https://svitle.org/pro-radio/istoriya-radio>

І. М. Ципердюк

Класичний приватний університет, Запоріжжя

РЕЛІГІЙНА ПУБЛІЦИСТИКА ЄПІСКОПА СОФРОНА МУДРОГО В ЕФІРІ УКРАЇНСЬКОЇ РЕДАКЦІЇ РАДІО "ВАТИКАН"

Упродовж усієї своєї історії українська редакція радіо "Ватикан" завдячує високому рівню професійності, глибокому змістовому наповненню своїх програм цілій низці працівників, серед яких особливе місце посідав багаторічний заступник головного редактора єпископ Софрон Мудрий.

Владика Софрон (Степан) Мудрий народився 27 листопада 1923 року в м. Золочеві на Львівщині. Під час війни був вивезений на примусові роботи до Німеччини, звідти емігрував до США, де 1949 року вступив до монастиря отців-василіян. 1955 року переїхав до Ватикану, де здобув ступені магістра канонічного права (1958 р.), доктора богослов'я (1969 р.), згодом став професором Папського Інституту Східних Наук. Упродовж 1974 – 1994 років був ректором Української Папської Колегії Св. Йосафата, загалом пропрацювавши тут п'ятдесят років. З 1965 до 1994 року був постійним співробітником української служби радіо "Ватикан". Його радіопроповіді підтримували українців в усьому світі, а найбільше – у радянській Україні. У жовтні 1994 року Софрон Мудрий повернувся в Україну, де став ректором Івано-Франківського теологічного інституту, який зумів підняти до рівня теологічної академії. Від 1997 до 2005 року був правлячим архієреєм Івано-Франківської єпархії УГКЦ.

Поряд із релігійними темами, які переважали в програмах української редакції радіо "Ватикан", у радіопроповідях священики та ієрархи УГКЦ відверто розповідали про історію ліквідації УГКЦ в СРСР, наводили численні факти переслідування вірних та отців підпільної церкви. Зразки таких радіовиступів, серед яких низка матеріалів, підготовлених Софроном Мудрим, представлено в збірнику "Тисячоліття українського християнства. Радіопровіді з Ватикану". У виступі "Боже провидіння і майбутність Христової церкви в Україні" єпископ наголошує: "Немає місця для жодного антагонізму між християнами різних церков і обрядів, бо Христова Церква по своїй суті є одна, свята, соборна й апостольська. Лише через екуменічний дух сучасності, що йде дорогою здорового діалогу, взаємного порозуміння, вважаючи себе, як воно в дійсності є, братами у спільній вірі у Христа Спасителя, членами Церков, що прагнуть відновлення, повного з'єднання якого бажає Христос, бо у Христі ми всі одне Тіло, один дух" [4, с. 367]. Також упродовж 1965-1995 років постійно транслювався цикл створених єпископом Софроном Мудрим програм про історію виникнення, становлення, розвиток та ліквідацію в Радянському Союзі УГКЦ, її діяльність у підпіллі і за кордоном. Пізніше ці програми, впорядковані як підручник для духовних семінарій УГКЦ, кілька разів перевидавалися [1].

Радянські ідеологи, ведучи війну з "клерикально-буржуазним" Ватиканським радіо, воліли не помічати, що основою складовою в тематиці радіостанції є духовні програми. Це стосується також і недільних радіопроповідей, основною частиною яких – роздуми над Святим Письмом, вірою, призначенням людини у світлі Божого задуму. Підсумком таких духовних повчань в ефірі стало видання низки книг, у яких вони зібрані і підготовку до друку і впорядкування яких здійснив єпископ Софрон Мудрий: "Недільна Благовість" (1972 р.), "Символ Віри" (1972 р.), "Благовість спасіння" (1975 р.), "Заповіді Божі і Церковні" (1976 р.), "Добра Новина" (1973 р.).

Значну частину радіопроповідей, розмов та звернень до вірних та людей доброї волі в ефірі української редакції радіо "Ватикан" єпископ Софрон Мудрий готував і виголошував особисто. Згодом владика зізнався, що йому впродовж багатьох років доводилось перед радійним мікрофоном уявляти собі слухачів. Видатний проповідник, публіцист впродовж багатьох десятиліть не мав змоги виступати в церквах та аудиторіях на рідній землі.

"Попри решту моїх обов'язків, праця на Ватиканському радіо була моєю улюбленою місією для України. Я докладав усіх зусиль, щоб своїми промовами перед мікрофоном покласти ще одну цеглину для збереження святині нашої релігійної культури" [2, с. 88], – так згадує про час роботи на радіо Папи єпископ Софрон Мудрий.

Сучасні українські історики також високо оцінюють владика Софрона Мудрого як теолога та видатного церковного діяча: "Це жива легенда Української Греко-Католицької Церкви. Це людина високого інтелектуального ґатунку, яка ставила інтелект на службу Церкві та Україні. Вважаю, що з часом УГКЦ та вся громада відчують цей вакуум. Він був одним з небагатьох богословів старої галицької традиції, що разом з Церквою пройшов увесь шлях поневірянь, заборон, переслідувань, катакомбної Церкви. Він був достойним репрезентантом УГКЦ за кордоном та перед Апостольським Престолом. Його постать завжди залишатиметься об'єктом наслідування вірними та науковцями" [3]. Єпископ Софрон Мудрий, на думку сучасних дослідників української церкви, був одним із найвизначніших проповідників та публіцистів ХХ ст., поруч із І. Огієнком, Й. Сліпим, М. Любачівським та ін.

Змістове наповнення програм української редакції радіо "Ватикан", її контент творили конкретні люди – священики та миряни, яких у редакції працювало не більше ніж 3-4 особи. Їм доводилося бути репортерами, дикторами, звукорежисерами, вимушено ставати фахівцями-універсалами в радіожурналістиці. У цьому вони випереджували свій час. І чи не найбільше до впровадження в роботу української редакції радіо "Ватикан" нових видів, форм, жанрів та методів спричинився єпископ Софрон Мудрий.

Список використаних джерел

1. Мудрий С. Нарис історії Церкви в Україні / Владика Софрон Мудрий, ЧСВВ. – Вид. четверте. – Жовква : Місіонер, 2010. – 544 с.
2. Мудрий С. Під опікою Божого Провидіння / Єпископ Софрон Мудрий, ЧСВВ. – Івано-Франківськ : Нова Зоря, 2008. – 216 с.
3. Софрон Мудрий: Нам належить тільки сьогодні [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://zbruc.eu/node/28664>
4. Тисячоріччя українського християнства. Радіопроповіді з Ватикану / зібрав і підготував до друку о. Софрон Мудрий, ЧСВВ. – Рим : Видавництво оо. Василян, 1990. – 373 с.

В. І. Ярош
пастор Церкви адвентистів сьомого дня, Дніпро

РЕФОРМАЦІЯ: БІБЛІЙНІ ВИТОКИ, ПРИЧИНИ І ПЕРЕДУМОВИ

Вперше з реформацією ми зустрічаємось на сторінках Біблії. Такими реформаційними ситуаціями можна назвати наступні: Буття 3 (Едем – грихопадіння і Божа обітниця Спасителя) і 12 (Авраам – істинне богопоклоніння і випробування віри, а також укладення заповіту з патріархом), Вихід (рабство ізраїльського народу, вивід його Мойсеєм з Єгипту, Пасха і заповіт на Синаї), 2 Цар. 22, 23 (реформи царя Йосії, які відбулися після знайдення книги Закону).

Реформація в Біблії надає нам можливість надати реформації наступне визначення: реформація – відповідь на існуючу кризу (криза і її витоки прослідковується напередодні Божого втручання), яка вказує на шляхи її розв'язання. Дослідження біблійних прикладів реформації дозволяють зробити висновки по існуванню двох шляхів розв'язання існуючої кризи – людський і Божий (одяг з листя у Адама і Єви, народження сина від Сариної рабині Агари, спроба Мойсея силовими методами з використанням влади звільнити народ з рабства – людські спроби вийти з кризи).

Найбільшим реформатором у Святому Письмі є Ісус Христос, чиє ім'я (Мв. 1:21 "І вона вродить Сина, ти ж даси йому ймення Ісус, бо спасе Він людей Своїх від їхніх гріхів") говорить про головний напрямок реформації – це реформація духу, внутрішня реформація людини, яка можлива лише завдяки Божій благодаті.

Отже, кожний випадок біблійної реформації мав свої причини і передумови. Причиною можна назвати те, що допомогло зрушити реформаційні дії, а умовами – те підґрунтя, на якому ці причини змогли призвести до реформації безпосередньо.

Причини і умови безпосередньо Реформації як релігійно-суспільно-політичного руху в Європі XVI століття.

Причини

- формування нового суспільного класу – буржуазії (сьогодні тотожна малому та середньому бізнесу) який мав вплив на економіку, а згодом – і на політику. Новому класу, який претендує на панування, потрібна була і нова ідеологія. Нова релігія повинна була відрізнитися від католицизму в першу чергу простою і дешевизною. Якщо говорити про буржуазію, то вона як проміжна на той час ланка в суспільстві мала свої переваги – свободу: вони не є вже залежними від феодала з його натуральним господарством, оскільки мають так би мовити свій бізнес, але не є і верхівкою держави, яка залежить від папи і церкви. Тому вони могли не підкорятися церковним вимогам, які не були їм на користь [1, с. 227, 228].

- феодальна католицька церква як ідеологічна платформа феодального суспільного устрою (найбільший феодал-землевласник);

- загальна невдоволеність і озлоблення проти:

а) багатства церкви, яке веде до зубожіння духовних завдань і моральної занедбаності духовенства; церковне володіння вважається несправедливим, оскільки воно вилучається з-під світської юрисдикції та оподаткування;

б) вищого духовенства, яке живе у багатстві, веде марнотратне життя або займається наукою у той час, як нижче духовенство животіє у теологічному неуцті;

в) привласнення собі прав на церковні засоби спасіння (відпущення гріхів, сповідь, покаєння);

г) проти схоластичної системи формул і неперсоніфікованої сакральної служби [2, с. 230]

- *дорожнеча в обслуговуванні та торгівля індульгенціями* (буржуазія бажала вкладати свої кошти у розвиток власного бізнесу, а не кидати їх на вітер, обслуговуючи всю церковну ієрархію, в той же час торгівля спасінням викликала велике обурення і невдоволення вірян). [1, с. 230, 232]

- виникнення національних держав і національні рухи (визнання національної ідентичності) [1, с. 228].

Передумови:

1. Криза папства у XIV-XV ст. – західна схизма (розкол у Римо-католицькій церкві (1378–1417). На час її закінчення три особи одночасно вважали себе справжнім папою Римським. Розкол, причиною якого були радше політичні, а не теологічні суперечки, закінчився на Констанцькому соборі (1414–1418). Тобто, ми бачимо, що на час Реформації папство не було однорідним, однастайним і впевненим у собі, тому що всіляко намагалося посилити свої позиції.

2. Ідеали гуманізму (зміна інтелектуального середовища Європи) [1, с. 224]. Критичний дух епохи Відродження дозволив по-новому поглянути на всі явища культури, в тому числі і на релігію (яскраво відобразалося в сакральному мистецтві, наприклад, бажання звільнитися від аскетичного мистецтва і відновити таке, що відображає життя, а не смерть – фаумські портрети як ідеал іконопису [4], приклад іконопису як зміни парадигми середньовічного суспільства).

Акцент Відродження на індивідуальність і особисту відповідальність допоміг критично переглянути церковну структуру, а мода на давні рукописи та першоджерела звернула увагу людей на суперечності між першохристиянством і сучасною церквою. Люди з пробудженням розумом і мирським світоглядом ставали критично налаштованими до тодішнього релігійного життя в особі католицької церкви.

3. Винайдення друкарського станку Й. Гуттенбергом. Книгодрукування приносить потік повчальної літератури, а також сприяє розповсюдженню Біблії [2, с. 230; 3]. Це означало швидкість і дешевизну в питаннях розповсюдження реформатських ідей. Дешевизна дозволяла купувати книги, що дозволяло кожному, хто був спроможним оплачувати книгу і міг читати, мав доступ до провідних ідей Реформації. Це дозволяє зробити висновок, що до Реформації долучалися, перш за все, освічені і забезпечені люди.

Реформація – це релігійний і суспільно-політичний рух, обумовлений політичними, соціальними, морально-релігійними чинниками і є реакцією на кризу, яка виникла в середньовічному суспільстві в результаті зневажання панівною церквою біблійних істин і відсутності Святого Письма у найпоширеніших верств населення. Реформація запропонувала шляхи духовного і національного відродження, яке уможливиллялося поверненням Біблії народу.

Список використаних джерел

1. Кернс Э. Дорогами христианства. / Эрл Е. Кернс. – М.: Протестант, 1992. – 416 с. – ISBN 5-85770-021-3.
2. Кіндер Г., Хільгеман В. Всесвітня історія: dtv-Atlas: Пер. з нім. / Худож. Гаральд і Рут Букор; Наук. Ред. Пер.: А. Г. Слюсаренко, О. Ф. Іванов. / Герман Кіндер, Вернер Хільгеман. – К.: Знання-Прес, 2001. – 631 с.: іл. – ISBN 966-7767-1 (укр).
3. Конспект лекцій по истории Западных Конфессий для IV курса Киевской Духовной Академии / [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.sedmitza.ru/lib/text/441750>

О. А. Ярош, ст. викладач
кафедри філософії (релігієзнавства) УГІ, Буча

РЕФОРМАЦІЯ ЦЕРКОВНОЇ МУЗИКИ: АНТРОПОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ

Принцип Sola – основа протестантської теології і музики. Протестантська музика характерна своєю тео- і христоцентричністю, що вказує принцип Sola як на її основу.

Л. Фейербах говорить про протестантизм як спосіб "олюднення" Бога: Бог – людина – мораль – Бог у протестантизмі існує не для Себе, а для людини і її добра. Протестантизм є христоцентричним і визнає власний досвід, який ґрунтується виключно на Святому Письмі, а також є релігією рівності. Саме принцип христоцентричності дозволив Л. Фейербаху, відомому критику релігії і християнства зокрема вважати протестантизм релігійним способом "олюднення" Бога і вважати протестантизм не теологією, а релігійною антропологією, німецького ж матеріаліста – "кровним нащадком Лютера". Релігію філософ бачить через реалізацію моралі, і чим більше ця мораль є людською, тим більше вона є істинною: "Тільки у моралі реалізовується, відкривається сутність релігії, тільки мораль є критерієм того, чи є релігійна віра істиною... Протестантизм має людську мораль, мораль з тіла і крові і, значить, його Бог ... істота із тіла і крові...Протестантизм має такого Бога, який... існує вже не для себе, а для людини та її добра" [5, с. 318]. Протестантизм, за Л. Фейербахом, – це власний досвід і мисленнєвий процес: "якщо Декарт говорить: я мислю, я існую, тобто моє мислення є моїм буттям, то Лютер в свою чергу говорить: моя віра є моїм буттям. Як перший визнає єдність мислення і буття, вважаючи цю єдність духом, буттям якого є лише мислення, й покладає його принципом філософії, так і другий визнає єдність віри і буття і виражає його в якості релігії" [6, с. 28].

Сама релігія, згідно протестантської антропології, має бути осягнута розумом. А. Вишоватий, як його цитує Л. Митрохін, у трактаті "Про релігію, відповідно розумові" (1678 р.) обстоював саме цей принцип [2, с. 350]. Розум, згідно трактату є віруючим, і єдиним джерелом пізнання істини для нього є Біблія, і збагнути істину, Боже Слово і Самого Бога самою вірою без розуму неможливо: "Хто стверджує, що вірить у те, чого зовсім не розуміє, той не знає, що значить вірити, і внаслідок цього не вірить, а лише вигадує" [2, с. 186].

Таким чином, у протестантизмі ми бачимо апелювання до розуму людини, яка відповідає тенденції "появи людини", тобто окремої особистості, для якої Бог є особистісним, з яким вона – людина – буде особистісні стосунки.

Н. Ревуненкова суттю протестантської філософії називає визнання Бога як постулату розуму і гаранта моральності. Причому для цього необхідно повернутися або повернутися до витоків і читати Біблію, яка і є цим джерелом і Словом Бога не лише для теологів, а й для – і це перш за все – для народу Божого [3].

Протестантська складова у музичних творах протестантських авторів часів Лютера – Баха прослідковується у "появі людини", як зазначає у своїй статті "Поэтическое и музыкальное в кантатах И.-С. Баха" П. Серкова. Так, в протестантських текстах XVI століття з'являється особистість людини, яка прославляє Бога і звертається до Нього. Але цей процес "появи людини" в протестантській музиці П. Серкова називає амбівалентним, оскільки поряд із виділенням людського "Я" до певної сфери і абстрагуванням його від Бога виникає те, що вона називає відривом людського "Я" від сфери Божественного [4].

Екзистенціальна складова протестантизму і її вираження в музиці дозволяє визначити основні вимоги справжнього християнина. Усвідомлення людиною своєї гріховності і кінечності – це і є основа екзистенціальної ситуації в протестантизмі. З цієї ситуації, за баченням П. Серкової, виникає динаміка і активність людини, що дослідниця виділяє як основну характеристику справжнього християнина.

У своїх висновках щодо протестантської складової музично-поетичної традиції часів Лютера – Баха П. Серкова визначає основну її особливість у тому, що людина, яка виокремила своє власне "Я" і таким чином віддалила себе від Бога, прагне здолати дистанцію, що виникла, цим самим породжуючи "динаміку прагнення, прагнення смерті і спокою".

Позиція Лютера щодо сакрального або світського в музиці також базується на антропологічних поглядах реформатора. Це проявилось у зміні парадигми Блаженного Августина – дихотомія людської природи – на сприйняття людської природи як гармонії душі і тіла.

Таке розуміння сакральності і профанності музики прийшло на зміну парадигми духовної музики Блаженного Августина. Августин, який знаходився під впливом філософії Платона, визнавав існування мистецтва лише як такого, що слугує виключно прославленню Бога. Інтелектуальні вправи, до яких відносилися і музика, мають бути присвячені лише прославленню Бога і Його Плану спасіння. В протилежному випадку музика – це лише "легковажність, запаморочення розуму та абсурд" [7]. Музика поза духовним контекстом вважалася "лживими происками бесов" [10]. Згідно Августина, мистецтва, які не віддані у жертву Богові, "служують мені не на добро, але на загибель" [8]. Августин визнавав лише дві категорії музики: "музика посеред мудрих" і "музика посеред розпусників". Таким чином, музика, що не уславлювала Бога та його справи, яку Августин називав земною, вважалася ним "красунею, що впала" [9, с. 118], яка "паплюжить душу" [9, р. 120] і від якої врятуватися можна лише з Божою допомогою.

Епоха Ренесансу з її тяжінням до гуманістичних ідей привнесла зміни до августинівського погляду на музику. Дихотомічне сприйняття людської природи змінювалося на таке, де тіло і душа розглядалися в гармонії. Саме таким було розуміння людської природи Лютером. Виходячи з цього, він не вбачав необхідності поділу музики на духовну і світську: "З причини гармонії між тілом і душею більше не було необхідності проводити різницю між духовною і світською музикою, оскільки і та, й інша були частиною однієї системи і вираженням єдиної сутності" [1, с. 205].

Список використаних джерел

1. Дукан Лилианн. В гармонии с Богом. Перевод с английского / Лилианн Дукан. – К.: "Джерело життя", 2014. – 384 с., с. 205.
2. Митрохин Л. Н. Баптизм: история и современность (философско-социологические очерки) / Л. Н. Митрохин. – СПб.: РХГИ, 1997. – 480 с. – ISBN: 5-94000-014-2.
3. Ревуненкова Н.В. Ренессансное свободомыслие и идеология Реформации. / Н. В. Ревуненкова. – М.: Мысль, 1988. – 207 с. – ISBN 5-244-00112-4.
4. Серкова П. Поэтическое и музыкальное в кантатах И. – С. Баха. / П. Серкова // Русская антропологическая школа. Труды. – Москва: РГГУ, 2004. Т. Вып. 1. – С. 356 – 379.
5. Фейербах Л. Сочинения: в 2 т. Пер. с нем. / Ин-т философии. – М.: Наука, 1995. Т. 2 – 425 с. (Памятники философской мысли) – ISBN 5-02-008247-3.
6. Фейербах Л. История философии. Собрание произведений в трех томах. Т. 1. Под общ. редакцией и со вступит. статьей М. М. Григорьяна. М.: Мысль, 1974. – 544 с., 1 л. портр. (АН СССР. Ин-т философии. Филос. наследие).
7. Saint Augustine, "Letter 101" in Letters 100 – 155 (Epistulae), transl. Roland Teske, S. J., Boniface Ramsey, ed., The Works of Saint Augustine, A Translation for the 21st Century, part 2, vol. 3 (Hyde Park, N. Y.: New City Press, 2003), p. 18.
8. Saint Augustine, Confessions, book 4, chap. 30, Great Books of the Western World, № 18: Augustine (Chicago: Encyclopedia Britannica, 1952), p. 26.
9. Saint Augustine, De Musica, book 6, chap. 46, in W. F. Jackson Knight, ed., St. Augustine's De Musica: A Synopsis (Westport, Conn.: Hyperion Press, 1949), p. 118.
10. The Confessions of St. Augustine, David Otis Fuller, ed., A Christian Life Library Selection (Grand Rapids: Zondervan, 1947), chap. 3, p. 37.

НАШІ АВТОРИ

Абсаттаров Галимжан Раушанбекович – кандидат політичних наук, заступник директора полімовної освіти, в.о. ас. професора кафедри політології та соціально-філософських дисциплін Казахського Національного педагогічного університету імені Абая (Казахстан, Алмати)

Абсаттаров Раушанбек Бурамбаєвич – доктор філософських наук, професор, член-кореспондент НАН РК, заведувач кафедри політології та соціально-філософських дисциплін Казахського Національного педагогічного університету імені Абая (Казахстан, Алмати)

Артемьєв Артур Ігоревич – доктор філософських наук, професор кафедри політології та соціально-філософських дисциплін Казахського Національного педагогічного університету імені Абая (Казахстан, Алмати)

Драпогуз Василь Петрович – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Центру гуманітарної освіти НАН України (Україна, Київ)

Ємельяненко Ганна Дмитрівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, соціально-політичних і правових наук Донбаського державного педагогічного університету.

Зелінський Микола Юхимович – кандидат філософських наук, доцент, професор кафедри філософських та соціальних наук Київського національного торговельно-економічного університету (Україна, Київ)

Жидкова Дар'я Олександрівна – студентка Донецького Національного Технічного Університету (Україна, Покровськ)

Лещенко Альона Михайлівна – доктор філософських наук, доцент, кафедри гуманітарних наук Херсонської державної морської академії (Україна, Херсон)

Лисовець Наталія Анатоліївна – студентка 1 курсу магістеріуму спеціальності "Культурологія" Національного університету "Острозька академія" (Україна, Острог)

Майданевич Леонід Олександрович – кандидат філософських наук, директор юридичної фірми "Група "АЛМАЗ" (Україна, Вінниця)

Малюх Юлія Юріївна – студентка 2 курсу магістратури, спеціальності "філософія" філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ)

Самчук Олена Олександрівна – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри соціології та суспільних наук Академії праці, соціальних відносин і туризму (Україна, Київ)

Саракун Лариса Петрівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Національного університету харчових технологій (Україна, Київ)

Сейсен Неля Бахитбеківна – кандидат політичних наук, професор кафедри політології та соціально-філософських дисциплін Казахського Національного педагогічного університету імені Абая (Казахстан, Алмати)

Смирнов Михайло Юрійович – доктор соціологічних наук, доцент, завідувач кафедри філософії факультета філософії, культурології та мистецтва Державного автономного освітнього закладу вищої освіти Ленінградської області "Ленінградський державний університет імені О.С.Пушкіна" (Санкт-Петербург, Російська Федерація)

Тимофєєв Олександр Володимирович – кандидат філософських наук, асистент кафедри філософії та педагогіки, Державного ВНЗ "Національний гірничий університет" (Україна, Дніпро)

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

Наукове видання

ГОФІЯ

ГУМАНІТАРНО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ ВІСНИК

№ 2(9)

Друкується за авторською редакцією

Оригінал-макет виготовлено ВПЦ "Київський університет"



Формат 60x84^{1/8}. Ум. друк. арк. 12,0. Наклад 300. Зам. № 217-8527.
Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл12.
Підписано до друку 04.07.17

Видавець і виготовлювач

Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"
01601, Київ, б-р Т. Шевченка, 14, кімн. 43

☎ (38044) 239 3222; (38044) 239 3172; тел./факс (38044) 239 3128
e-mail: vpc_div.chief@univ.net.ua; redaktor@univ.net.ua
http: vpc.univ.kiev.ua

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02