

Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України

Передплатний індекс
49796

ISSN 2078-8142



МУЛЬТИВЕРСУМ

ФІЛОСОФСЬКИЙ АЛЬМАНАХ



ВИПУСК 1 (171). Том 1

КИЇВ - 2020

Мультиверсум. Філософський альманах / Гол. ред. В. В. Лях.
Випуск 1(171). Том 1. К., 2020. 209 с.

Головний редактор – *В. В. Лях*, доктор філос. наук, професор
Заст. головного редактора – *А. В. Усик*, кандидат філос. наук
Відповідальний секретар – *Р. В. Самчук*, кандидат філос. наук

Редакційна колегія:

<i>Б. Вальденфельс</i>	д-р філос. н., проф. (м. Бохум, Німеччина)
<i>В. Г. Воронкова</i>	д-р філос. н., проф. (м. Запоріжжя, Україна)
<i>Декомб Венсан</i>	д-р філос. н., проф. (м. Париж, Франція)
<i>Р. О. Додонов</i>	д-р філос. н., проф. (м. Київ, Україна)
<i>А. М. Єрмоленко</i>	чл.-кор. НАНУ, д-р філос. н., проф. (м. Київ, Україна)
<i>Ю. Ю. Завгородній</i>	д-р філос. н., ст. наук. співроб. (м. Київ, Україна)
<i>Крепон Марк</i>	д-р філос. н., проф. (м. Париж, Франція)
<i>Я. В. Любимий</i>	д-р філос. н., проф. (м. Київ, Україна)
<i>А. М. Малівський</i>	к. філос. н., доцент (м. Дніпро, Україна)
<i>Т. В. Матусевич</i>	к. філос. н., доцент (м. Київ, Україна)
<i>Ніко Скерано</i>	д-р філос. н., проф. (м. Нюрнберг, Німеччина)
<i>Л. О. Филипович</i>	д-р філос. н., проф. (м. Київ, Україна)
<i>В. В. Хміль</i>	д-р філос. н., проф. (м. Дніпро, Україна)

Видання засноване 1998 р.

Свідцтво про державну рестрацію: КВ № 15444-4016Р

Включено до Переліку наукових фахових видань України
згідно з наказом Міністерства освіти і науки України від 17.03.2020 р. № 409

Затверджено до друку Вченою радою Інституту філософії
імені Г.С.Сковороди НАН України (протокол № 3 від 25 лютого 2020 р.)

Адреса редакції: 01001, м.Київ, вул.Трьохсвятительська, 4
Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України
e-mail: article@multiversum.com.ua web-сайт: <http://multiversum.com.ua>

© В. В. Лях, 2020

© Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України, 2020

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

УДК 123:[1:32]

DOI 10.35423/2078-8142.2020.1.01

Л. А. Ситніченко,

кандидат філософських наук,

старший науковий співробітник

Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України

м. Київ, Україна

e-mail: L.Sytlichenko@i.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7198-9157>

ПРО ПРАВО СВОБОДИ У НОВІТНІЙ ПОЛІТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ

Автор статті аналізує осмислення проблеми свободи у новітній політичній філософії, виокремлює основні типи взаємозв'язку свободи та справедливості в контексті «усвідомлення несправедливості» та дорогої ціни свободи, прагнення до особистої та національної свободи, самостійності, самовизначення. У статті доводиться, що, на відміну від традиційної дилеми «негативної» та «позитивної» свободи, новітня політична філософія прагне створити її змістовний, різноплановий реалістичний концепт. Важливою ознакою останнього стало розширення «права свободи», подолання її формалізованого індивідуалістично-ліберального та звуженого патерналістсько-комунікативного бачення через звернення до «рефлексивної, соціальної» свободи, нового розуміння свободи особистої та політичної. Таким чином, О. Гюфе, А. Гонет, Дж. Раз, Р. Дворкін пропонують доповнити принцип рівної свободи Дж. Ролза змістовною ідеєю про контекстуальні, соціокультурні, морально-етичні засади свободи, роздуми про ціну, можливості, прояви та межі свободи. Підсумовуючи осмислення проблеми свободи в сучасній філософії, автор наголошує на особливостях пошуку на її обширах шляхів подолання розмаїтих проявів соціальної несправедливості, приниження, зневаги людської гідності. Це має відбуватися на засадах досягнення внут-

рішнього потенціалу самого феномена свободи як принципово важливої (насамперед для вітчизняного простору) можливості узгодження нормативно-інституційних, правових її вимірів з реальним прагненням людей до свободи і справедливості.

Ключові слова: свобода, справедливість, визнання, політична філософія, соціальна свобода.

Суперечливе, проте невинне розширення вітчизняного соціокультурного простору свободи як індивідуального, так і національно-культурного самовизначення, глибоке персональне і теоретичне усвідомлення її як сутнісного виміру людського буття безумовно актуалізує новітні філософські дискурси свободи. Тож ми повинні теоретично реконструювати та практично вирішувати (вже в межах свого теоретичного та онтологічного контексту) співвідношення її загальних та особливих вимірів, що є як соціально-філософським, так і метафізичним втіленням складного взаємозв'язку таких фундаментальних особливостей людського буття, як його інтерсуб'єктивність (здатність до буття у спільноті з іншими), відкритість, а через неї – здатність до самовизначення або ж до свободи, та трансцендентність. Ми мусимо також говорити про ціну свободи, про наслідки вільного прийняття нами рішень на засадах розрізнення добра і зла. Адже новому, модерному, властивому нам і до сьогодні, розумінню свободи було притаманне прагнення вільно, по-новому творити добро – тобто творити його не за примусом (згідно з наказом чи традицією), а добровільно. Якщо ціною свободи, разом із втратою попередніх усталених соціальних структур, є ризик, то чим ми ризикуємо? Втратою себе, своєї ідентичності, автентичності чи справедливого, пов'язаного з морально-правовим визнанням особливості, гідності іншої людини, ставлення до людей? І на що має бути спрямована та наша відданість принципам свободи, яка є теж ціною свободи, як не на відданість вільної людини самостійно прийнятим рішенням? І як на питання про ціну свободи відповідає новітня політична філософія?

Варто виокремити деякі основні тенденції в осмисленні свободи, а потім – розгорнути їх. Йдеться про зростання цінності, сенсу індивідуальної свободи як важливої засади розвитку суспільства загалом. Ми всі прагнемо самовизначення і його визнання, а сво-

бода як свобода демократичного та особистого вибору є, може бути, екзистенційним виміром сучасного і персонального, і суспільного буття. Проте це людське прагнення відбувається, здійснюється в межах інституційних нормативних ідей та принципів, що засвідчує сутнісну взаємозалежність особи та суспільства. І головне, що оприявнює справжній сенс новітніх витлумачень свободи, права свободи – це те, що процеси універсально-соціальні істотно пов'язані з процесами індивідуальними, і розуміння перших неможливе без з'ясування сутності їх персональних вимірів, органічного взаємозв'язку автономії особистості та її ідентичності, якого потребують (створюючи реальні умови для цього) і реалії постіндустріального суспільства, як «суспільства ризику». Отже, критичної реконструкції потребує не лише відверто індивідуалістичне, яке часто-густо спрощено приписується лібералізму, а й патерналістське підозріло-зверхнє тлумачення свободи не як «фундаментальної модальності людського буття» (Ж.-П. Сартр), а як джерела постійної нестабільності. Адже прагнення людьми більшої свободи органічно пов'язане із загальним ступенем свободи та знанням про її міру та обшири в розмаїтих соціокультурних ландшафтах. Тому новітня філософська стратегія свободи мусить осмислити новий досвід можливості свободи людини в тісних тенетах маніпуляцій, гібридних воєн та економічної залежності. Ці нові форми несвободи є також болісними та важкими.

Пошуки відповіді на ці, такі відверті у своїй простоті, запитання і пропонує нам політична філософія А. Гонета, викладена в його праці «Право на свободу. Основи демократичної моральності» [1]. Він виокремлює три ступені реалізації свободи. Які саме, ми й маємо з'ясувати. Адже головне побоювання Гонета, його постійне застереження проти соціальних патологій, втілюється в тезі про небезпеку надмірного захоплення однією формою, «моделлю» (якщо скористатися висловом А. Велмера) свободи, нерозважливого постулювання якоїсь з них в якості домінуючої. Сказане стосується не лише негативної, а й моральної, юридичної свободи. А також важливої, майже непоміченої до сьогодні тези Гонета про те, що боротьба за особисту, політичну, соціальну свободу може відбуватися лише в межах певних нормативних принципів, які, своєю чергою, потребують розвитку, корегування та тлумачення. Адже

свобода – це, насамперед, соціальні взаємини, які втілюються в міжособистісні та інституційні складові.

У визначенні свободи *негативної* Гонет опирається на класично-новочасовий вислів Т. Гоббса про свободу як відсутність зовнішнього спротиву, коли не варто зважати на мотиви обмежень свободи [1, с. 44]. Важливою особливістю свободи негативної (як права діяти до межі, за якою порушуються права інших громадян) є їй відповідна їй концепція справедливості. У межах останньої свободу окремого індивіда можна об'єднати з прагненням до взаємодії, кооперації з іншими індивідами [1, с. 55]. На особливу увагу в межах осмислення саме негативної свободи потребує концепт рівної свободи Дж. Ролза, який також апелює до рефлексивної, інтерсуб'єктивної свободи. Визначаючи у «Теорії справедливості» пріоритет свободи, Ролз наголошує: «наші свободи матимуть найтвердіші підвалини, коли їх виводити з таких принципів, що на них можуть пристати особи, котрі перебувають у справедливому становищі й поважають одне одного» [2, с. 337], а «вищість свободи означає, що свобода може бути обмежена лише заради самої свободи» [2, с. 338]. Проте уважне ставлення до роздумів Дж. Ролза дає можливість зробити висновок, що обстоювані ним права та свободи є наслідком взаємного визнання. Відповіді потребує лише питання про умови можливості справедливого обмеження свободи, а також справедливого виходу за межі дилеми, яка актуалізувалася вже за часів Аристотеля, дилеми щастя та свободи. Адже межі свободи, а також її ціна означені не так природою людини, як її соціальною природою, що втілюється в існування, співіснування низки розмаїтих свобод.

Осмислення рефлексивної свободи уможливорюють роздуми Русо, Канта та Гердера та втілені Гонетом у двох наступних тезах: індивідуальна свобода – продукт рефлексії, виникає *рефлексивна* свободи під час прагнення суб'єкта до самозаглиблення, у процесі його роздумів про себе і навколишній світ; а ідея справедливості не є органічно належною ні негативній, ні рефлексивній свободі, вона не постає в якості їх необхідної складової [1, с. 79]. Варто все ж виокремити Гонетове (знов у контексті аналізу ним філософії визнання Гегеля) визначення справедливості як можливості, міри рівної участі сучасних індивідів, громадян в «інституціях взаємно-

го визнання». «Осердям ідеї соціальної справедливості є розуміння того, що нормативно-змістовні, «моральні» інституції потребують правового забезпечення, підтримки держави та громадянського суспільства. Завдяки дієвій взаємодії права, політики та публічного, громадського життя можуть існувати життєздатні інституції, через які може зреалізуватися інтерсуб'єктивна свобода, а також культура свободи загалом» [1, с. 115].

Соціальна ж свобода, на думку Гонета, завдячує своїм формуванням комунікативним процесам та втілюється інституційно в можливості демократичних рішень. Для визначення поняття «соціальної справедливості» варто окреслити «контексти справедливості» – йдеться про контекст політичних та соціальних взаємин та конфліктів, які вимагають справедливого суспільного порядку, а творці останнього винні такий порядок один одному. Ця ідея була висловлена вже в «Теорії справедливості» Ролза: «Людей, котрі дотримуються різних уявлень про справедливість, може об'єднати наступне: інституції є справедливими тоді, коли при визначенні основних прав та обов'язків не робиться ніяких самовільних розрізень між людьми, а правила встановлюють належну рівновагу конкуруючих домагань на користь суспільного життя» [2, с. 21]. Тож, на думку Гонета, як і інших представників Франкфуртської школи, осердям ідеї справедливого суспільного ладу є незалежність його норм та інституції від свавільного керування, володарювання.

Гонет, наполягаючи на розумінні завдання справедливості як способу забезпечення суспільства від самодурства, популізму владних структур, пропонує також певну конкретизацію принципу взаємодії свободи та нормативних ідей принципів. Пов'язуючи, як і Дж. Ролз, можливість реалізації індивідуальної свободи з принципом соціальної справедливості, Гонет акцентує увагу як на інституційному, так і на життєсвітовому, етичному вимірі цієї реалізації. Адже останні є також органічно-приналежними до сучасних теорій справедливості.

На думку Гонета, і для негативної, і для рефлексивної моделей свободи не є сутнісно необхідним розуміння, тлумачення справедливості. Але для здійснення свободи важливим є її інституційне розширення, адже соціальна справедливість вкорінена в

соціальних інституціях: «індивіди можуть реалізувати свободу лише тоді, коли вони є причетними до соціальних інституцій, з притаманною останнім практикою взаємного визнання» [1, с. 94]. До того ж Гонет, аналізуючи погляди Гегеля, пропонує адаптувати їх до сучасних реалій та використати при визначенні соціальної справедливості як міри рівної участі індивідів в інституціях взаємного визнання. «Тільки взаємодія політики, права та громадськості спроможна утворити те життєздатне поле, якому громадяни можуть завдячувати реалізацією розмаїтих вимірів своєї інтерсуб'єктивної свободи і свободи загалом» [1, с. 115]. Завершуючи свій перехід до роздумів про можливості свободи як свободи правової та моральної, Гонет наголошує на тому, що нашу персональну свободу забезпечують не лише державні інституції та правові норми, а й неінституційні, буденні, так би мовити, життєвосвітові практики, звичаї, «умови свободи». «І той факт, що ці «умови свободи» (як вважали і такі автори, як Е. Дюркгайм, Е. Макінтайр, Е. Маргаліт – *Л. С.*) важко теоретично визначити та категоріально сформулювати як державно-правові, теорії справедливості не можуть на них просто не зважати» [1, с. 126].

Аналізуючи межі та патології моральної свободи, Гонет називає її слабо інституціалізованою формою культурного зразка для орієнтування, яку нам надає література і політична комунікація. Її метою, наслідком та своєрідним алгоритмом нашої поведінки стає не просто надання феномена гідності людини універсальних вимірів, а йдеться про перетворення останньої на «невід'ємну складову нормативного самоусвідомлення ліберальних суспільств» [1, с. 182]. Перед тим, як окреслити межі моральної свободи, Гонет зазначає, що моральна свобода, як і свобода правова, є органічною складовою інституційного поля сучасного суспільства. Вона полегшує її суб'єктам не лише можливість зрозуміти себе та екзистенційно долучитися до іншого буття. Ця свобода є тією «інтелектуальною силою, здатністю (за належних умов) подолати межі існуючих нормативних систем» [1, с. 190].

Через оприявлення нової філософсько-теоретичної, постметафізичної парадигми та приципово плюральної соціокультурної реальності традиційні моделі «негативної» та «позитивної» свободи поступово втрачають свій домінуючий вплив як традиційно-

метафізичні дискурси свободи, способи опору людини звичайному примусу, владі та спроби захистити (вже в межах останньої) власне право людини на самовизначення. Проте варто наголосити й на тому, що наш час зрештою не змінює сутності суб'єкта свободи як антиномії індивіда, який обстоює свою свободу всупереч зазіханням інших та автономної дієвої особи громадсько-політичного життя, а дилема «негативної» та «позитивної» свободи є своєрідним теоретичним витоком, втіленням та актуалізацією її універсальних та контекстуальних вимірів.

Принагідно зауважимо, що головним мотивом пост-метафізичних дискурсів свободи дедалі більше стає теза про те, що класична філософія як філософія самотнього суб'єкта розминулася з названою проблемою, бо погордливо знехтувала інакшістю Іншого в діалозі та соціальних взаєминах, завдяки чому, власне, ми й стаємо вільними, бо поважаємо Іншого, інше буття. Тобто йдеться про створення нового універсального середовища, яке опосередковує справедливий взаємозв'язок локальних, партикулярних та віддалених подій спільного людського буття, формуючи новий, інтерсуб'єктивний вимір останнього. І лише функціонування його в спрощених та перетворених формах призводить до «фрагментації» соціокультурних зв'язків і перетворення через це соціальних суб'єктів у окремішні, чужі одне одному, а тому свавільні соціальні атоми.

Водночас, руйнування традиційних взаємин породжує парадоксальну, на перший погляд, ситуацію: чим більше людина стає залежною від тієї чи іншої групи, спільноти, тим більше зростає її відчуження від інших людей, яке іноді навіть переростає у вороже ставлення до них. У межах таких спільнот (які відверто чи приховано захищають спільне благо замість індивідуального права та свободи), індивідуальна відповідальність набирає перетворено-відчуженої форми відповідальності колективної, коли справжня відповідальність не є властивою нікому.

Саме в цьому замілілому річищі виникає проблема подолання залежності від панування (у різних формах обмежень та тиску) певного класу чи групи над іншими людьми. Йдеться, насамперед, про створення умов для можливості вільно думати й, зокрема, сказати «ні» тоді, коли вважаєш за потрібне. Для здійснення цього

подвійного звільнення та закорінення в етос та універсум свободи потрібна індивідуальна сміливість для правдивої думки та висловлювань про панівну в суспільстві владу, наявність механізмів захисту не лише прав індивіда на реальну свободу. Означені умови – це не лише умови персональної ідентичності, цілісності особистісного буття, а й спосіб перетворення фрагментарного та розірваного, внутрішньо суперечливого суспільного буття в нормальний цілісний, тобто вільний, громадський простір, в якому люди стають не підлеглими, а громадянами і можуть вільно не лише співпрацювати, а й конфліктувати, і навпаки.

Отже, індивіда, тобто громадянина, можна вважати вільним тоді, коли він сам, за своїм власним бажанням залучається до власне суспільних відносин чи приймає пропозицію приєднатися до тієї чи іншої спільноти. Щоправда, цей процес звільнення є завжди відкритим, а обставини (у вигляді того самого прагматизму та претензій спільноти) невпинно намагаються захопити хоча б передмістя свободи. Тож має йтися про пошуки механізмів взаємозв'язку інструментального світу та життєвого світу спільноти, тобто про можливість самому вирішувати проблему спрямування своїх намірів та способів їх реалізації.

Ці названі світи є своєрідною проекцією індивіда, спроможного на вільний раціональний вибір своєї долі та, водночас, на вибір певної спільноти, в якій він є відповідальним за її моральні принципи та істотні для неї інституції. Отже, саме індивід є тим засадничим принципом, який детермінує його, індивіда, зв'язок (вільний чи примусовий) з іншими людьми. Самовизначення індивіда та розміри простору його свободи, його внутрішня спроможність провадити самостійне життя є основою, критерієм вирізнення справедливого та несправедливого, доброго та злого. Перед нами знов постає проблема досягнення, плекання, розширення індивідуальних та соціальних стратегій свободи, досягнення їх реальних меж.

Важливою в межах сучасних дискурсів свободи стала також остання, присвячена А. Велмеру, праця Ю. Габермаса про розумну, розважливу свободу [3]. І тут Габермас продовжує пошуки підвалин справедливого суспільного устрою, якими можуть бути не благо (щастя), через сумнівну можливість його досягнення, а сво-

бода, як свобода для всіх. Так, Габермас, разом з О. Гьофе, пропонує розв'язати одне з основних питань сучасної політичної антропології. Проте в межах його роздумів питання про те, яке обмеження свободи є справедливим, так і залишилося відкритим. Важливість для Габермаса аналізу феномена свободи засвідчує також його твердження, що саме тут ми можемо зрозуміти, в чому полягає належне сьогоденню завдання філософії. «А осмислення загадкової розважливої свободи стала лейтмотивом, «червоною ниткою» всього мого дослідження» [3, с. 13], – наголошує у рік свого 90-літнього ювілею Ю. Габермас. Визначення ним розважливої свободи як поєднання звільнення, визволення та нормативного обов'язку, продовжено в розгортанні тези: ідея про важливість справедливості варта доповнення розумінням здатності «комунікативно усупільненого суб'єкта користатися розумною свободою» [3, с. 14],

Найістотніші риси сучасного дискурсу свободи окреслив не лише І. Берлін, а й А. Велмер, наголошуючи на існуванні індивідуалістського та комуналістського концептів свободи та базуванні їх на відповідних та принципово протилежних тлумаченнях людини. Послідовно реконструюючи основні моделі свободи, Велмер передусім (що робить його концепцію актуальною саме для нас) окреслює роль та місце суспільної угоди як певного метапринципу, заторкуючи на цьому шляху проблему *метапринципів* свободи загалом. На його думку, філософські дискурси проблеми свободи сутнісно пов'язані з такими її методологічними принципами, «котрі визначають лише формальні умови вільного суспільства поза будь-яким конкретним змістом у вигляді інституційних структур, форм життя, способів об'єднань» [4, с. 24]. Велмер виокремлює також і позитивну складову негативної свободи, витлумачуючи її як попередню умову заснованої на визнанні прав індивіда колективної свободи, стверджуючи, що «негативна» свобода, завдяки структурам громадянського суспільства, перетворюється на свободу «позитивну». Більше того, з'ясовується, що саме свобода (що помітив вже А. Токвіль) є найпродуктивнішим способом подолання її, свободи, однобічного песимістично-пожадливого гоббсівського тлумачення.

Як відомо, роль і критика, і популяризатора філософсько-антропологічних та метафізичних стратегій лібералізму перебрали на себе комунітаристи, найчастіше постулюючи тезу про те, що проект свободи їх опонентів є частиною їх соціально-філософського проекту, з притаманним йому уявленням про людей як ізольованих індивідів, з їхніми природними правами (серед них і право на необмежену свободу) та стратегічною раціональністю. А через цей засадничий політичний атомізм та непередбачувану спонтанність кожного його носія наступним кроком нібито й стає необхідність дотримання певної суспільної угоди, яка б обмежувала «негативну» свободу кожного і була підставою для створення та функціонування легітимних соціальних інституцій. Проте Велмер (так само, як інші відомі сучасні філософи – В. Керстінг, П. Колер, Н. Скарано) не обмежується цими досить традиційними тезами щодо місця суспільної угоди в ліберальній моделі свободи. Послідовно продовжуючи свої міркування, він оприлюднює внутрішній зв'язок засадничої для комунітаристів (після ідеї спільноти) ідеї солідарності з певним простором негативної свободи: «Простором, котрий є попередньою умовою самовизначення і прийняття на себе відповідальності за власне життя та який, через це, є також простором свободи говорити «ні» та відповідно діяти. Лише на засадах такої свободи можливі рівноцінні, симетричні форми взаємного визнання добровільних угод та раціональний консенсус серед рівних» [4, с. 34]. У такий спосіб А. Велмер обґрунтовує ідею дескриптивно-нормативної природи свободи в сенсі її органічного взаємозв'язку з правом: адже саме ідея свободи стає тим припущенням, яке уможлиблює дискусію про виправдання права та нове визначення справедливості як права на виправдання.

Внутрішній зв'язок витлумачення методологічних принципів комунітаризму і лібералізму з проблемою з'ясування моральних засад сучасного суспільства відзначає також і К.-О. Апель, наголошуючи на можливості «зняття» цих методологічних крайнощів у його трансцендентально-прагматичній версії формули «справедливість плюс чесноти» для вільних та рівних індивідів. Апель тлумачить комунітаризм передусім як реакцію на спробу критичного оновлення лібералізму Дж. Ролзом та повернення до з'ясування сенсу до- та позаліберальних спільнот, зінтерпретованих у респуб-

ліканських концепціях самоврядування, що резюмується в тезі пріоритету «блага для нас над правами для всіх». Зауважимо, що таке беззастережне тлумачення ролі спільноти та спільного, суспільного блага властиве, на думку Апеля, лише англо-американській філософській традиції через її щасливу необтяженість негативним, передусім німецьким, історичним досвідом несправедливості тоталітарної націонал-соціалістичної спільноти.

Інтерпретуючи самого суб'єкта як основу морального закону та всіх принципів дії, І. Кант, на думку Апеля, виводить свій варіант лібералізму за межі вразливого для критики комунітаристів атомістичного обґрунтування державно-правового ладу інтересом конкуруючих суб'єктів господарювання. Атрибутивним, засадничим для кантівського соціально-філософського проекту стає «моральний принцип інтерсуб'єктивності та взаємності, який, згідно з Кантом, є бажаним для автономного індивіда та визначається ним як принцип рівних прав і свобод усіх людей як громадян» [5, с. 154]. До того ж Апель не лише не вважає за непотрібну ідею соціальної справедливості, а й наголошує на тому, що визнання державного примусу справедливим може бути легітимізоване згодою всіх учасників вільного від примусу дискурсу. Саме на цій підставі визнання правових норм, через свою дотичність до проблеми справедливості, набуває морального виміру. А принцип аргументованої згоди рівних та відповідальних суб'єктів стає фундаментальним принципом обстоюваної Апелем дискурсивної етики.

Комунітаристи (зокрема М. Зандел, Е. Макінтайр, Ч. Тейлор) намагаються відновити невпинний занепад чуття спільноти. Їхній головний ворог, звичайно, не свобода взагалі, а свобода як сваволя, свобода егоїстичного індивіда, який забуває (чи прагне забути) своє суспільне походження, а також те, що через вкорінення в суспільному житті, з його нормами, цінностями та інституціями, і його свобода мусить мати соціальний, контекстуальний сенс. Вона має бути також вкорінена в громадських інституціях та соціальних практиках якщо не всього суспільства, то певної спільноти, безперечно. Отже, в означених моделях свободи нормативного сенсу набуває саме поняття свободи, часто всупереч ідеї справедливості.

Проте проблема полягає в можливості свободи, що ґрунтується на знятті занепокоєності наслідками зростання нерівності та

етичного індивідуалізму. Адже останній, знецінюючи суспільні обрії життя, погордливо поглядаючи на прагнення до свободи інших, зосереджується на значущості непричетності до цих вимірів буття, всіляко декларуючи нібито позитивні наслідки такої непричетності.

Підсумовуючи сказане, мусимо наголосити, що суперечка ліберальних та комунітаристських соціально-філософських дискурсів та властивих їм проектів свободи набуде конструктивного змісту, якщо перейде в дещо інше проблемне поле. Адже основний закид проти ліберального розуміння соціальності та пов'язане з ним розуміння свободи вкорінене в самій сутності її ліберальних та неоліберальних стратегій. Вони, своєю чергою, спираються на тезу про те, що носієм справжніх суспільних інтересів є лише індивід, а громадські інтереси – сума індивідуальних інтересів. Через це виникає своєрідне «доповнення» негативної концепції свободи: ніхто не може посягати на цінність свободи, ніхто не може заважати їй – не лише держава, а й ті ідеї та цінності, які хоч якось можуть обмежити свободу. Але, незалежно від намірів, до означених ідей та цінностей потрапляють також ідеї справедливості та рівності, суспільного блага та добробуту, загальні суспільні інтереси, моральні та релігійні цінності.

Насправді ж деклароване ліберальним підходом необмежене поле індивідуальної свободи стає тягарем для особистості, оскільки розхитує, робить відносним (перетворює на безлад) той суспільний лад, в якому має бути вкорінена ця свобода. Необмежена можливість вибору (а ще гірше та складніше – рівноцінність цих ситуацій вибору) призводить до втрати ними конструктивного сенсу та змістовності, перетворюючись на один з найвагоміших аргументів на користь порядку замість хаосу та певних контекстуальних цінностей. Але людина, за самою своєю природою, не може жити поза соціальним контекстом, який змістовно впливає на засадниче поняття будь-якої соціально-філософської концепції – поняття свободи. І йдеться не так про тлумачення її як звичайної відсутності перешкод робити те, що індивідові заманеться, як про можливість вільних учинків у вільному суспільстві.

Отже, саме в занедбанні або в спрощеному тлумаченні соціального виміру свободи полягає її справжня втрата для суспі-

лства. Там, де свідомо культивується тяжіння громадян до їх приватних справ на шкоду громадським інтересам, поступово стає неможливою справедлива форма правління. Та одночасно правомірною є теза, що існування вільних, суверенних громадян може стати основою виникнення та функціонування громадянського суспільства. Але для того, щоб суспільство було вільним, воно має принаймні існувати. Синонімом цього суспільного буття є прагнення, здатність громадян визнавати істинними та справедливими одні й ті самі закони.

В означеному контексті необхідності теоретичної реконструкції новітніх соціально-філософських стратегій свободи, справжнім відкриттям та подією в царині українських перекладів класиків соціально-філософської думки стали праці Р. Дворкіна, особливо його праці «Серйозний погляд на права» [5]. Варто також зважити на те, що його осмислення проблеми прав та свободи ще й до сьогодні лишаються майже непоміченими. Але саме тут, на нашу думку, можна віднайти не лише адекватну оцінку роботи Дж. С. Міла «Про свободу», а й ґрунтовну відповідь, яка потребує окремого розгляду, на критику звинувачень ліберальних концепцій свободи в анархізмі та внутрішній суперечності та визначення свободи, яке ґрунтується на сучасному розумінні таких засадничих понять, що є предметом постійного обговорення в межах сучасних ліберальних та комунітаристських соціально-філософських концепцій, як свобода, рівність та солідарність.

ЛІТЕРАТУРА

1. Honneth A. *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin, 2011.
2. Ролз Дж. *Теорія справедливості*. Київ, 2001.
3. Habermas J. *Vernünftige Freiheit. Spuren de Dikurses über Glauben und Wissen. Auch eine Geschichte der Philosophie*. Bd. 2. Berlin, 2019.
4. Веллмер А. Модели свободы в современном мире. *Социологос*. Москва, 1991. С. 11–38.
5. Дворкін Р. *Серйозний погляд на права*. Київ, 2000.

REFERENCES

- Honneth, A. (2011). *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin.
- Rawls, J. (2001). *Theory of justice*. Kyiv. [In Ukrainian].
- Habermas, J. (2019). Vernünftige Freiheit. Spuren der Diskurses über Glauben und Wissen. In *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Bd. 2, Berlin.
- Wellmer, A. (1991). Models of Freedom in the Modern World. In *Coziologos*. Moscow, 11-38. [In Russian].
- Dworkin, R. (2000). *Taking Rights seriously*. Kyiv. [In Ukrainian].

Lyudmyla Sytnichenko

Candidate of Philosophical Sciences (Ph.D.), Senior Researcher H. Skovoroda Institute of Philosophy of the NAS of Ukraine; Kyiv, Ukraine; e-mail: L.Sytnichenko@i.ua; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7198-9157>

About the right of freedom in modern political philosophy

Abstract

The author of the article analyzes the understanding of the problem of freedom in the contemporary political philosophy, identifies the main types of interconnection of freedom and justice in the context of "awareness of injustice", the valuable price of freedom, the pursuit of personal and national freedom, independence and self-determination. The article shows that, in contrast to the traditional dilemma of "negative" and "positive" freedom, modern political philosophy seeks to create its meaningful, diverse realistic concept. An important feature of the latter was the expansion of the "right to freedom", the overcoming of its formalized individualistic-liberal and narrowed paternalistic-communicative vision through appealing to "reflective, social" freedom, a new understanding of personal and political freedom. Thus, O. Hoffe, A. Honneth, J. Raz propose to supplement J. Rawls's principle of equal freedom with a meaningful idea of contextual, sociocultural, moral and ethical principles of freedom with reflections about the price, possibilities, manifestations and limits of freedom. In the article a critical reconstruction and the ways of overcoming the dilemma as an excessive fascination with freedom is proposed, as well as

interpretation of it as a source of permanent instability. The author proves that people's desire of greater freedom inherently connected with general level of its development in a diverse sociocultural landscape and suggests modern new philosophical strategy of freedom, which should realize the new experience of possibility of people's freedom in the lose contact of manipulations of hybrid wars and economic dependence. Three stages of freedom's realizations, offered by A. Honneth are investigated and found out that his warnings against social pathology implements in the theses about the excessive passion of the unique model of freedom. In the article it is persuaded the theses of Honneth that the struggle for the personal, political, social freedom can occur only in the frame of a certain legislative principles, which in their turn require promotion and guidance. It is revealed exactly social freedom is formed in the process of communication and implements institutionally in the opportunity of democratic decision. Summarizing the understanding of the problem of freedom in modern philosophy, the author emphasizes the peculiarities of searching in its vast ways of overcoming the various kinds of social injustice, humiliation and neglect of human dignity. This should happen on the basis of understanding the inner potential of the phenomenon of freedom, as a fundamentally important (first of all for the domestic space) the opportunity to reconcile the normative-institutional, legal dimensions with the real desire of people for freedom and justice.

Keywords: *freedom, justice, recognition, political philosophy, social freedom.*

УДК 177.3

DOI 10.35423/2078-8142.2020.1.02

Д. В. Усов,
доктор філософських наук,
Черкаський інститут пожежної безпеки імені Героїв Чорнобиля
Національного університету цивільного захисту України,
м. Черкаси, Україна
e-mail: dimausov@i.ua
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8898-9743>

ФЕНОМЕН ЛЮДСЬКОЇ ГІДНОСТІ: СУЧАСНИЙ ФІЛОСОФСЬКИЙ ДИСКУРС

Повага до людської гідності є шляхом досягнення гуманного та справедливого людського буття. У статті здійснено історико-філософський аналіз проблеми людської гідності як засадничої складової людського існування. Методологічною основою дослідження постали принцип об'єктивності та принцип історизму, що виявляються найбільш адекватними при розгляді такого багатоаспектного явища, як проблема людської гідності. Велике значення мали методи історико-філософського аналізу та історичної реконструкції, а також онтологічний підхід, використання яких дало автору можливість розкрити сутність історичної трансформації проблеми людської гідності і різноманіття її сутнісних конотацій в процесі соціально-історичного розвитку. Наукова новизна статті полягає у спробі виявлення різноманіття філософських конотацій поняття людської гідності, серед яких економічна, соціокультурна, правова і морально-антропологічна, а також з'ясування способів їх взаємодії. У статті осмислено гідність як особливий інтерсуб'єктивний феномен та фундаментальний чинник людського буття, що відкриває перспективи подальшого аналізу шляхів розбудови людяного, справедливого суспільства. Загальнокультурна тенденція, спрямована на ціннісне буття людини, органічно поєднана з її правами на збереження честі та гідності. Проблеми становлення та функціонування відкритого, демократичного, правового суспільства і формування людяної системи

ціннісних соціальних регуляторів безпосередньо вкорінені у визнанні та культивуванні такого фундаментального чинника людського буття, як гідність. А розв'язання жодної соціальної проблеми не може бути успішним при порушенні людської гідності. Проте ці, такі важливі, горизонти, сутнісні інтерекзистенціали людського буття все ще недостатньо осмислені, що значно ускладнює розуміння трендів суспільного розвитку та планування майбутнього. У теоретичному сенсі на особливу увагу потребує подальше дослідження конкретно-історичного екзистенційного виміру гідності людини та особливостей, способів її функціонування у сучасному глобалізованому світі, у постмодерних практиках, зокрема тих, що породжені розвитком новітніх технологій, які надають нових аспектів обговоренню проблеми гідності людини.

Ключові слова: гідність, людина, громадянин, справедливість, свобода, влада, визнання.

Про важливість закріплення права на гідне життя людини можна виходити з того, яке місце цьому питанню приділяється в міжнародних документах. Так, це право закріплюється, зокрема, у ст. 22, 23, 25 Загальної декларації прав людини (1948); ст. 7, 11 Міжнародного пакту про економічні, соціальні і культурні права (1966); ст. 4, 23 Європейської соціальної хартії (переглянутої) (1996). Сучасні правові акти постулюють гідність як основну мету конституційних прав людини.

Незважаючи на те, що поняття «людської гідності» є ключовим для Загальної декларації прав людини, пильну увагу філософів та соціологів це поняття привернуло лише в останні десятиліття. Дослідники спираються та розвивають далі (що виявилось особливо важливим для сьогодення та майбутнього України) положення, чітко сформульовані в Декларації. Йдеться про те, що визнання гідності є основою свободи, справедливості та загального миру, а всі люди народжуються вільними і рівними у своїй гідності та правах. Адже відсторонення людини від реального політичного та економічного життя тісно пов'язане з небезпекою втрати людської гідності як фундаментального чинника особистого і соціального буття. І лише на засадах існування в усіх громадян спільних моральних уявлень, чуття справедливості, солідарності та власної гідності можлива розбудова справедливого та чесного суспільства.

Важливими для осмислення проблеми людської гідності стали праці П. Бієрі, Ю. Габермаса, О. Гьофе, Ш. Госепата, А. Гонета, А. Раугута, Т. Ренча, Дж. Ролза, Д. Шонекера, Ч. Тейлора, Р. Форста, Е. Е. Шмідт, які намагаються дати відповідь на запитання: чи можливо обмежити, зупинити несправедливість, у таких її виглядах, як зневага, примус, невизнання? І як осмислити феномен гідності у взаємозв'язку його універсальних та особливих, контекстуальних вимірів? Актуальність означеної в назві статті теми гідності людини в її розмаїтих аспектах засвідчують праці німецьких філософів із Зігена і Марбурга. Зокрема, Д. Шонекер та Е. Е. Шмідт, аналізуючи поняття гідності в «Основах метафізики моральності» І. Канта, не лише звертаються до вкоріненої в гідності поваги, а й наголошують на важливості понятійного поля осмислення гідності: «коли ми говоримо про гідність, ми маємо на увазі гідність істоти, яку вона має завдяки своїй самостійності, і ми вже бачили, що це тісно пов'язане з іншими термінами, такими як «самоціль», «ноуменальна воля», «автономія» тощо» [13, с. 86]. На значущості людської гідності наполягає в одній зі своїх останніх праць «Концепт людської гідності і реалістична утопія прав людини» Ю. Габермас: саме «гідність людини є тим порталом, через який егалітарно-універсалістський зміст моралі імпортується в право. Ідея людської гідності – це той понятійний шарнір, який поєднує мораль рівної поваги до кожного з позитивним правом і демократичними правовими деклараціями» [7, с. 70]. Дж. Ролз, формулюючи теорію справедливості як чесності, визнає поняття гідності одним із найістотніших прагнень людини. Його знаменні праці «Теорія справедливості», «Справедливість як чесність», «Історія моральної філософії» накреслюють шляхи створення чесного, гідного людини суспільства. Український філософ А. Єрмоленко звертає увагу на проблему гідності людини як в широкому аспекті, так і в аспекті взаємин людини та природи. Він розгортає тезу про те, що «гармонічні відносини людини з природою є співвіднесеними з гармонією людських відносин, з гідністю людини» [2, с. 14], а не є способом простого виживання людини та суспільства. Українська дослідниця Л. Ситніченко вважає, що люди, яким властива гідність, повинні стати суб'єктами справедливості, що «трагічні події нашого сучасного буття, що трапилися з нами через багато років після ухвален-

ня Декларації, примусили зрозуміти, що моральне, людяне ставлення людей одного до одного вимагає особливих, виплечаних чеснот, передусім – чуття справедливості та поваги до людської гідності» [6, с. 297]. До проблеми взаємозв'язку гідності та ідентичності звертається Г. Ковадло, яка наголошує: «усвідомлення національної гідності тих чи інших народів, етносів, груп на основі чіткого самосвідомого вибору ідентичності супроводжується вимогою поваги і терпимості до інших таких самих ідентичностей, які живуть поряд в їхній множинності. І це стає чи не однією з найпереконливіших ознак теперішнього глобалізованого світу» [3, с. 142]. А. Раугут в одній зі своїх новітніх статей з проблеми гідності [12] продовжує дослідження важливого егалітарного виміру гідності в контексті проблеми справедливості. Порівнюючи ставлення до людської гідності в етичних концепціях християнства та конфуціанства, А. Раугут зазначає, що «обидві традиції певною мірою поділяють універсалістичну етичну перспективу – вони наголошують на рівній початковій гідності буття усіх людей. Ніхто не вважає, що національні кордони мають принципове моральне значення, і обидві пропонують глобальний політичний порядок, який підтримується та контролюється ефективним управлінням світовими інституціями, що забезпечують тривале викорінення світової бідності» [12, 42]. Німецький дослідник також звертає увагу на необхідність осмислення соціокультурного, контекстуального виміру означеного феномена.

Метою нашого дослідження є послідовна реконструкція сучасних філософських дискурсів феномена людської гідності як універсального філософського концепту та фундаментального чинника людського буття. Із досягнення цієї мети буде розглянуто динаміку та перспективи осмислення універсальних та соціокультурних вимірів гідності в сучасній західноєвропейській філософії. А також доведено тезу про необхідність становлення, збереження гідності як істотно важливої людської та громадянської чесноти, а також сенс розвитку її індивідуальної та інституційної складових як важливих засад становлення громадянського суспільства. Саме така теоретична настанова уможливила обґрунтування положення про те, що повага до людської гідності в її розмаїтих проявах є основою справжнього порозуміння

між людьми, культурами та народами, а також шляхом досягнення гуманного та справедливого людського буття.

Методологічною основою дослідження постали принципи об'єктивності та принцип історизму, що виявляються найбільш адекватними при розгляді такого багатоаспектного явища, як проблема людської гідності. Велике значення мали методи історико-філософського аналізу та історичної реконструкції, а також онтологічний підхід, використання яких дало нам можливість розкрити сутність історичної трансформації проблеми людської гідності і різноманіття її сутнісних конотацій у процесі соціально-історичного розвитку.

Звернення до проблеми гідності зумовлене не лише поступовим переміщенням її у центр сучасних дискусій з філософії права, політичної та соціальної філософії, а й її постійно актуальним реально-практичним сенсом. Автор теорії справедливості як чесності Дж. Ролз визнає почуття власної гідності одним з найістотніших благ людини; його «Теорія справедливості» спрямована на пошуки шляхів побудови чесного, гідного людини суспільства. Суспільства, в якому непорядні люди (а особливо – його керівники) не зможуть зухвало тішитися безсиллям і приниженістю залежних від них людей. Саме ці слова стали своєрідною передмовою до міркувань Ролза про людську самоповагу та гідність. «Теорія справедливості» Ролза – це теоретична відповідь та рецепт розв'язання низки конфліктів, загострення проблеми громадянських прав, протести проти війни, міжрасові суперечки. Саме ці конфлікти та боротьба за їх розв'язання, проти приниження людської гідності, засвідчили, що ідея рівності можливостей та поваги до гідності людини має стати найвищим, регулятивним принципом суспільного та політичного життя. Вони з новою силою поставили на порядок денний старі запитання: чи можуть бути та за яких умов справедливими стосунки не лише між окремими людьми, а й між громадянами та суспільними інституціями? І як можна досягти справедливого розподілу результатів спільної праці членів суспільства, щоб ніхто не вважав себе обділеним та приниженим? Власне, Ролз одним із перших теоретично осмислив ту загальну інтуїцію, за якою суспільні інституції мусять бути справедливими не лише для обраних, а й для всіх.

Основні аспекти відчуття людиною власної гідності, на думку Ролза, полягають у переконаності індивіда у цінності свого життєвого плану та у впевненості в його здійсненні. Без цього переконання «нам може здатися, що нічого не варто робити, а коли які-небудь речі й мають для нас цінність, нам бракує волі за них змагатися. Всяке бажання, всяка діяльність стають для нас марними й пустими, і ми впадаємо в апатію й цинізм» [5, с. 599]. Тож важливою особливістю теорії справедливості як чесності є забезпечення, збереження соціальних засад поваги до людської гідності як важливої суспільної цінності. Запропоновані Ролзом принципи справедливості варто вважати принципами, механізмами взаємозв'язку людської гідності та соціальної справедливості. Адже вимога соціального забезпечення (через інституції соціальної держави) може розглядатися як те, що справедливо належить кожній людині.

Інший відомий дослідник проблеми людської гідності А. Маргаліт звертає увагу на те, що вимога поваги до людської гідності не виконується тоді, коли вона виявляється не частиною системи чесного розподілу соціальних благ, а наслідком благодійності держави чи державних службовців. Осмислення цих проблем і привело автора до створення праці «Політика гідності: повага та зневага», де А. Маргаліт спирається на розуміння людської гідності іншими філософами, зокрема М. Бубером та Е. Левінасом, та створює концепцію «порядного суспільства». Таким він називає суспільство, що його інституції нікого не принижують [10, с. 11]. Розрізняючи «стримане», «порядне» та «справедливе» суспільство, автор зазначає, що в першому відсутня жорстокість, в другому – приниження, а в справедливому суспільстві людей не ображають. Чому ж він зосереджується саме на «порядному суспільстві»? Бо його, вважає філософ, легше досягти, легше уникнути інституційного приниження людської гідності як фундаментального руйнування людської самоповаги, що втілюється в таких явищах, як снобізм, втручання в приватне життя, бідність, безробіття та покарання. На думку А. Маргаліта, приниження – це не просто психологічна категорія, а реальне ставлення до людини як до об'єкта чи тварини, машини чи інвентарного номеру. Тож, на відміну від ідеалістичного справедливого суспільства, порядок суспільство, в якому інституції не принижують людей, є не таким вже й недосяжним і

може бути початком, першим кроком до створення справедливого суспільства.

Осмислюючи феномен гідності в контексті визначення та застосування адекватної проблемі гідності дослідницької стратегії, варто виокремити метод інтерсуб'єктивного аналізу Т. Ренча, який вже дістав подальший розвиток у праці відомого німецького філософа П. Бієрі [8]. Завдяки цьому методу ми зможемо визначити екзистенційний та комунікативний виміри гідності, які вкорінені в автономії та солідарності. Адже Т. Ренч не лише постулює взаємозв'язок «дігнітативних» та комунікативних інтерекзистенціалів, а й доповнює їх «інтерекзистенціалами людяності, такими як гідність, справедливість і злагода» [4, 239]. Означене визначення, тлумачення людської гідності є важливим кроком до формування її цілісного розуміння, яке спроможне синтезувати дескриптивний та нормативний аналіз гідності, а також морально-універсальний і особливий етичний аспекти цієї складної проблеми.

Зверненням до проблеми людської гідності стала відповідь Ю. Габермаса на питання про те, яким чином має бути влаштоване сучасне суспільство, щоб забезпечувати чесну співпрацю своїх громадян як вільних і рівноправних осіб. Йдеться не лише про розуміння таких понять, як свобода, гідність та справедливість, а й про вплив роздумів Габермаса на європейську та світову гуманістичну думку, розвиток його ідей в творах учнів та послідовників – А. Гонета та Р. Форста. Вільною та гідною поваги людиною можна вважати таку, яка не лише захищає загальні принципи, а й вміє відповідально застосовувати їх до конкретних обставин. Габермас постійно виходив з важливості відмови від власної необмеженої свободи та спотвореного, маніпулятивного спілкування. Саме тут вкорінена ідея відмови від зневаги та насильства. Адже саме насильство, деструктивне (поседане з болем та владою) втручання в життя людини руйнує її гідність та довіру до себе та світу.

Ідею визнання людської гідності Ю. Габермас пов'язує з ідеєю ідеальної комунікації, в якій спілкування не спотворюється не лише зовнішнім, а й внутрішнім (цій самій комунікації притаманним) примусом, а конститується силою кращого аргументу. Ця теорія має на меті «уможливити домовленість чи порозуміння такого характеру, щоби відповідні результати задовольняли нашу

інтуїцію однакової поваги та солідарної відповідальності за кожного» [1, 121]. Габермас говорить про необхідність розуміння та поваги до інших людей, інших культур та способів життя, витлумачуючи цю повагу не лише з морального, а й із правого боку. Йдеться про потребу розбудови такої демократичної правової держави, де вимога поваги до гідності кожного ґрунтується на визнанні недоторканності його тіла, життя, власності. Тоді як принцип справедливості, за Габермасом, наполягає на однаковій повазі рівних прав кожного індивіда, принцип солідарності постулює співчуття до ближнього і є благом індивідів, які належать до однієї спільноти зі спільним способом життя.

Роздуми Ю. Габермаса розгортає та поглиблює (саме в площині проблеми людської гідності) його учень та послідовник А. Гонет. Він намагається віднайти засади розбудови справедливого суспільства. Завдяки його працям проблема визнання людської гідності та несправедливість їх порушення перетворюються на важливі філософські проблеми. А. Гонет не лише органічно пов'язує досвід персональної несправедливості та страждання з їх соціальними витоками, а й окреслює механізми, способи їх подолання – «боротьби за визнання», проти дискримінації та приниження. Він прагне також показати як буденний досвід приниження людської гідності та дискримінації постає джерелом боротьби проти економічної та культурної несправедливості. Його головну працю «Боротьба за визнання» можна було б назвати «Боротьба за людську гідність». Формуючи свою теорію справедливості як визнання А. Гонет стверджує, що якість соціальних взаємин, їх справедливість «не може бути виміряною лише чесним та справедливим розподілом матеріальних благ; більше того – наші уявлення про справедливість принципово пов'язані з розумінням того, в який спосіб суб'єкти визнають один одного» (*Переклад мій.* – Д. У.) [9, с. 25]. Поняттю «визнання» належить провідна роль у практичній філософії. В іншій праці А. Гонета (відомій з роздумів французького філософа П. Розанвалона під назвою «Суспільство зневаги») окреслено основні складові та напрями розвитку філософії визнання та наголошено на тому, що саме досвід приниження людської гідності впливає на вирішення проблеми справедливості, актуалізує такі поняття, як честь, гідність, повага. Адже люди обурюються проти

зневаги так само рішуче, як і проти порушення їх інтересів. І якщо йдеться не про механічне застосування навіть справедливих законів, а про повагу до людей, визнання їх думок та прагнень, то, як відзначає дослідник, люди набагато легше приймають рішення, навіть якщо воно не на їхню користь. Болісною стає для сучасної людини індивідуальна несправедливість, що виявляється у неможливості отримати визнання її здобутків, індивідуальних властивостей та супроводжується втратою людиною особистої гідності. Головне, на чому наголошує А. Гонет, це те, що не лише матеріальна, а й моральна глибина соціальних конфліктів стає основою боротьби за справедливість. Ця точка зору набула подальшого розвитку у працях учня А. Гонета – Р. Форста, який постійно наголошує на зв'язку несправедливості та зневаги до людської гідності, зокрема у «Контекстах справедливості» та завершено у його одній з останніх праць «Право на виправдання. Складові конструктивістської теорії моралі». Р. Форст обґрунтовує тезу про справедливість як загальну та фундаментальну претензію кожної людини, тобто її «право на виправдання чи на моральне право опротестувати певні норми, дії та відповідальні домагання, претензії, якщо вона не матиме проти цього жодних інших переконливих підстав», «а гідність людини принижується насамперед тоді, коли її вважають лише споживачем суспільних благ, а не творцем останніх» [11, с. 10].

Підсумком роздумів сучасних філософів про гідність у справедливому суспільстві можуть стати наступні тези. Гідність – це абсолютно необхідний для людини модус її існування, втілення її самосвідомості, цінності її індивідуальності й одночасно оцінка свого Я. Це те, що дало людині можливість почувати себе особистістю і сповнює сенсом її існування, а в загальнолюдському плані – підкреслює масштаб місії людства на Землі. У майбутньому, якщо говорити про оптимістичні сценарії сучасного розвитку, всі соціальні акції повинні зважати на гідність людини як найістотнішу цінність людського існування. Загальнокультурна тенденція й установка на ціннісне буття людини органічно поєднана з її правами на збереження честі та гідності. Проблеми становлення та функціонування відкритого, демократичного, правового суспільства і формування людяної системи ціннісних соціальних регуляторів

безпосередньо вкорінені у визнанні та культивуванні такого фундаментального чинника людського буття, як гідність.

Сучасне уявлення про людину з позитивно вираженим почуттям власної гідності передбачає образ особистості, яка досягла вершин самореалізації та загальнозначущого визнання результатів своєї діяльності. А розгортання подальших філософських роздумів про гідність людини можливе, по-перше, у спробах поєднання ідеї гідності як цінного самого по собі осердя індивідуальності з цінностями «життєвого світу», а також тлумачення її не лише як універсально-моральної, а і як екзистенційної цінності. Відображена у сучасній філософській думці спорідненість чуття справедливості і чуття самоповаги, поваги до гідності людини потребує аналізу гідності як «реальної утопії» та інтерекзистенцалу людського буття, сповненого довіри, свободи та відповідальності. По-друге, особливої актуальності набуває осмислення людської гідності в контексті сучасної екологічної проблематики, права людини на гідні умови життя в безпечному довкіллі, справедливого розподілу відповідальності між різними суб'єктами, інститутами та соціальними групами за подолання екологічної несправедливості.

ЛІТЕРАТУРА

1. Габермас Ю. *Залучення іншого. Студії з політичної теорії*. Львів : Астролябія, 2014. 416 с.
2. Єрмоленко А. *Соціальна етика та екологія. Гідність людини – шанування природи*. Київ : Лібра, 2010. 416 с.
3. Ковадло Г. Толерантність як творча процедура досягнення порозуміння в конфліктному світі. *Діалог як шлях до порозуміння* (ред. А. Єрмоленко). Київ, 2017. С. 112–149.
4. Ренч Т. Конституція моральності. Трансцендентальна антропологія і практична філософія. Київ : Дух і літера. 248 с.
5. Ролз Дж. *Теорія справедливості*. Київ : Основи, 2001. 616 с.
6. Ситніченко Л. До проблеми моральних засад справедливого суспільства: виклики постмодерну. *Соціокультурні та теоретичні засади філософії постмодерну* (ред. В. Лях). Київ, 2017. С. 243–309.
7. Хабермас Ю. Концепт человеческого достоинства и реалистическая утопия прав человека. *Вопросы философии*. 2014. № 3. С. 66–79.

-
8. Bieri Peter. *Eine Art zu leben. Über die Vielfalt menschlicher Würde*. München, Carl Hanser Verlag, 2013. 381 s.
 9. Honneth A. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main, 1994.
 10. Margalit A. *Politik der Würde: über Achtung und Verachtung*. Berlin, 1997.
 11. Forst R. *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main, 2007.
 12. Rauhut A. Working toward Global Justice: Confucian and Christian Ethics in Dialogue. *Dao* (2020) 19. P. 33–51.
 13. Schönecker D., Schmidt E. E. Kant's Ground-Thesis. On Dignity and Value in the Groundwork. *J Value Inquiry* (2018) 52. P. 81–95.

REFERENCES

- Bieri, Peter. (2013). *Eine Art zu leben. Über die Vielfalt menschlicher Würde*. München, Carl Hanser Verlag, 381.
- Habermas, J. (2006). *Involving the Other: Studies in Political Theory*. Lviv : Astolyabiya. [In Ukrainian].
- Yermolenko, A. (2010). *Social ethics and ecology. The dignity of man - the respect for nature*. Kyiv : Libra. [In Ukrainian].
- Kovadlo, G. (2017). Tolerance as a creative procedure for achieving understanding in the conflict world. In *Dialogue as a way to understanding*. Kyiv. [In Ukrainian].
- Rentsch, Th. (2010). *Die Konstitution der Moralität*. Transzendente Anthropologie und praktische Philosophie. Kyiv, 248. [In Ukrainian].
- Rawls, J. (2001). *The Theory of Justice*. Kyiv : Osnovy. [In Ukrainian].
- Sytynichenko, L. (2017). Toward a Problem of the Moral Foundations of a Just Society: Challenges of the Postmodern. In *Sociocultural and Theoretical Foundations of Postmodern Philosophy*. Kyiv. [In Ukrainian].
- Habermas, J. (2014). The concept of human dignity and the realistic utopia of human rights. In *Philosophy Issues*. Moscow. [In Russian].
- Honneth, A. (1994). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main. [In German].
- Margalit, A. (1997). *Politik der Würde: über Achtung und Verachtung*. Berlin. [In German].

Forst, R. (2007). *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main. [In German].

Rauhut, A. (2020). Working toward Global Justice: Confucian and Christian Ethics in Dialogue. *Dao*, 19, 33-51

Schonecker, D., Schmidt, E. E. (2018). Kant's Ground-Thesis. On Dignity and Value in the Groundwork. *J Value Inquir*, 52, 81-95

Dmytro Usov

Doctor of Philosophical Sciences, Cherkasy Institute of Fire Safety named after Chornobyl Heroes of National University of Civil Protection of Ukraine; Cherkasy, Ukraine; e-mail: dimausov@i.ua; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8898-9743>

The phenomenon of human dignity: modern philosophical discourse

Abstract

The respect of human dignity is the way to achieve human and fair being. The aim of the article is to make historical-philosophical analysis of the problem of human dignity as a fundamental component of human existence. The methodological basis of the study were the principle of objectivity and the principle of historicism, which are the most adequate while considering such a multidimensional phenomenon as the problem of human dignity. The methods of historical and philosophical analysis and historical reconstruction were of great importance, as well as ontological approach, which allowed the author to reveal the essence of the historical transformation of the problem of human dignity and the diversity of its historical connotations in the process of socio-historical development. The scientific novelty of the article lies in the attempts to identify the diversity of philosophical connotation of the concept of human dignity among which are: economic, socio-cultural, legal and moral-anthropological and finding out the way of their interaction. In the article it is conceptualized the dignity as a special intersubjective phenomenon and basic effect of people's dignity, which opens the outlook of further analysis of creating human and fair society. The generally cultural tendency and the set on a valuable being seamlessly connected with its rights for saving its honor and dignity. The problems of setting and functioning of tempered system of valuable social regulators are rooted in the acknowledgment and cultivation of such

fundamental influencer of people's being as dignity. The solving of any social problem can't be successful while violating a human dignity. Although such important horizons, significant interdependencies of human being are still insufficiently comprehended, which greatly complicate understanding of such trends of social development and future planning. In theoretical sense a special attention is required further investigation of concrete-historical essential dimension of human dignity and peculiarities, ways of its functioning in modern globalized world, in postmodern practices, which are particularly generated by evolution of new technologies, that bring new aspects to discussing the problem of human dignity.

Keywords: *dignity, man, citizen, justice, freedom, power, recognition.*

УДК 140.8

DOI 10.35423/2078-8142.2020.1.03

Н. В. Дев'ятко,

кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії

КЗВО «Дніпровська академія неперервної освіти» ДОР

м. Дніпро, Україна

e-mail: Natalia_ptah@ukr.net

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0162-1194>

МІФОЛОГІЧНІ СТРУКТУРИ МЕДІЙНИХ ТЕКСТІВ: ОСНОВНИЙ ЗМІСТ ТА СПЕЦИФІКА ВПЛИВУ

У статті досліджуються зміст та специфіка впливу медійних текстів на світогляд людини, коли їхні структури актуалізуються за міфологічними принципами. Аналіз проблеми відбувається на основі порівняння спільних і відмінних характеристик масової комунікації і комунікації, яка набуває міфологічних ознак у контексті мас-медійного дискурсу. Відзначається, що у сучасному світі засоби масової інформації виконують основну функцію каналізації почуттів, вражень та очікувань масової свідомості та мають значний вплив на формування соціальних груп та суспільства. На своєму структурному рівні спілкування засоби масової інформації всіх типів використовують міфологічні принципи передавання інформації, а також кодування та розшифрування значень, які мають емоційно важливе навантаження. Важливо зрозуміти принципи того, в який спосіб виражені та приховані значення в текстах ЗМІ вкладаються у світогляд, спрямовують людські дії та коригують людське сприйняття як політичних, так і культурних явищ. У статті досліджено зміст та вплив фокусу, який медіатексти набувають, коли їх структури актуалізуються відповідно до міфологічних принципів. Описуються базові характеристики медійного тексту як комунікативного феномена впливу на світогляд особистості і великі аудиторії. Окрема увага приділена дослідженню взаємовпливу головних структурних особливостей національного, культури, політики і медіа.

Ключові слова: *міф, світогляд, комунікація, мас-медіа, національне.*

Маючи значний вплив на формування соціальних груп і суспільство в цілому, мас-медіа нині виконують головну функцію каналізації почуттів, вражень та очікувань масової свідомості. Завдяки цьому дискурс мас-медіа стає не лише потужним чинником впливу на світоглядні установки людей, а й основним інструментом для створення і підтримки повноцінної діяльності світоглядно-комунікативних систем, що саме по собі є комунікативним феноменом сучасного світу. Постійна взаємодія із суспільством істотно впливає на структури та світоглядний зміст самих мас-медіа й інформаційні тексти, які вони створюють. Зважаючи на структурно-світоглядні особливості масової свідомості, можна припустити наявність використання на структурному рівні комунікації у мас-медіа міфологічних принципів передавання інформації та кодування і декодування смислів, які мають емоційно важливе навантаження. У сучасному світі саме мас-медіа виконують роль каналу масової комунікації для парадигмальних світоглядних ідей і смислів та стають основним джерелом смислового й емоційного наповнення соціальних мереж. Це відбувається не лише шляхом прямого перепосту, а й через емоційне переосмислення та підкріплення власними аналітичними і творчими розвідками дописувачів, що також є цікавим феноменом сучасності.

Специфічність і структурні побудови медійних текстів у словесному, аудіо, візуальному, символічному, відео-форматах постійно досліджуються у вітчизняній та зарубіжній науці. Зокрема, у працях Н. Лумана [14], Г. Маклюєна [15], а також Н. Більовської [2], І. Єрофєєвої [10], Л. Павлюк [16] та ін. Відкриваючи різні грані проблеми, дослідження не дають повної і чіткої відповіді, на основі чого базується потужний вплив сучасних мас-медіа на свідомість і підсвідомість людини та яким чином висловлені і приховані смисли вбудовуються у світоглядну картину світу людини, скеровують її вчинки і корегують сприйняття як політичних, так і культурних явищ. У цьому контексті пропонуємо подивитися на проблему висловлення основ-

ного змісту та специфіку впливу медійних текстів, які продукують мас-медіа, крізь призму досліджень міфологічного світогляду та міфологізації масової свідомості, яка у кризові епохи досягає максимуму. Найбільше, звісно, нас цікавить реалізація цих принципів у вітчизняному інформаційно-культурному просторі.

Метою статті є дослідити базові міфологічні структури медійних текстів у контексті їхнього смислового наповнення та специфіки впливу на світогляд особистості і масову аудиторію.

Завдання полягають у такому:

- аналіз спільного й відмінного у масовій і міфологічній комунікації у мас-медійному дискурсі;
- опис базових характеристик медійного тексту як комунікативного феномена впливу;
- дослідження взаємовпливу головних структурних особливостей національного, культури, політики і медіа.

Для того, щоб комунікація здійснилася, має утворитися світоглядно-комунікативний простір, через який і відбувається кодування та декодування інформації. Зокрема, про такий простір можна говорити як про «національний інформаційний простір» (О. Гриценко і В. Шкляр [5, с. 193–194]), соціально-інформаційне комунікативне поле політики (О. Чадюк [20, с. 7]), яке активно впливає на зміст самої комунікації. Важливість комунікації для людини на національному і світоглядному рівнях підтверджує В. Буряк: «Людська свідомість інформаційна за своєю суттю. Кожен почуттєвий образ предмета або відчуття, уява становить частину свідомості, а, отже, вони володіють певним значенням та смислом» [4, с. 27]. Тобто можуть бути закодовані чи стати втіленням комунікативних кодів, бути основою міфологічних образів та передумовою актуалізації глибинних архетипів, оскільки сама інформація має здатність формувати навколо себе «комунікативне свідомісне поле» [4, с. 3]. Ця властивість інформації поширюється на процес комунікації і засоби масової інформації в цілому, що надає право говорити про комунікацію у мас-медіа як міфологічну за способом, але не завжди міфологічну за суттю. Н. Луман, наприклад, пише про властивість мас-медіа до створення трансцендентальної ілюзії (за кантівською термінологією) [14, с. 13]. А також на тих, хто вступає у комунікацію. Наприклад,

Н. Більовська розглядає учасників комунікації «адресанта» і «адресата» у сучасних мас-медіа як «архетипну пару» [5, с. 212], що також є міфологічною категорією.

Взаємовплив комунікативних і міфологічних світоглядних структур має глибоке архетипне коріння. Д. Усов розглядає «міфічне слово» як повідомлення із символічно-знаковою природою, пов'язуючи його з комунікацією і масовою свідомістю [19, с. 9]. Комунікація, так само, як і світоглядний міф, лежить в основі будь-якого руху, що має духовне чи ідейне наповнення. Так, К. Дойч стверджує, що «ні спільнота, ні культура не існують поза суспільством. Але не може бути суспільства... без мінімальної передачі інформації, без комунікації» [8, с. 555]. Культура ж має міфологічну природу, а завдяки можливості залучення до поля свого впливу речей, дій, ідей, особистостей світоглядний міф формує спільноти, які гуртуються за подібністю світоглядних уявлень, тобто, для поширення становлення і саморозвитку, такий міф, який діє через інформаційно-культурний простір, потребує комунікативних процесів.

На думку К. Дойч, комунікація є необхідною і для існування народу: «Велику групу осіб, об'єднаних наявністю саме таких взаємодоповнюючих звичок та засобів комунікації, якраз і можна назвати народом» [8, с. 556]; а саме через світоглядний міф у національному горизонті проявляються світові та національні архетипи, що теж підкреслює взаємозалежність комунікації і міфу. В. Єленський визначає комунікативну функцію національного міфу поряд з іншими головними функціями міфу (інтегративною та когнітивною) [9, с. 189]; а К. Ясперс описує комунікацію в межах національної культури як тісний духовний зв'язок між людьми на основі «субстанційних життєвих смислів» [Цит. за: 17, с. 17].

І. Дзялошинський вважає, що «зіставлення характеристик міфу і масової комунікації виявляють не лише їхню подібність, ізоморфізм, а й здатність до взаємопосилення» [6, с. 36], що пояснюється життєвою необхідністю світоглядного міфу до комунікації, завдяки чому відбувається рух міфічної енергії. Л. Зубрицька розвиває ці ідеї: в обох системах відбувається «злиття загального, особливого та одиничного у діалектичну цілісність»; міф і масова комунікація «сприяють виникненню феномена глобальної

ідентичності, причетності до всього, що відбувається у світі»; міфологічний час й специфіка подання інформації у мас-медіа «поєднують у єдиний сплав минуле, сучасність і майбутнє» [11, с. 10]. Як засвідчують події останнього десятиліття, люди, об'єднані на основі природного світоглядного міфу, відзначаються чіткою національною самоідентифікацією, небайдужістю до всього, що їх оточує, відповідальністю за свої дії й активністю в усіх сферах життя. Подібний образ суспільного ідеалу може як підсилюватися і пропагуватися через мас-медіа, так і навпаки повсюдно позбавлятися важливості, що впливає насамперед на реалізацію права створення і легітимізації світоглядних кодів окремих груп людей. Дуже часто останнє реалізується через політичні контексти.

Н. Луман, описуючи комунікативні структури мас-медіа, виокремлює міфологічну функцію цієї системи до розпізнання і компенсації суперечностей, завдяки чому у системі «створюється реальність» [14, с. 153]. Завдяки цим особливостям міфологеми і світоглядні коди найчіткіше фіксуються у текстах мас-медіа, які відображають стан масової свідомості та базові світоглядні установки суспільства відповідно до історичного моменту. Г. Почепцов зазначає, що «зміни у комунікації (зокрема, у мас-медіа) призводять до зміни моделі світу, що у свою чергу призводить до змін у поведінці» [Цит. за: 4, с. 35]. Цим підтверджується пов'язаність мас-медіа і світоглядного міфу, бо саме міф постає каталізатором глобальних світоглядних змін, завдяки йому на несвідомому рівні закладаються поведінкові матриці.

Внутрішній вміст світоглядного міфу відзначає і В. Бурлачук, який звертає увагу не лише на «семантичну структуру міфу, що являє собою особливу форму комунікативного зв'язку» [3, с. 120], а й на те, що для такої структури «характерним є те, що одержувач повідомлення наділений особливим соціальним статусом» [3, с. 120]. Тобто, через причетність до сакрального (або псевдосакрального) людина, яка знаходиться у міфологічному просторі, набуває статусу виразника або носія світоглядного міфу, отримує визнання легітимності своїх дій та істинності думок. А. Темченко також аналізує структури міфу і доходить висновку, що

«міф має декілька рівнів кодування і прочитання інформації, включаючи чуттєвий та інтуїтивний. Саме таке розуміння дає змогу «читати» міф не лише як текст (у вузькому розумінні цього терміна), тобто, послідовно, а й паралельно сприймати закладену в ньому інформацію (текст сприймається як символ, як неподільне ціле)» [18, с. 49], що не лише доводить особистісну цілісну природу світоглядного міфу, а й засвідчує важливість його вмісту, а не форми.

Завдяки тому, що мас-медіа оперують як словом, так і символами, а кодуванням інформації відбувається, зокрема, як образне, невербальна інформація світоглядного характеру може втілюватися у текстах у різноманітний спосіб, та найчастіше вербально.

Першою чергою це виявляється за способом. Переймання мас-медіа формальної структури світоглядного міфу, виключаючи його внутрішню суть і замінюючи її власною інформацією, часто-густо ідеологічного характеру, є цілком можливим. Н. Амелченко пояснює цю можливість, як і можливість використання міфу в політиці, тим, що у сучасному суспільстві «знак прийшов на зміну смислу» [1, с. 51]; докладно описує цей процес М. Кошелюк, розглядаючи технологічний міф як ідеальний «контейнер для передавання інформації» [13, с. 101]. Під впливом ерзац-постмодерну відбулася формальна підміна сутності, цей процес торкнувся всіх духовно-розумових проявів людського життя, як-то релігія, наука, мистецтво та політика, не залишився поза цим процесом і мас-медійний дискурс.

Уявлення про те, що є текстом, а особливо, що є медійним текстом, не є усталеними. І хоча думка про текст як про «мовний твір» є поширеною, але маємо розглядати текст як знаково-символьну систему, бо текст може реалізуватися не лише у слові, а й у знаку, образі чи символі, що можуть мати будь-яке втілення. Таким чином, текст може фіксувати несвідомі психологічні процеси й уявлення, а також окреслювати комунікативні процеси і головні характеристики активних у несвідомому символів і смислів, а особливо образів, що мають міфологічну основу й базуються на актуалізованих глибинних архетипах. Можливо навіть порівняти текстову фіксацію комунікативного процесу з мовним кореневим

кодуванням природного міфу та національних світоглядних уявлень, бо за принципами кодування інформації вони подібні.

Визначення медійного тексту, зокрема, дає Т. Добросклонська, яка вважає, що у мас-медіа «концепція медіа-тексту виходить за межі знакової системи вербального рівня, являючи собою послідовність знаків різних семіотичних систем – мовних, географічних, звукових, візуальних, специфіка поєднання яких зумовлена конкретним каналом масової інформації» [7, с. 22]. Текст, маючи міфологічну природу та організацію, є одним із проявів світоглядно-комунікативної системи і фіксує комунікативні процеси, що дає можливість вивчення їх поза часом первинної комунікації, що відбувалась у момент кодування і передавання повідомлення. Для цього потрібно обов'язково чітко розуміти історичну специфіку і контекст, щоб не дивитися на тексти, створені у минулому, крізь викривлену призму сучасності, додаючи непотрібної постміфологізації закодованих раніше смислів. Хоча для посилення нового впливу у текстах мас-медіа і художніх творах буде використаний саме цей принцип, що значно підвищить енергетику кодового рівня, і це є цілком природним явищем.

Інформаційно-культурний простір, в якому відбувається комунікація, має ментальну укоріненість через національний міф, що не суперечить базовим світовим міфологічним уявленням. Що, зокрема, відзначає А. Кармін, який вважає, що «менталітет є проекцією ментального простору культури на психіку людей» [12, с. 213], а цей простір існує і функціонує завдяки комунікації. Знаходячись у такому просторі, всі «культурні форми», а також всі елементи (речі, дії, люди тощо), в яких може втілитися міфічна енергія, одночасно, на думку А. Карміна, «входять у нього, беруть участь у його створенні і разом із тим знаходяться під його впливом» [12, с. 121], що повністю відповідає особливостям міфологічної комунікації. Саме цей простір, як вважає дослідник, є спільним полем, яке утворюється завдяки «ментальним полям, що оточують різні віртуальні форми, накладаються одне на одне» [12, с. 212]; те саме можна визначити і як властивість інформації, забарвленої ментально, тобто такої, що формує національний простір. Іншою особливістю є те, що це поле

«просякає весь простір, який займає певна національна культура або певний соціокультурний світ» [12, с. 212].

Водночас, пряма атака на національне і його виразників дуже швидко змінює структури самого інформаційно-культурного простору і комунікацію у ньому, що автоматично спричиняє ентропію в усіх сферах життя. Ці актуалізовані процеси дуже добре спостерігаються сьогодні, й вони набувають катастрофічних ознак, що може змінити сам світоглядний вектор суспільства. За таких умов природний світоглядний міф набуває ознак технологічного і дуже швидко змінює світогляд масової аудиторії, що впливає на її судження і поведінку. Деструктивні дії проти природних національних структур активно використовуються у «гібридних війнах», насамперед у мас-медіа, саме шляхом зміни природного міфу на технологічний (у нашому випадку – імперський), як такий, що підмінить собою світоглядну кодову основу комунікації і змінить вектор майбутнього.

Таким чином, можна зробити висновок, що хоча сучасні медійні тексти зазнають постійних трансформацій, що зумовлено впливом глобалізації та повсюдним застосуванням ігрових принципів у комунікації, створенні і декодуванні інформаційних повідомлень, спостерігається доволі значна залежність сучасних медіа від міфологічного світогляду. Відбувається боротьба за світоглядну домінанту між світоглядними кодами конфліктних інформаційно-культурних просторів. Останнє найяскравіше нині відбувається на рівні національного. Зважаючи на це, важливими є подальші дослідження комунікативних процесів і структур впливу мас-медіа на особистість та великі аудиторії.

ЛІТЕРАТУРА

1. Амельченко Н. А. Міф та нація – переплетення філософського та політичного дискурсів. *Філософська думка*. 2003. № 6. С. 50–75.
2. Більовська Н. Категорії «автор-адресант» як знакові характеристики досягнення ефективності сучасних медіатекстів. *Вісник Львівського університету. Серія Журналістика*. 2018. № 43. С. 212–217.
3. Бурлачук В. Ф. Соціальні переживання та політичний міф. *Політична думка*. 2001. № 1–2. С. 110–121.

4. Буряк В. Д. Журналістська творчість як система образної комунікації : навч. пос. Дніпропетровськ : РВВ ДНУ, 2003. 60 с.
5. Гриценко О. М., Шкляр В. І. Основи теорії міжнародної журналістики. К. : ВПЦ Київський університет, 2002. 304 с.
6. Дзялошинский И. М. Манипулятивные технологии в массмедиа. *Вестник Московского университета. Серия Журналистика*. 2005. № 1. С. 29–54.
7. Добросклонская Т. Г. Медиадискурс как объект лингвистики и межкультурной коммуникации. *Вестник Московского университета. Серия Журналистика*. 2006. № 2. С. 20–33.
8. Дойч К. Народи, нації та комунікація. *Націоналізм : антологія*. К. : Смолоскип, 2000. С. 546–566.
9. Єленський В. Є. Релігія та процес націєтворення. *Релігія і нація в суспільному житті України й світу*. К. : Наукова думка, 2006. С. 187–206.
10. Ерофеева И. В. *Психология медиатекста* : учебник и практикум для вузов. М. : Издательство Юрайт, 2020. 206 с.
11. Зубрицька Л. Й. *Міф як феномен сучасної політики* : автореф. дис. ... канд. політ. наук : 23.00.01 / Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. Київ, 2005. 18 с.
12. Кармин А. С. *Культурология*. СПб. : Лань, 2001. 832 с.
13. Кошелюк М. Е. *Технологии политических выборов*. СПб. : Питер, 2004. 239 с.
14. Луман Н. *Реальность массмедиа*. М. : Праксис, 2005. 256 с.
15. Маклюэн Г. М. *Понимание медиа : внешние расширения человека*. М. : КАНОН-пресс, 2003. 464 с.
16. Павлюк Л. С. *Текст і комунікація : основи дискурсного аналізу*. Посібник. Львів: ПАІС, 2009. 76 с.
17. Скринник М. А. *Буттєві смисли національної ідентичності в українському романтизмі* : автореф. дис. ... д-ра філос. наук : 09.00.05 / Львівський нац. ун-т ім. І. Франка. Львів, 2008. 36 с.
18. Темченко А. *Діалог як інформаційна модель (на матеріалах традиційної культури)*. *Народна творчість та етнографія*. 2005. № 1. С. 48–59.
19. Усов Д. В. *Міфологізація свідомості в сучасному суспільстві* : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.03 / Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. Київ, 2002. 19 с.
20. Чадюк О. М. *Метафора у сфері сучасної української політичної комунікації* : автореф. дис. ... канд. філол. наук : 10.02.01 / Ін-т української мови НАН України. Київ, 2005. 20 с.

REFERENCES

- Amelchenko, N. A. (2003). Myth and nation – the interweaving of philosophical and political discourses. *Filosofska dumka (Philosophical thought)*, 6, 50-75. [In Ukrainian].
- Bilyovska, N. (2018). Categories of «author-addressee» as symbolic characteristics of achieving the effectiveness of modern media texts. *Visnik Lvivskogo universitetu. Seriya Zhurnalistika (Bulletin of the University of Lviv. Journalism Series)*, 43, 212-217. [In Ukrainian].
- Burlachuk, V. F. (2001). Social experiences and political myth. *PolItichna dumka (Political thought)*, 1-2, 110-121. [In Ukrainian].
- Buryak, V. D. (2003). *Journalistic creativity as a system of imaginative communication: textbook. pos.* Dnepropetrovsk : RVV DNU. [In Ukrainian].
- Gritsenko, O. M. & Shklyar, V. I. (2002). *Fundamentals of the theory of international journalism*. Kyiv : VOC Kiev University. [In Ukrainian].
- Dzyaloshinsky, I. M. (2005). Manipulative Technologies in Mass Media. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya Zhurnalistika (Bulletin of the Moscow University. Journalism series)*, 1, 29-54. [in Russian].
- Dobrosklonskaya, T. G. (2006). Mediadiscourse as an object of linguistics and intercultural communication. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya Zhurnalistika (Bulletin of the Moscow University. Journalism series)*, 2, 20-33. [In Russian].
- Deutsche, K. (2000). Peoples, Nations and Communication. *Nationalism : an anthology*. Kyiv : Smoloskip, 546-566. [In Ukrainian].
- Elensky, V. E. (2006). Religion and the process of national formation. *Religion and nation in the social life of Ukraine and the world*. Kyiv : Scientific Thought. 187-206. [In Ukrainian].
- Erofeeva, I. V. (2020). Psychology of media text : a textbook and a workshop for high schools. Moscow : Yuryt Publishing House. [in Russian].
- Zubritskaya, L. Y. (2005). *Myth as a Phenomenon of Contemporary Politics* (Author's Resume for a Degree Candidate of Political Sciences : 23.00.01). Kyiv National University. T. Shevchenko : Kyiv. [In Ukrainian].
- Carmine, A. S. (2001). *Cultural Studies*. St. Petersburg : Lan. [In Russian]

Koshelyuk, M. E. (2004). *Technologies of political elections*. St. Petersburg : Peter. [In Russian].

Luman, N. (2005). *The reality of mass media*. Moscow : Praxis. [In Russian].

McLuhan, G. M. (2003). *Understanding the media : human external extensions*. Moscow : CANON Press. [In Russian].

Pavlyuk, L. S. (2009). *Text and communication : basics of discourse analysis. Manual*. Lviv : PAIS. [In Ukrainian].

Skrynyk, M. A. (2008). *Essential Meanings of National Identity in Ukrainian Romanticism*. (Author's Resume for a Degree Doctor of Philosophy Sciences : 09.00.05). Lviv National University I. Franko : Lviv. [In Ukrainian].

Temchenko, A. (2005). Dialogue as an information model (based on traditional culture materials). *Narodna tvorchist ta etnografiya (Folk creativity and ethnography)*, 1, 48-59. [In Ukrainian].

Usov, D. V. (2002). *The mythologization of consciousness in modern society*. (Author's Resume for a Degree Candidate of Philosophical Sciences : 09.00.03). Institute of Philosophy GS Skovoroda of NAS of Ukraine : Kyiv. [In Ukrainian].

Chadyuk, O. M. (2005). *Metaphor in Contemporary Ukrainian Political Communication*. (Author's Resume for a Degree Candidate of Philological Sciences : 10.02.01). Institute of Ukrainian Language of NAS of Ukraine : Kyiv. [In Ukrainian].

Nataliia Deviatko

Candidate of Philosophical Sciences (Ph.D.), Associate Professor of the Department of Philosophy, The Dnipro Academy of Continuing Education; Dnipro, Ukraine; e-mail: Natalia_ptah@ukr.net; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0162-1194>

Mythological structures of media texts: content summary and specificity of impact

Abstract

In the modern world, the mass media perform the main function of channeling the feelings, impressions, and expectations of the mass consciousness and have a great influence on the formation of social groups and society. At their structural level of communication, media of all types use mythological principles of information transmission, as well as encoding and decoding of meanings that have an emotionally important load. It is important to understand the principles of how the expressed and hidden meanings in the media texts get embedded in the worldview, guide human actions, and adjust human perception of both political and cultural phenomena. The article examines the content and impact focus that media texts acquire when their structures are actualized according to mythological principles. The problem was analyzed by comparing the common and differing characteristics of mass communication and communication that acquires mythological features in the context of mass media discourse. The purpose of the article is to investigate the basic mythological structures of media texts from the perspective of their semantic content and specificity of influence on a mass audience. The article presents the analysis of common and different features in mass and mythological communication within mass media discourse and describes the basic characteristics of the display text as a communicative phenomenon of influence. The research also covers the interaction of the main structural features of national, culture, politics, and media aspects. The cultural environment actively influences the content of the information itself through the use of specific worldview codes in the process of encoding and decoding the messages. At the same time, the information itself and the form of its embodiment transform the part of the information field that is directly affected. The interplay of communicative and mythological outlook structures has deep archetypal roots, manifested primarily in how the information is infused with meaning as well as through the culture and creativity demonstrated by an individual.

Keywords: myth, worldview, communication, mass media, national.

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

УДК 1 (091): 294.3

DOI 10.35423/2078-8142.2020.1.04

А. Ю. Стрелкова,
доктор філософських наук,
старший науковий співробітник Інституту філософії
імені Г. С. Сковороди НАН України
м. Київ, Україна
e-mail: anastasia3141@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2859-8425>

НІЦШЕ І БУДДИЗМ: ПРОБЛЕМА «СПІВЧУТТЯ»

У статті здійснено порівняльний аналіз філософських засад поняття «співчуття» у Ніцше (Mitleid, букв. «спів-страждання», або ж Mitgefühl, букв. «спів-чуття») та у філософії буддизму (санскр. каруна). У християнстві та буддизмі співчуття є однією з найважливіших духовних чеснот. Ніцше, навпаки, відомий своїм край негативною ставленням до співчуття як до форми страждання (так би мовити «страждання в квадраті»). Показано, що спільною вихідною точкою і метою для Ніцше і для буддизму є існування у світі страждання (нім. Leid, санскр. духкха) і необхідність його подолання. При цьому боротьба проти страждання виводить обидва філософські проєкти «за межі добра і зла» (звичайної конвенційної моралі), у площину абсолютної, «онтологічної» моралі або етики «порожнечі». Унаслідок цього буддійський ідеал співчуття, спрямований на цілковите знищення страждання як атрибуту сансаричного буття, значно ближчий Ніцше, ніж християнське бачення співчуття його західними сучасниками, яке він сприймав як форму фатального світоглядного нігілізму.

Ключові слова: Ніцше, буддизм, співчуття, етика, добро і зло, порожнеча, шуньята.

... *Gott todt ist!*

... *Бог помер.*

*Ніцше «Так казав Заратустра» **

逢佛殺佛

... зустрінеш Будду – вбий Будду!

*Лінь-цзі «Записи Лінь-цзі» ***

У сучасному світі завдяки досягненням науки і техніки навіть звичайній людині доступні ресурси, від застосування яких може залежати доля і життя багатьох людей. Відповідальність кожного окремого індивіда зростає, а отже, загострюються і морально-етичні проблеми. Особливо з огляду на те, що водночас у сучасному суспільстві слабшає вплив релігійного світогляду, який традиційно був основою моралі. Це змушує сучасну людину шукати нові підходи до побудови системи етики і моралі. У цьому відношенні цікавим є підхід до етичної проблематики у Ніцше і в буддизмі, оскільки це дві філософські системи, в яких відсутнім є не лише поняття «Бога», а й поняття «я».

В Україні порівняльна буддологія (порівняльний аналіз буддиської думки та західної філософії або ж інших філософських традицій, як от, приміром, даосизм у Китаї тощо), або ж порівняльне ніцшезнавство (порівняльне дослідження близькості/відмінності ідей Ніцше та буддизму або, знов таки, інших філософських систем – даосизму, індуїзму тощо), робить лише перші свої кроки (короткий огляд літератури ми вже подавали у попередній статті, див.: [6]). На Заході ж ця тема привертає цілеспрямовану увагу дослідників, починаючи з останніх десятиліть ХХ ст.

Поняття співчуття у буддисько-ніцшеанській компаративістиці актуалізує у своїй праці А. Панаіоті [11]. Монографія А. Панаіоті цікава тим, що він не просто порівнює низку понять філософії Ніцше з поняттями буддиської філософської традиції, а й сам виступає як мислитель, порушуючи надто важливе для сучасного соціуму питання: якою має бути етика майбутнього (етика без Бога, без сталих метафізичних сутностей, етика становлення на противагу традиційній етиці буття)?

Справді, сьогодні, коли наука відкрила завісу потаємних механізмів дії законів природи, релігія відступила у тінь від освітленого ліхтарем науки кола. Але внаслідок цього проблема людського буття лише дедалі більше загострилася. Зросло наше знання про світ, наша сила, але водночас і наша відповідальність, і необхідність діяти. Традиційні форми релігійності не завжди можуть задовольнити ці потреби, адже ми дивимося на світ вже зовсім іншими очима, ніж наші попередники. Саме у цьому контексті виявляється, що Ніцше і буддизм багато в чому сьогодні є ближчими до нас, ніж наші власні традиційні цінності. Яке ж місце посідає у цих двох системах мислення співчуття?

Співчуття завжди було і залишається однією з найбільших духовних цінностей християнської цивілізації. Однак, як ми знаємо, саме Ніцше уславився тим, що насмілювався виступити проти ідеалу співчуття. У «Словнику Ніцше» читаємо (стаття «Pity, compassion, sympathy»): «Н[іцше] стверджує, що співчуття є, фактично, аморальним за своїм власним визначенням. Тобто відчуття співчуття чи то дія, пов'язана з ним, не є не-егоїстичною, і часто густо ґрунтується на нікчемному відчутті сили або зверхності, що виникає по відношенню до слабкого або нужденного, жорстокий потребі підкреслити безпомічність іншого, зведенні самотнього страждання до типового, або ж на потребі розділити своє власне страждання» [9, с. 258].

У німецькій мові для «співчуття» є два слова: *Mitleid* (букв. «спів-страждання») та *Mitgefühl* (букв. «спів-чуття»). Утім, для Ніцше ключовим є саме «спів-страждання» (*Mitleid*), адже воно утворює принципово важливу для його філософської психології пару понять «*Leid – Mitleid*», смисл якої найбільш точно відображено в її російськомовному перекладі «страдание – сострадание» (український переклад «страждання – співчуття» такої пари не утворює, натомість українське «співчуття» є буквальним аналогом німецького *Mitgefühl*). Ця «етимологія співчуття» є для Ніцше знаковою, адже вона відверто вказує на згубну природу співчуття як «спів-страждання». Іншими словами, співчуттю внутрішньо притаманне страждання, а отже, і власне співчуття насправді виявляється лише прихованою його формою, ще одним різновидом стра-

ждання, додатковим до того, що ним і так до краю сповнений наш світ, і в силу цього, згідно з Ніцше, недолугим і безглуздим.

У посмертному зібранні фрагментів Ніцше, виданому під назвою «Воля до влади» (*Der Wille zur Macht*), читаємо (№ 368):

«Співчуття є марною розтратою почуттів, паразитом, шкідливим для морального здоров'я, «неможливо, щоби обов'язком було примноження зла у світі». Чинячи добро з чистого співчуття, людина, по суті, робить добро собі самому, а не іншому. Співчуття постає не на максимах, а на афектах; воно є патологічним; чуже страждання інфікує нас, співчуття – це інфекція» [1, с. 255].

Або ж у «Ранковій зорі» (*Morgenröthe*, № 134) [12]:

«Співчуття, оскільки воно справді викликає страждання... являє собою слабкість, як і бідь-яка поступка згубному афекту. Воно множить страждання у світі: хай навіть безпосередньо внаслідок співчуття страждання там й сям зменшується, та навіть зникає, - ці випадкові і у цілому незначні наслідки неможна використовувати, аби виправдовувати його природу, котра, як сказано, є згубною. Якщо, уявімо, воно візьме гору хоча б на день, людство тієї самої миті загине від нього» [4, Т. 3, с. 116].

З поняттям співчуття у Ніцше тісно пов'язаний образ Заратустри. Спускаючись з гір, Заратустра знає головне, те, чого ще не знає старий відлюдник, що перестрів його на схилі гори: він знає, «що Бог помер» (*dass Gott todt ist!* [10, Т. 13, 8]). Але чому помер Бог? На це запитання Ніцше дає дуже чітку відповідь, і подибуємо її ми у другому розділі «Так казав Заратустра» у притчі «Про співчутливих» (*Von den Mitleidigen*): «Колись диявол сказав мені таке: “Навіть у Бога є своє пекло: це його любов до людей”. А недавно я чув, як він казав таке: “Бог мертвий”; через своє співчуття до людей помер Бог (*Gott ist todt; an seinem Mitleiden mit den Menschen ist Gott gestorben*)» [5, с. 85] [13].

Отже, «смерть Бога» у Ніцше безпосередньо пов'язана з поняттям співчуття (*Mitleid*). Хвороба «страждання» (*Leid*) є смертельною навіть для богів. Тим більшу вбивчу силу має вона щодо пересічних людей. Однак Ніцше проклинав співчуття не тому, що відкидав любов та людську взаємодопомогу, а лише тому, що надто ясно бачив і гостро відчував велику, скривавлену рану буття – страждання.

І справді, для порівняльного аналізу ідей Ніцше та буддизму існує вагома підстава – спільна для них обох точка відліку, яка задає всю систему координат їхньої філософії: і для Ніцше, і для буддизму саме *страждання* є найбільшим злом.

У буддизмі цю ідею від самого початку сформульовано у так званих Чотирьох шляхетних істинах (санскр. *catvāri ārya-satyāni*). Це: істина страждання (санскр. *duḥkha-satya*), істина причини [страждання] (санскр. *samudaya-satya*), істина припинення [страждання] (санскр. *nirodha-satya*) та істина шляху [до припинення страждання] (санскр. *mārga-satya*). Вони відкрилися Будді Шак'ямуні у ніч, коли після тривалого і виснажливого шляху духовних пошуків він нарешті досяг просвітлення, і які відтоді стали наріжним каменем усього буддійського вчення.

Інтерес Ніцше до буддизму не був випадковим, і, відповідно, не були випадковими і численні філософські паралелі, які ми подибуємо у його творах чи то в експліцитному вигляді (як от, прямі згадки про буддизм і Будду), чи то в опосередкованій формі світоглядного паралелізму. Ніцше сам був компаративістом, тим більше, що за його часів панувала мода на звернення до екзотичних східних культур. Він цілком свідомо звертався до доступного йому матеріалу зі східної філософії у пошуках виходу з внутрішньої кризи християнської культури. Із цією метою він, зокрема, ознайомлювався з літературою про буддизм – як популярною, так і науковою.

Отже, Ніцше був чудово обізнаний з чотирма істинами Будди про страждання та шлях до його знищення. Тож не дивовижу, що в «Антихристі» (*Der Antichrist*), зіставляючи ставлення до страждання в буддизмі та християнстві, він твердить: «... він [буддизм. – А. С.] не говорить: «боротьба проти гріха», але, з повним визнанням дійсності, він говорить: «боротьба проти страждання». Самообман моральних понять він залишає вже позаду себе, – і в цьому його глибока відмінність від християнства – він стоїть, висловлюючись моєю мовою, по той бік добра і зла (*jenseits von Gut und Böse*) [14] [10, Т. 17, 189]] [3, с. 645].

Поняття страждання в буддизмі і західній (християнській) традиції має істотні відмінності, на яких тут ми не будемо зупинятися докладно, однак, менше з тим, саме «боротьба проти страж-

дання» стає спільною метою Ніцше і Будди, адже страждання є загальнолюдською категорією.

Цікаво, що Ніцше, вбачаючи у Будді свого союзника, напрочуд точно позиціонує «поле битви» зі стражданням у буддизмі за межами двох базових категорій моралі – добра і зла. Ніцше бачить, що побороти страждання можливо лише за межами добра і зла, за межами світу моральних конвенцій, що в них людство щосили борсається, але застрягає дедалі безпорадніше. Це й самий вихід пропонує і буддизм, адже, згідно з буддійським вченням про недUALність, мислення у подвійних опозиціях (добро-зло, сансара-нірвана тощо) насправді не виводить нас за межі кола сансари, головною ознакою якої саме і є наявність *страждання*.

Як ми бачили з наведених вище уривків, однією з причин, через які Ніцше засуджує співчуття, є його неявна егоїстична природа: адже часто-густо, хоча ми і намагаємося переконати себе у зворотному, воно є показним, нещирим, а отже, і несправжнім. Виявляючи співчуття або ж вчиняючи добрі вчинки, ми насправді розраховуємо винагороду для самих себе: схвалення суспільства або ж кармічні заслуги.

Якщо поглянути на проблему під кутом зору філософського аналізу, то виявляється, що уявлення Ніцше про добро і добрі вчинки напрочуд близькі до буддійського. Так, у буддизмі є важливе для буддійської етики та теорії карми поняття «заслуг» (санскр. *пуна*, кит. *де* 德, яп. *току*) [15]. Щобільше «заслуг» вдається людині накопичити впродовж свого життя, то більше в неї шансів у наступному народитися на більш високому рівні вдосконалення – на кращому з шести можливих шляхів перенародження (тобто у світі богів або людей, а не демонів-*асура*, тварин, голодних бісів-*прета* або шести пекельних світах).

Утім, насправді йдеться не про заслуги перед кимось, а про реальні здобутки перед обличчям самого буття, не обмежені нашими конвенційними уявленнями про добро і зло. Їх неможливо підмінити чимось іншим – обітницями, дарами, навіть гарними вчинками, якщо вони не досягають цієї глибинної, онтологічної мети. Цю смислову ситуацію змальовано в одному з дзенських коанів, головною дійовою особою якого є легендарний засновник

школи чань (дзен) і перший її патріарх Бодгідгарма. Між ним та лянським імператором У-ді (464–549, роки правління 502–549 рр.) при першій зустрічі відбулася така розмова:

«帝問云。朕一生造寺度僧。布施設齋。有何功德。
達磨言。實無功德。

(– Я все життя будував монастирі, [дбав про] навернення у ченці, робив пожертви та влаштовував пісні трапези. Яких чеснот я набув? – запитав імператор.

– Насправді, жодних чеснот, – мовив Бодгідгарма)» [2, с. 351].

Справжнім буде співчуття або дарування (*дана-параміта* є однією з «шести досконалостей-*параміта*» у буддизмі магаїни), яке відбувається без посередництва нашого «я», за «відсутності я» (*анатман*), адже, коли немає «я», ми не можемо отримати нічого «для себе». У літературі *праджня-параміти*, яка виголошує філософію порожнечі, цей екзистенційний стан зветься «не-отриманням», «не-набуттям» 不可得 (кит. *бу ке де*, яп. *фукатоку*): у ньому не відбувається ніякого привласнення, а отже, не виникає і прив'язаності, через яку нас і засмоктує бездонне болото сансари. Насправді, лянський імператор У-ді, хоча і зробив чимало добрих справ за своє життя, але так і не отримав жодної реальної *заслуги* лише тому, що робив це, прагнучи накопичити побільше кармічних благ. Цим він лише засвідчив, що не позбувся важкого тягара прив'язаності і ще не готовий перейти на вищий рівень самовдосконалення.

Неприв'язаність (зокрема й до бідь-яких заслуг) є головною чеснотою буддиста. Найбільш палко висловлювалися про це наставники школи чань-дзен, для яких не було нічого «святого» (тобто жодної речі, яка була б варта бути об'єктом прив'язаності). Найвідомішим втіленням цієї ідеї є славетний і шокуючий заклик чаньського наставника Лінь-цзі «зустрінеш Будду – вбий Будду» («Записи Лінь-цзі»):

«但莫受人惑。向裏向外逢著便殺。逢佛殺佛。逢祖殺祖。
逢羅漢殺羅漢。逢父母殺父母。逢親眷殺親眷。始得解脫。不與
物拘。透脫自在。(Просто не приймайте людські ілюзії: чи то всереди-

ні, чи то назовні, хоч з чим би ви зіткнулися, вбивайте це. Зустрінете Будду – вбийте Будду, зустрінете патріарха – вбийте патріарха, зустрінете аргата – вбийте аргата, зустрінете батьків – вбийте батьків, зустрінете родичів – вбийте родичів. Лише тоді вперше ви досягнете звільнення. Не давайте речам зв'язати себе – і ви розірвете межі і станете вільними.))» [8, с. 500]

Однак, у тому, що стосується власне поняття співчуття, на перший погляд, може видатися, що ставлення до нього з боку буддизму та Ніцше є діаметрально протилежним. Адже ми знаємо, що для буддизму співчуття-*каруна* (санскр. *karuṇā*, кит. *ní* 悲, яп. *xi*) є однією з найвищих чеснот, а також атрибутом ідеальної особи (бодгісаттви) у буддизмі Великої колісниць (магаяни), який відрізняється від Малої колісниць (гінаяни) тим, що обіцяє спасіння усім без винятку живим істотам і цілковито спрямований на досягнення цієї шляхетної сотеріологічної мети.

Однак насправді такої суперечності немає, оскільки буддійська філософія співчуття (*каруна*) має цілковито інший філософський контекст, ніж у християнській традиції. Буддійське співчуття ґрунтується не на уявленні про добро і зло чи моральному імперативі (хоча, так би мовити, на звичайному, «мирському» рівні у буддизмі вони, звісно, є присутніми), а на зовсім інших засадах, а саме – на філософії порожнечі.

«Форма – це і є порожнеча, а порожнеча – це і є форма» (色即是空。空即是色, санскр. *rūpaṃ śūnyatā, śūnyataiva rūpaṃ*) – ці слова з «Сутри серця» є центральною філософською формулою всіх сутр циклу *праджняпараміти*, які є засадничими для буддизму магаяни. «Форма» (санскр. *rūpa*) – це все виявлене, хоча наразі йдеться лише про одну з п'яти скандг, а отже, тільки про чуттєву форму (те, що ми сприймаємо органами чуттів – очима, на слух, носом, на дотик, на смак, тобто всі чуттєві речі). «Порожнеча» (санскр. *śūnyatā*) – це принципово невиявлений принцип буття тих-таки речей, завдяки якому вони здатні втрачати самототожність і при цьому не гинути, іншими словами, змінюватися – хоча водночас це означає і їхню несамодостатність та зумовленість [16].

Буддисти (магаяна) ототожнюють «порожнечу» з мудрістю-*праджнею* (точніше, *праджня-парамітою*), а «форму» – зі спів-

чуттям-каруною. Зокрема, у традиційному коментарі [17] до «Трактату про золотого лева хуаянь» 華嚴經金師子章 (Хуаянь цзін цзінь шицзи чжан) третього патріарха школи хауаянь Фа-цзана 法藏 (643–712) читаємо:

«色者悲也。空者智也。觀色即空成大智。而不住生死。觀空即色成大悲。而不滯涅槃。(Форма – це співчуття-каруна, порожнеча – це мудрість-праджня. Бачити, що форма це і є порожнеча, – це велика мудрість: [така людина] вже не перебуває в сансарі. Бачити, що порожнеча – це і є форма – це велике співчуття: [така людина] вже не тримається за нирвану)» [7, с. 668].

Таким чином, можна сказати, що «співчуття – це і є мудрість порожнечі, а мудрість порожнечі – це і є співчуття». Мудрість же порожнечі (*праджня-параміта*) покликана не примножити страждання, а саме навпаки – відсікти усі його прояви «неначе спалахом громовиці». Отже, «співчуття» у буддизмі не має нічого спільного з примноженням страждання. Тож навіть у цьому філософія Ніцше, котрий відкидав співчуття як «клонування», примноження страждання насправді не суперечить філософським засадам вчення Будди.

А. Панаіоті у п'ятому розділі своєї праці, розглядаючи психологічну та культурологічну «критику співчуття» у Ніцше, називає чотири вади співчуття як «відчуття, що народжується зі слабкості» («an affect born of weakness») [11, с. 175], а саме: втрата самоконтролю, примноження страждання (бо співчуття саме по собі теж є стражданням), прихований егоцентризм, поверховість через незнання причин страждання інших людей. У площині ж культури оспівування страждання призводить до формування депресивного суспільства декадентів, що є нищівним для життя. Водночас він також відзначає, що у Ніцше є два поняття співчуття: руйнівне «співчуття слабких» та здорове «співчуття сильних», співчуття тих, хто подолав *нігілізм*, співчуття, звернене до активного первня людського буття.

Справді, лише сильний здатний допомогти слабкому, тому лише співчуття сильного є насправді дієвим. У цьому сенсі магаянський бодгісаттва, як істота, яка після досягнення просвітлення зі співчуття до живих створінь не йде у нирвану, а свідомо залиша-

ється в сансарі заради порятунку інших (допоки всіх живих істот не буде врятовано незалежно від того, скільки часу на це може знадобитися), також є «сильною постаттю», наділеною надзнанням (усезнанням) та надприродними здібностями, завдяки яким він і спроможний допомагати іншим на шляху до нірвани. У цьому відчайдушному, та й навіть геть безнадійному з людської точки зору починанні, Заратустра, котрий прямує з гірських вершин вниз до людей, нагадує бодгісаттву магаяни, а мудрець-відлюдник, який намагається переконати Заратустру в марності та безглуздості його справи, нагадує ранньобуддійський ідеал святого-*аргата*, котрий прагне лише особистого спасіння.

Буддійський святий – це насамперед переможець (над своїми пристрастями, над самим собою або ж над власним «я»), у буддизмі магаяни, де найвищим ідеалом є вже не *аграт*, а *бодгісаттва* («просвітлене створіння»), останнього часто супроводжує епітет [*бодгісаттва*]-*магасаттва*, тобто «велика істота», герой. Неодмінний його атрибут – мудрість порожнечі *праджня-параміта* розтинає темряву незнання наче блискавиця. Усе це образи боротьби і перемоги, сили і рішучості, і аж ніяк не слабкості та песимізму.

Тож у буддизмі співчуття-*каруна* аж ніяк не є хворобливим «спів-стражданням», а є іншим боком переможної мудрості порожнечі (*шуньята*), яка буквально «переводить на той беріг» (*парам-іта*) буття у нірвану, нещадно відсікаючи будь-які прояви страждання, неначе блискавиця. Таке уявлення про співчуття у філософській площині доволі значно відрізняється від християнського співчуття, принаймні як його вбачав та критикував Ніцше. Натомість за духом та спрямуванням філософського вчення співчуття Будди набагато ближче Ніцше та його Заратустрі, ніж співчуття в розумінні його західних сучасників, мислителів християнської культури (і, зокрема, Шопенгауера, погляд якого на співчуття як на основу моралі Ніцше також вважав для себе цілковито неприйнятним).

Тож боротьба проти *страждання* як головного зла виводить обидва філософські проєкти (Ніцше та буддизму) далеко за межі звичайної конвенційної моралі – «по той бік добра і зла», у площину так би мовити абсолютної, «онтологічної» моралі або етики

«порожнечі», де замість звичайних мирських законів вступають у силу закони буття.

ЛІТЕРАТУРА ТА ПРИМІТКИ

* Цей славетний крилатий вислів, що його, мабуть, найчастіше згадують у зв'язку з ім'ям Ніцше, з'являється в його творах неодноразово (з певними синтаксичними варіаціями: «Gott ist todt» [10, Т. 13, 114]). Наразі ми цитуємо його за працею «Антихрист» [10, Т. 13, 8], український переклад наводимо за виданням: [5, с. 10].

** Цей шокуючий, на перший погляд, вислів належить одному з найвідоміших наставників чань Лінь-цзі І-сюаневі 臨濟義玄 (яп. Ріндзай Гіген, ?–866). Цитуємо їх у нашому перекладі за оригіналом [8, с. 500].

1. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей (черновики и наброски из наследия Фридриха Ницше 1883–1888 годов в редакции Элизабет Фёрстер-Ницше и Петера Гаста). Пер. с нем. М. : Культурная революция, 2016. 824 с.

2. Люцзу даши фа бао тань цзін 六祖大師法寶壇經. ТСД. Т. 48. № 2008. С. 345–365.

3. Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству. *Ницше Ф.* Сочинения в 2 т. Т. 2. М. : Мысль, 1996. С. 631–692.

4. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 тт. М. : Культурная революция, 2005–2014. Т. 1/1 : Рождение трагедии. Из наследия 1869–1873 гг. / Пер. с нем. В. Бакусева, Л. Завалишиной и др.; общ. ред. И. А. Эбаноидзе. 2012. 416 с.

5. Ніцше Ф. Так казав Заратустра. Жадання влади. Київ : Основи, Дніпро, 1993. 415 с.

6. Стрелкова А. Ю. Буддизм у творчості Ніцше. *Мультиверсум. Філософський альманах*. Вип. 1–2 (167–168). К., 2019. С. 82–95.

7. Фа-цзан 法藏. Дафангуан фо хуаянь цзін цзін шицзи чжан 大方廣佛華嚴經金師子章. ТСД. Т. 45. № 1881. С. 667–670.

8. Хуй-жань 慧然. Чженьчжоу лінь-цзі хуй-чжао чаньши юйлу 鎮州臨濟慧照禪師語錄. ТСД. Т. 47. № 1985. С. 495–506.

9. Burnham D. The Nietzsche Dictionary. London, New Delhi, New York, Sydney : Bloomsbury, 2015. 360 p.

10. Nietzsche F. Gesammelte Werke. 23 Bde. München : Musarion Verlag, 1920–1929.

11. Panaïoti A. Nietzsche and Buddhist Philosophy. New York : Cambridge University Press, 2014. xiv, 244 p.

12. Автор «Словника Ніцше» у статті «Pity, compassion, sympathy» зазначає, що саме у пунктах № 132–137 «Ранкової зорі» Ніцше розглядає поняття співчуття найдокладніше [9, с. 258].

13. Німецькою: «Und jüngst hörte ich ihn diess Wort sagen: «Gott ist todt; an seinem Mitleiden mit den Menschen ist Gott gestorben»» [10, T. 13, 114].

14. «По той бік добра і зла» – саме таку назву має один із творів Ніцше: «Jenseits von Gut und Böse» (1886). У контексті спільності ідей, яку виявляв Ніцше між своєю філософією і буддизмом, не виключено, що певний вплив на вибір назви мав також і буддизм.

15. Відзначимо, що для китайського варіанту терміна давні перекладачі обрали ієрогліф *de* 德, той самий, що входить до назви славного даоського трактату «Дао де цзін» 道德經 (VI–V ст. або ж IV ст. до н. е.). Тобто у китайській філософсько-релігійній традиції цей ієрогліф стоїть поруч з ієрогліфом Дао, який у даосизмі позначає найвищу істину, *de* (德) ж є його своєрідною еманациєю.

16. У більш вузькому розумінні шуңья-вада – це «вчення про порожнечу»: 1) «порожнечу», нереальність назв та будь-яких дискурсивних структур та 2) «порожнечу», нереальність речей через їхню взаємну зумовленість (пратігья-самутпада).

17. Коментар вбудовано у текст трактату.

REFERENCES

The Will to Power: An Attempted Transvaluation of All Values (drafts and notes from Nietzsche's legacy of 1883–1888 edited by Elisabeth Förster-Nietzsche and Peter Gast). (2016). (Transl. From German). Moscow : Kul'turnaya revolyutsiya. 824 p. [In Russian].

Liuzu dashi fa bao tan jing 六祖大師法寶壇經 . (2008). SAT, 48, 345-365. [In Chinese].

Nietzsche, F. (1996). The Antichrist. Curse on Christianity. In Nietzsche F. *Works in 2 vol.* Vol. 2. Moscow : Mysl. 631-692 p. [In Russian].

Nietzsche, F. (2012). *Complete Works*: In 13 volumes (Institute of Philosophy). Moscow : Kul'turnaya revolyutsiya, 2005–2014. Vol. 1/1: The Birth of Tragedy. From works of 1869–1873. Bakusev, V. & Zavalishyna, L. (Transl.), 416 p. [In Russian].

Nietzsche, F. (1993). *Thus Spoke Zarathustra. The Will to Power*. Kyiv : Os-novy, Dnipro. 415 p.

Strelkova, A. Yu. (2019). Buddhism in Nietzsche's Works. *Multiversum. Philo-sophical almanac*, 1-2(167-168), 82-95. [In Ukrainian].

Fa-zang 法藏. *Dafangguang fo huayan jing jin shizi zhang* 大方廣佛華嚴經金師子章. (1881). SAT, 45, 667-670. [In Chinese].

Hui-ran 慧然. *Zhenzhou lin-ji hui-zhao chanshi yulu* 鎮州臨濟慧照禪師語錄. (1985). SAT, 47, 495-506. [In Chinese].

Burnham, D. (2015). *The Nietzsche Dictionary*. London, New Delhi, New York, Sydney: Bloomsbury. 360 p.

Nietzsche, F. (1920–1929). *Gesammelte Werke*. 23 Bde. München: Musarion Verlag.

Panaïoti, A. (2014). *Nietzsche and Buddhist Philosophy*. New York: Cam-bridge University Press. 244 p.

Anastasiya Strelkova

Doctor of Philosophical Sciences, Senior Researcher H.Skovoroda Institute of Philosophy of the NAS of Ukraine; Kyiv, Ukraine; e-mail: anasta-sia3141@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2859-8425>

Nietzsche and Buddhism: the problem of compassion

Abstract

In this article is presented a comparative analysis of the philosophical founda-tions of the notion of “compassion” in Nietzsche (Mitleid) and in Buddhist thought (karuna). In Christianity and in Buddhism the compassion is one of the most important spiritual virtues. Nietzsche, on the contrary, is known due to his extremely negative attitude to compassion as to a form of suffering and dan-gerous weakness. The destructive force of compassion in Nietzsche's inter-pre-tation is most prominently represented by his famous phrase “God is dead” (Gott ist todt), being just compassion with the humans the cause of God's death. It is shown that it is Buddhist thought where Nietzsche finds affinities to his own ideas (to the extent that he calls himself “Buddha of Europe”). Since a common starting point and goal for Nietzsche and for Buddhism is the existence

of suffering (not of the sin as in Christianity) in the world and the need of its overcoming. This struggle against suffering leads both project “beyond good and evil” (usual conventional morals), to the plane of absolute, “ontological” morals or ethics of “emptiness”. This “ethics of emptiness” can be characterized by the idea that “the wisdom-prajña is compassion-karuna and the compassion-karuna is wisdom-prajña” (following the classic formula of prajñaparamita: “the form is emptiness and the emptiness is form”). As a result, the Buddhist ideal of compassion aiming at the complete extinction of suffering (not reduplication, doubling of suffering as in Christianity, according to Nietzsche) as an attribute of samsaric being is much closer to Nietzsche than the Christian view of compassion by his Western contemporaries (including his spiritual predecessor Arthur Schopenhauer), which he qualified as a form of fatal worldview pessimism and nihilism.

Keywords: Nietzsche, Buddhism, compassion, ethics, good and evil, emptiness, sunyata.

УДК 231.01

DOI 10.35423/2078-8142.2020.1.05

Д. С. Морозова,
кандидат культурології,
докторант НПУ ім. М. П. Драгоманова
м. Київ, Україна
e-mail: morozovadaria@duh-i-litera.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5646-2851>

БОРОТЬБА ВІЗАНТІЙСЬКИХ ШКІЛ В УКРАЇНСЬКІЙ МІСТИЧНІЙ АНТРОПОЛОГІЇ: ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА І ПАЇСІЙ ВЕЛИЧКОВСЬКИЙ

У статті розглянуто вплив візантійської антропології на думку Григорія Сковороди і преп. Паїсія Величковського. За допомогою порівняльно-історичного методу та методу історії традиції (tradition history) простежено застосування українськими богословами XVIII ст. візантійської патристичної спадщини. Доповнюючи нещодавнє дослідження М.Г.Бартоліні, присвячене розробці Сковородою ідей Александрійської школи патристики, стаття аналізує мотиви, позичені ним у Антіохійської школи. Це, зокрема, своєрідна філософія дозвілля та християнський епікуреїзм, що відлунює вчення Йоана Золотоуста про легкість і природність християнського способу життя. Порівняння містичної антропології двох богословів показало відмінність шляхів їхньої інтроспекції, яка у Сковороди присвячена, передусім, самопізнанню, а в Паїсія – автентичному пошуку Ішого: Бога, наставника, подвижницької громади.

Ключові слова: Александрійська школа, Антіохійська школа, Григорій Сковорода, Паїсій Величковський.

Українські соціокультурні реалії середини XVIII ст., доби знищення Запорізької Січі, скасування Магдебурзького права і самоврядування, придушення низки народних повстань, розчарувала українську інтелектуальну еліту в теорії просвіченого абсолютизму

му, яку так натхненно прищепляли загалу попередні покоління могилянців. Кращі голови переходять від (марного за цих умов) соціального активізму до (ніколи не марного) самопізнання. «Знову, як і на порубіжжі XVI і XVII ст., коли йшлося про саме існування й виживання українського народу, стають актуальними концепції «внутрішньої людини», її особистих зусиль, спрямованих на моральне і духовне піднесення» [6, с. 20]. Провідними постатями цієї зміни парадигм слушно називають таких несхожих могилянців, як Григорій Сковорода і Паїсій Величковський. Ці двоє натхнених мислителів і богословів (всупереч різноманітним міфам щодо них) якнайпотужніше відроджували зв'язок київської традиції з її візантійським корінням. Але, як буде показано в цій статті, Сковорода і Величковський апелювали до різних, навіть протилежних, течій візантійської антропології – Александрійської та Антіохійської шкіл.

Дослідники Григорія Савича Сковороди і Паїсія Величковського інколи зауважують загадковий паралелізм їхніх доль [7]. Обидва мислителі походили з козацтва, народилися на Полтавщині в 1722 р., а померли в листопаді 1794 р., обидва в 1730-ті роки навчалися в Могилянських школах, але відмовились від пропонованої їм кар'єри, обидва провели переважну частину життя в мандрах Україною і закордоном, хоча обидва наголошували на перевазі інтроспекції над пізнанням світу... За цими та іншими фактичними «римами» стоять суттєві духовні й інтелектуальні паралелі між двома провідними богословами українського бароко – та не менш промовисті розбіжності. Однак, всупереч поширеним стереотипам, ці розбіжності не варто вимірювати «світськістю» Сковороди і «церковністю» Паїсія, – вони зумовлені, насамперед, залежністю обох *християнських*, і навіть *православних* мислителів від різних патристичних традицій.

Нескінченні зовнішні мандри (*странствія*) обох подвижників тим чи іншим чином відбивають внутрішню подорож кожного з них. Однак ці внутрішні мандри двох діячів відрізняються не менш, ніж карти їхніх географічних *странствій*. В очах Сковороди, головна подорож філософа – це платонічний рух пізнання самого себе. Марія Грація Бартоліні вбачає в його творчості втілення пізньоантичної тенденції, яку Етьєн Жільсон назвав «християнсь-

ким сократизмом», – безумовний пріоритет *cognitio sui* над пізнанням світу [1, с. 77]. У цьому сенсі навіть наймогутніші біблійні наративи міграції – як-от покликання Авраама і Вихід євреїв з Єгипту – означають «фактично *вихід* з простору тілесної зовнішності (Єгипет) у напрямі до *внутрішнього* простору самопізнання». Тут Сковорода йде слідом за такими яскравими платонічними екзегетами, як Філон і Григорій Ниський. Дослідниця простежує в Григорія Савича послідовне протиставлення *центротяжних* і *центробіжних* дієслів (наприклад, *входить* – *обходить*): перші описують поведінку праведників і мудреців, другі – грішників і безумців. Як не парадоксально, вічний подорожанин Сковорода постійно вживає образ вулиці, околиці та кружного руху як метафори блуду й омани, а образ домівки – як метафору філософського самозаглиблення і самовдосконалення. Саме з цієї причини позитивним героєм у нього постає міфологічний Нарцис (Наркісс), який «амуриється дома», тобто кохає самого себе, займається нескінченним самопізнанням, не відволікаючись ні на що зовні. Натомість Давидова жінка Мелхола заслуговує догану не тому, що засудила чоловіка за його святий танок перед Богом, – а лише тому, що побачила його, виглядаючи з вікна *назовні*, на *вулицю*: «Мир есть Улица Мелхолина, Блудница Вавилонска» [10, I, с. 157; 1, с. 77].

Отже, подорожування Григорія Савича є не так мандрами *по* світу, як мандрами *від* світу, що ловить і не може впіймати, – мандрами до самого себе. Відмова Сковороди від чернецтва і церковної кар'єри є рухом емансипації від контролю з боку інших та втечі від усякої лояльності хоч би яким інституціям. Його Мудрість не обмежується жодною конфесією і жодною релігією. У «Розмові про премудрість» вона зізнається філософові, що в неї багато імен: греки звать її Софією, римляни – Мінервою, християни – Христом; є в неї особливе ім'я і «в хінських сторонах» (у Китаї) [11, с. 192]. Це легке ставлення Сковороди до релігійної істини якнайкраще унаочнює неоплатонічні витоки популярної сьогодні позиції віруючого поза Церквою («у мене Бог в душі»). Не дарма він гаряче підписувався під «антиклерикальними» і водночас «сихастськими» словами язичника Сенеки, що закликав триматися подалі від усяких «храмових сторожів»: «Бог – побіч тебе, з тобою, в тобі! Так-так, Люцилію: десь у глибині нашого єства поселився священ-

ний дух – спостерігач наших добрих і лихих учинків, наш сторож. Як ми ставимося до нього, так він – до нас» (Сенека, моральні листи до Люцилія, XLI, пер. А. Содомори).

Духовна емансипація Сковороди, якому ці слова видавалися «громом з третього неба», якнайкраще виражає властиве добі Просвітництва уявлення про універсальність і всюдисущність істини. Однак це дистанціювання від «церковних огорож» є зовсім не нігілізмом атеїста – а, навпаки, самозосередженням християнського неоплатоніка і по-своєму вірного послідовника александрійського православ'я [Пор.: 4].

Для преп. Паїсія Величковського рух інтроспекції має аж ніяк не менше значення, ніж для Сковороди. Власне, цей рух занурення *ума* (νοῦς) у серце становить суть філокалічного відродження справи життя молдавського Старця. Утім, підхід двох мислителів до цієї практики значно відрізняється. Якщо для Сковороди само-зосередження є суто мисленнєвим рухом, то для Паїсія це фізично-інтелектуальне молитовне дійство, пошук у глибинах себе точки, з якої можливо розпочинати автентичну розмову з Іншим. Пошук Бога наявний і в духовних мандрах Сковороди, але ці пошуки мають помітно інший характер. Шлях думки від чуттєвого до умоглядного, від складного до простого, від численного до Єдиного у Сковороди є невіддільним від шляху *самопізнання*, вивчення законів та здатностей *власного* мислення. Натомість Паїсій якщо й цікавиться закономірностями власної свідомості, то, насамперед, для того, щоб день по дню і ніч по ночі ретельно очищати її для зустрічі з особистісним Богом, Ісусом Христом.

Самозаглиблення та іронічний погляд на дійсність, втеча від світу та алегоричне подвоєння його, увага до ментального життя і його законів – це все вияви зв'язку Сковороди з Александрійською школою. Однак, у переважно александрійському, платонічному контексті думки філософа все ж неявні певні суто антиохійські мотиви. Врешті решт, як Паїсій перекладав та студіював александрійських авторів, так і Сковорода вивчав і цитував антиохійців.

Можливо, найбільша співзвучність між Золотоустом і Сковородою стосується їх поглядів на дихотомію свят і буднів, або *otium* і *negotium*, як Григорій Савич називав це слідом за італійськими гуманістами. Вільний час, для Сковороди, – альфа і омега

справжньої філософії. У нього простежують ціле вчення про перевагу над буднями свят, що їх він розумів як час, звільнений від життєвської метушні для наук і споглядання. *Упразднитеся і разумѣйте* (Пс. 45:11) – ці біблійні слова, в яких ввижається гнівна загроза, Сковорода сприймав зовсім інакше. Дієслово «упразднити», етимологічно пов'язане зі звільненням і святом (рос. – празником), він асоціює із «Глумом» – забавою, розрадою. Дозвілля є ідеальним часом для «розуміння» – пізнання Бога. Відтак, Григорій Савич – чи не перший український «дауншифтер» – закликає перетворювати все своє життя на *otium*, сповнений споглядання.

У своїх міркуваннях про незамінний *otium* Сковорода з повним правом покликається на Золотоуста, не вдоволеного різким розділенням життя християн на будні та свята. Як переконаний свт. Йоан, не варто абсолютизувати календарні свята, на кшталт Пасхи чи П'ятдесятниці (напр.: *De sancta Pentecoste*, 1; PG 50.455). Кожна неділя є Пасхою, і взагалі «Празднику не Время Творец, но Ведренная Совесть», як цитував свт. Йоана Сковорода [14]. Відтак, християнам личить проживати кожний день як свято богоспілкування. Ця ідея щоденного святкування справді об'єднує двох богословів різних епох. Утім, Григорій Савич навіть Золотоуста читає крізь свої улюблені неоплатонічні окуляри, наприклад, переказуючи його таким чином: «Вот мысль Иоанна Златоустаго. Праздник-де – не время творить, но чистый помысл. Сердце есть море неограниченное, а помыслы суть волны. Если помыслы тихи, тогда спокойное сердце» [10, II, с. 215; 1, с. 124]. Як бачимо, український Сократ додає Золотоустовій еортології інтелектуалізму александрійської традиції.

Із «теологізацією отіуму» пов'язана ще одна точка конгеніальності Сковороди з Антіохійською школою, а саме – епікуреїзм. Попри весь подвижницький антураж Сковороди як «самотнього мандрівника-аскета, котрий цурається світу, з усіма його принадами ... «голяка-странника», Григорій Савич дистанціювався від крайнощів умертвіння плоті так само, як і від зайвих розкошів, «намагаючись іти шляхом «золотої мірноти» [11, с. 195]. Філософ, що називав Христа «єврейським Епикуром» [10, I, с. 89] і захищав «сладость сокровенную в Епикурском словѣ» від античних крити-

ків, значною мірою спирався в цьому на інтуїції антиохійських богословів.

Безпосередній вплив епікурейства на Золотоуста і Феодорита Кирського простежують, зокрема, в їх уявленні про Церкву як «гавань» (λιμένας), в якій душа, засмучена внутрішніми бурями, може насолодитися «спокоєм» (γαλήνη) [13, с. 182–183; 1, с. 131]. Ще більш явно відсилає до Антиохії відоме епікурейське переконання Сковороди, що все поправді насущне досягається легко і природно. «Благодарение всеблаженному Богу, что нужно сделал нетрудным, а трудное ненужным!» Цей вислів, записаний найближчим учнем Григорія Савича М. Ковалинським [3], підсумовує один з діалогів мислителя, де Сатана називає шлях християнського життя «претрудным», за що Михаїл скидає його з небес («Горе тебѣ! нарицающему... сладкое горким, легкое же бременем») [15]. Цей архангельський «гедонізм» (від ἡδονή, насолода, цсл. *сладость*) відсилає не лише до творів Епікура, а й до проповідей Йоана Золотоуста. Антиохійський аскет раз у раз нагадував своїм слухачам, якими вимогливими й трудомісткими є афери, в які втягує їх диявол, – і яким легким і приємним є тягар Христових заповідей (напр.: *Ad populum ant.* 19.4). Тож епікурейство Сковороди лише почасти пов'язане з його класичними студіями (започаткованими Симоном Тодорським); значною мірою воно є вкоріненим у зважене і природне християнство Антиохійської школи.

Цікаво, що одна з найпомітніших розбіжностей між Сковородою і Величковським пролягає в освітній царині та в каналах впливу їхньої спадщини. Розбіжності в їхньому ставленні до освіти та просвіти певним чином відтворюють структурну відмінність між Александрійською академією та Антиохійською школою, з яких перша була розвиненою інституціоналізованою школою, а друга – радше неформальним монастирським освітнім осередком.

Сковорода, з одного боку, освітянин до мозку кісток: він уважно навчається, бере участь у видавничих проектах своєї *alma mater*, займається репетиторством, викладає у провідних академіях. Його *negotioum* цілком вписується в університетський формат, актуальний ще від часів Александрійської академії. З іншого боку, через свій аскетичний, усамітнений і філософський спосіб життя, «невловний птах» виглядав диваком як у чернецому, так і в універ-

ситетському середовищі, яке він неодноразово залишав через власні духовні принципи [11, с. 209–210]. Із його байдужістю до світських маркерів успіху, Григорій Савич дещо скидається на свого александрійського колегу преп. Арсенія, блискуча педагогічна кар'єра якого закінчилася «втечею від людей» у пустелю.

Григорій Савич не цурався товариства і вчителювання, «обирав і любив друзів за їхнім серцем», та й учнів закликав знати міру в униканні юрби [3]. Однак він все ж був справжнім поетом самоти. Сковорода відзначав щодо неї: «Це щось велике й властиве лиш найвеличнішим мужам і мудрецам... святі люди й пророки не лише зносили нудьгу повної самотності, а й безумовно втішалися самотою». Словами його учня, він відчував «смак у свободі від марноти й житейських пристрастей, в убогому, але безтурботному стані, в самотині, але без розладу із самим собою» [3]. Це позначилося і на його спадку, який з покоління в покоління звертається не так до спільнот, як до «приватних мислителів», внутрішньо незалежних вільнодумців, випестуваних світською університетською освітою.

Подібно до свого земляка, преп. Паїсій Величковський теж не вписався в освітню парадигму свого часу. Не закінчивши навчання, відкинувши перспективу церковної кар'єри, у 1739 р. він скандально залишив Могилянку (як згодом Сковорода залишить Харківський колегіум) і вирушив у багаторічні мандри Україною, Придунайськими князівствами й Грецією. Однак ця втеча, якщо придивитись до неї уважно, не була втечею від світу, в тому сенсі, як втеча Сковороди. Подорожі Величкового завжди були мандрами в пошуках Іншого. Наскрізним мотивом *Автобіографії* Паїсія є палке прагнення долучитися до духовно близької чернечої громади, знайти справжнього духовного отця, а згодом також пошуки книг давніх духовних наставників. У всіх цих пошуках Інший постає не завадою, а незамінним помічником у пошуках себе і свого Бога.

Преп. Паїсій, який усе життя шукав наставника і так його і не знайшов, врешті решт сам виявився наставником для тисячі монахів Нямецької лаври і безлічі мирян. Його величезна громада з десяти національностей, які молилися щонайменше трьома мовами, була настільки гетерогенною, що по смерті Старця нікому так і

не вдалось утримати її від внутрішніх чвар. Але навіть після того, як члени цієї громади розійшлися по всьому православному світу, вони створили десятки нових громад, що наслідували Нямецьку обитель – зокрема, в її наслідуванні давніх патристичних взірців. Ця воля до творення кіновії («спільножителства»), служіння ближнім та формування церковних просвітніх установ безпосередньо стосується захоплення Паїсія антиохійською антропологією і соціальною думкою.

Відповідно, ідеї, твори, переклади та, ймовірно, навіть літургійні звичаї старця Паїсія поширювалися, передусім, цими каналами учнівства – від монастиря до монастиря [5]. Така модель освіти цілком відтворює витоки Антиохійської школи, що, попри свій тісний зв'язок зі світською риторською школою Антиохії, не мала інституційної форми і втілювалася переважно у катехизації та чернечому наставництві.

Отже, попри паралелізм, який простежують у долях Григорія Сковороди і Паїсія Величковського, їхня думка має істотно різні вектори. Хоча ровесники, земляки і співучні Сковорода і Величковський обидва прагнули перетворити своє життя на шлях *до себе*, значною мірою ці шляхи лучили в різних *себе*. Те спільне, що ми бачимо в їх життях, так чи інакше дотичне і до православного християнства, і до класичної освіти. Але значні відмінності між ними – які даремно пояснювати через дихотомію секулярного і клерикального – значною мірою втілюють контрапункт антропологічних ідеалів Александрійської і Антиохійської шкіл. Яскравий неоплатонік Сковорода лише подекуди виявляє близькість до антиохійської філософії. Це виявляється, зокрема, у його поглядах на працю й дозвілля (*otium* і *negotium*), у посиланнях на християнський епікуреїзм Йоана Золотоуста тощо. Однак загалом думку Сковороди більш доречно розглядати в контексті платонічної теології Александрійської школи (що засвідчують дослідження М. Г. Бартоліні). Натомість, богословські уподобання Паїсія значною мірою визначаються впливом антиохійської школи патристики з її антропоцентризмом, соціоцентризмом і великою схильністю до творення кіновії, з її потужним акцентом на спілкуванні та співпричасті.

ЛІТЕРАТУРА ТА ПРИМІТКИ

1. Бартоліні М. Г. *Пізнай самого себе. Неоплатонічні джерела в творчості Г. С. Сковороди*. К. : Академперіодика, 2017. 160 с.
2. Брискина-Мюллер А. «Прилепись всею душою твоею чтению книжному!» Чтение – забытая категория аскетического богословия прп. Исаака Сирина, Григория Синаита и Паисия Величковского. *Богословский вестник*. 2018. № 31. С. 93–122.
3. Ковалинский М. И. Жизнь Григория Сковороды, написання в 1794 г. в прежнем вкусе. *Киевская старина*. 1886. Т. XVI. С. 103–150.
4. Малахов В. А. Христологічні мотиви у творчості Г. Сковороди. *Право бути собою*. К. : Дух і літера, 2008. С. 167–180.
5. Морозова Д. С. Преп. Паїсій Величковський на перехресті богослужбових традицій XVIII ст. *Афонское наследие*. 2017. № 5–6. С. 286–300.
6. Нічик В. М., Хижняк З. І. Києво-Могилянська академія та українсько-німецькі культурні зв'язки. *Наукові записки КМА. Історичні науки*, 2000. Т. 18. С. 12–24.
7. Окара А. Паїсій Величковський та Григорій Сковорода у контексті духовної культури XVIII ст. *Філософія. Історія культури. Освіта: Доповіді та повідомлення III Міжнародного конгресу українців*. Харків : Око, 1996. С. 70–76.
8. Паисий Величковский, преп. *Автобиография. Житие*. М. : Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. 203 с.
9. Сковорода Г. *Повна академічна збірка творів*. Харків : Майдан, 2011. 1398 с.
10. Сковорода Г. *Повне зібрання творів*: У 2-х т. К. : Наукова думка, 1973.
11. Ушкалов Л. *Ловитва невловного птаха: Життя Григорія Сковороди*. К. : Дух і літера, 2017. 368 с.
12. Чорноморець Ю. П. Християнський платонізм Григорія Сковороди. *Філософська думка*. 2014. № 5. С. 88–97.
13. Schmid M. *Epicuro et l'epicureismo cristiano*. Brescia, 1984. 226 p.
14. Сковорода цитує тут автентичний вислів свт. Йоана з Contra eos qui subintroductas habent virgins, 12.7. У листі до М. Ковалинського від 13 листопада 1762 р. він наводить ці слова в оригіналі й витлумачує їх латинною [1, с. 124].
15. «Борьба и Пря о Том: Претрудно быть злым. Легко быть благим» [9, с. 830–832].

REFERENCES

- Bartolini, M. G. (2017). *Know Yourself. Neoplatonic sources in the work of G. S. Skovoroda*. Kyiv: Akademperiodika. 160 p. [In Ukrainian].
- Briskina-Müller, A. (2018). Reading as a forgotten category of ascetic theology of St. Isaac the Syrian, St. Gregory of Sinai and St. Paisius Velichkovsky. *Bogoslovskij vestnik (Theological Bulletin)*, 31, 93-122. [In Russian].
- Kovalinsky, M. I. (1886). The Life of Gregory Skovoroda, written in an ancient style in 1794. *Kievskaya starina (Kiev old)*, XVI. [In Russian].
- Malakhov, V. A. (2008). Christological motives in G. Skovoroda's work. Kyiv: Spirit and Letter. [In Ukrainian].
- Morozova, D. S. (2017). St. Paisius Velichkovsky at the crossroads of liturgical traditions of the 18th century. *Afonskoje nasledije (Mount Athos heritage)*, 5-6, 286-300. [In Ukrainian].
- Nichyk, V. M. & Khyzhnyak, Z. (2000). Kyiv-Mohyla Academy and Ukrainian-German Cultural Relations. *Naukovi zapysky KMA. Istorychni nauky (Scientific notes of the Kyiv-Mohyla Academy. Historical sciences)*, 18, 12-24. [In Ukrainian].
- Okara, A. (1996). Paisius Velichkovsky and Gregory Skovoroda in the Context of 18th-Century Spirituality. *Filosofiya. Istoriya kultury. Osvita (Reports and communications of the 3rd International Congress of Ukrainianists) (Philosophy. The history of culture. Education: Reports and Announcements of the Third International Congress of Ukrainianists)*. Kharkiv: Oiko, 70-76. [In Ukrainian].
- Paisius Velichkovsky. (2006). *Autobiography. Life*. Moscow. 203 p. [In Russian].
- Skovoroda, G. (2011). *Complete Works*. Kharkiv: Maidan. 1398 p. [In Ukrainian].
- Skovoroda, G. (1973). *Complete Works in 2 Vols*. Kyiv: Naukova dumka. [In Ukrainian].
- Ushkalov, L. (2017). *Hunting the Uncatchable Bird: The Life of Gregory Skovoroda*. Kyiv: Spirit and letter. 368 p. [In Russian].
- Chernomorets, Yu. P. Christian Platonism by Gregory Skovoroda. *Philosophical Thought (Philosophical thought)*, 5, 88-97. [In Ukrainian].

Schmid, M., 1984. *Epicuro et l'epicureismo cristiano*. Brescia, 226 p. [In Russian].

Daria Morozova

Candidate of Culture (Ph.D.), doctoral student of National Pedagogical Dragomanov University; Kyiv, Ukraine; e-mail: morozovadaria@duh-ilitera.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5646-2851>

The Fight of Byzantian Schools in Ukrainian Mystical Anthropology: Gregory Skovoroda and Paisius Velichkovsky

Abstract

The aim of the paper is to compare the influence of Byzantine anthropology on the thought of Gregory Skovoroda and St. Paisius Velichkovsky. The comparative-historical method and the Tradition history method are applied for the analysis of the role of Byzantine patristic heritage in the work of the two 18th-century Ukrainian theologians. In addition to M. G. Bartolini's recent study of Skovoroda's use of the ideas of the Alexandrian School, the paper traces the motives that he borrowed from the School of Antioch – above all, a specific leisure philosophy and Christian Epicureanism that echoes John Chrysostom's doctrine of the ease and naturalness of the Christian way of life. Comparing the mystical anthropology of the two theologians showed the difference in the ways of their introspection. In Skovoroda it is devoted, first and foremost, to self-knowledge, while in Paisius – to the authentic search for the Other: God, teacher, ascetic community. For all the parallelism that they trace in the fates of Gregory Skovoroda and Paisii Velichkovsky, their opinion has substantially different vectors. Although peers, countrymen, and singers Skovoroda and Velichkovsky both sought to turn their lives on the path to themselves, to a large extent these paths were different in themselves. The commonality we see in their lives is one way or another related to Orthodox Christianity and classical education. But the clear differences between them - which are in vain to be explained by the dichotomy of the secular and clerical - largely embody the counterpoint of the anthropological ideals of the Alexandrian and Antiochian schools. The bright Neo-Platonist Frying pan only proves to be close to Antioch philosophy. This is reflected, in particular, in his views on work and leisure (otium and negotium), in references to the Christian epicureanism of John Chrysostom and the like. However, in general, Skovoroda's opinion is more

appropriate to consider in the context of the Platonic theology of the Alexandrian School (as evidenced by M. Bartolini's research). Paisius's theological preferences, on the other hand, are largely determined by the influence of the Antioch school of patristics, with its anthropocentrism, sociocentrism, and its great propensity for cinematic writing, with its strong emphasis on communication and fellowship.

Keywords: *Alexandrian School, School of Antioch, Gregory Skovoroda, Paisius Velichkovsky.*

ЛОГІКА І МЕТОДОЛОГІЯ НАУКИ

УДК 168:52/54

DOI 10.35423/2078-8142.2020.1.06

Т. В. Гардашук,

доктор філософських наук,

Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України

м. Київ, Україна

e-mail: gardashuk@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1831-2021>

ДОСЛІДНИЦЬКЕ ПОЛЕ ЕКОСЕМІОТИКИ

У статті досліджується екосеміотика (термін запропонований Вілфрідом Нотом) – міждисциплінарна галузь, що має на меті: 1) поглибити розуміння особливостей взаємодії між людиною і довкіллям, культурою і природою на основі застосування семіотичного підходу; 2) розширення пізнавальних можливостей людини у природнознавчій і культурознавчій сферах за допомогою семіотичного інструментарію. Відзначається, що екосеміотика безпосередньо пов'язана з біосеміотикою, семіотикою культури (культурною семіотикою), а також з екологічною (інвайронментальною) філософією. Вона спирається на принцип неперервності (спадкоємності) у розвитку природи та розуму (свідомості) (Ч. Пірс), уявлення про внутрішній зв'язок між живими (природними) та семіотичними процесами (Дж. Хофмейер), голістичний (системний) погляд на семіосферу (Ю. Лотман). Екосеміотика розглядає взаємодію культури і природи як двосторонній процес, в якому природа визначає культуру так само, як і культура у різний спосіб окреслює природу. Зауважується, що для екосеміотики як порівняно нового дослідницького напрямку не вироблено єдиного методологічного базису та бачення досліджуваного ним кола проблем, що цілком релевантно ситуації в семіотиці загалом. Автор доходить висновку, що на тлі постійного зростання досліджень, які позиціонують себе як екосеміотичні, цей напрям потребує відповідних методологічних рефлексій і оцінок.

Ключові слова: *семіотика, біосеміотика, екосеміотика, біосфера, семіосфера, культура, природа.*

Екосеміотика належить до тих царин, де збігаються дослідницькі інтереси представників багатьох наукових дисциплін, і яка перебуває в процесі становлення. З одного боку, екосеміотику розглядають як можливість по-новому подивитися на взаємозв'язки, взаємодію між людиною та її навколишнім – природним і культурно зміненим світом, – з метою краще зрозуміти становище людини в умовах загострення екологічних криз і новітніх екологічних викликів, а з іншого – як розширення сфери застосування семіотичного інструментарію, що дасть можливість розкрити методологічний потенціал семіотики та збільшити пізнавальні можливості людини в природнознавчій і культурознавчій сферах.

Запропонована стаття – це перша в Україні спроба огляду екосеміотики, що має на меті окреслити місце екосеміотики в загальному річищі семіотичних досліджень, зокрема культурної семіотики та біосеміотики. У цьому стислому огляді свідомо опускається аналіз одного з ключових для семіотики понять *Umwelt*, запропоноване німецьким біологом Я. фон Юкскюлем (Jakob von Uexküll, 1864–1944), оскільки воно потребує окремого і більш розлогого аналізу, який буде представлений у подальших публікаціях.

Семіотика досліджує знакові системи, а саме – зв'язок між знаком, об'єктом та значенням. Знак репрезентує об'єкт, або референта, у свідомості інтерпретанта, а «інтерпретант» звертається до знаку, який слугує репрезентацією об'єкта. Знаки поділяються на вербальні (слова) і невербальні.

Чарльз Вільям Морріс звертає увагу на подвійний статус семіотики, визначаючи її як науку у шерезі інших наук, і, водночас, як інструмент багатьох наук. Вона є кроком в уніфікації науки, оскільки закладає основи будь-якої іншої окремої науки про знаки (лінгвістика, логіка, математика тощо), а також може відіграти важливу роль в об'єднанні наук, хоча її роль у цьому процесі ще з'ясовується [3, с. 46].

Згідно ж з думкою Даніеля Чендлера (Daniel Chandler), на семіотику варто дивитися не так як на окрему науку, а як на спосіб виробництва смислу з певної критичної точки зору, що не передба-

час строго узгодження теоретичних припущень, моделей чи емпіричних методологій, але *окреслює широкий спектр досліджень і загальних принципів*. Семіотика, зазначає він, досі не інституалізована як спеціальна академічна дисципліна, оскільки чимало фахівців з найрізноманітніших сфер (лінгвістика, філософія, психологія, соціологія, маркетингологія, педагогіка тощо) позиціонують свої дослідження як семіотичні. Водночас, вплив семіотики на ці та інші дисципліни може бути доволі вагомим для приросту багатьох галузевих знань [4, с. 1–2]. Дж. Ділі також пропонує розглядати семіотику не як теорію чи науку, а як певну *доктрину знаків* [1, с. 15].

Однією з нових сфер застосування загальних принципів семіотики є широкий спектр взаємодії між людиною та довкіллям, або ширше, – взаємодії між культурою і природою. Цю сферу досліджень об'єднують під загальною назвою *«екосеміотика»*.

При цьому живі системи розглядаються як смислоутворювальні, тобто такі, що базуються на використанні знаків, або як комунікативні системи, оскільки комунікація є взаємодією, заснованою на знакових відношеннях. Відповідно, екосеміотика розглядає екосистеми як комунікативні системи і є розділом семіотики, що досліджує знакові процеси, які відповідають за екологічні явища (взаємодія між видами, популяційні патерни і структури тощо), а також досліджує роль сприйняття довкілля людиною і людськими спільнотами (екологічного/інвайронментального сприйняття – *environmental perception*) та концептуальної категоризації цього сприйняття в дизайні, конструюванні та трансформації структур довкілля [9, с. 41].

З одного боку, екосеміотику розглядають як *частину семіотики культури* [5], або *культурної семіотики*, з іншого – вона тісно пов'язана з дослідницьким полем *біосеміотики*, яку Марчелло Барб'є (Marcello Barbieri) визначає як синтез біології та семіотики, що має на меті засвідчити, що семіоз, як процес вироблення на функціонування знаків, є фундаментальним компонентом життя, який проявляє себе в існуванні знаків і значень у живих системах. Початок біосеміотики сягає 1960-х років на двох незалежних рівнях завдяки Говарду Патті (Howard Pattee), котрий під час аналізу генетичного коду висловив ідею про існування семіозу на молекулярному рівні, та Томасу Сібоку (Thomas Sebeok), який досліджував біологічні корені культури [4, с. 222]. Водночас Марчелло Барб'є наполя-

гає, що біосеміотика – це наука, що, як і будь-яка інша наукова дисципліна, прагне досліджувати світ за допомогою тестованих моделей і є інакшим способом погляду на відомі факти біології, а не наукою, яка висвітлює суто нові факти [4, с. 241]. Теза М. Барб'є суголосна вислову, наведеному Д. Чендлером у «Вступі» до книги «Semiotics. The basics» про те, що *семіотика розповідає нам про те, що ми знаємо мовою, яку ми ніколи не розуміємо*, а семіотичні дослідження можуть змусити нас менше сприймати реальність як щось, що повністю незалежне від інтерпретаційних систем, а також краще зрозуміти посередницьку роль знаків, власну роль і ролі інших у конструюванні (соціальної) реальності [5, с. 8]. На відміну від об'єктивного підходу біосеміотики, яка аналізує природні явища і факти, і на якому наполягає М. Барб'є, екосеміотика ставить за мету аналізувати, яким чином опис природи залежить від різних культурних контекстів і ситуацій.

Складовими екосеміотики є опис структури природи, якою вона є, та її *класифікація (синтаксис – побудова знакових систем безвідносно до їхньої інтерпретації)*; значення природи для людей, або *що є в природі (семантика – співвідношення між знаком і значенням)*, а також персональне та соціальне відношення до компонентів природи, тобто *якою може бути участь/присутність людини в природі (прагматика – співвідношення знаків з відправниками, одержувачами та надсилачами)*. Крім того, екосеміотичні дослідження охоплюють *роль пам'яті і залежностей між різними типами пам'яті (короткотермінова, довготермінова тощо) в культурі*. Зважаючи на еволюційний аспект, екосеміотика поширюється і на системи поза людиною (non-human systems) [5].

Термін «екосеміотика» був запропонований *Вілфрідом Нотом (Winfried Nöth)* 1996 року, для означення напряму, що вивчає знакові процеси, або семіози, стосовно природного середовища, в якому вони трапляються (виникають, мають місце). При цьому В.Нот виділяє культурний, біологічний та еволюційний аспекти екосеміотики, спираючись на положення теорії Пірса про неперервність (спадковість) між матерією і свідомістю (розумом) [10].

Утім, праці, в яких імпліцитно розроблялися питання, що входять до окресленої вище дослідницької сфери, з'являлися ще до програмної публікації В.Нота, де він безпосередньо використав цей те-

рмін [6]. Наприклад, ще на початку 1980-х років група російських дослідників з теоретичної біології здійснила спробу побудувати семіотику екології з подальшим обговоренням цього питання наукових конференціях у Санкт-Петербурзі і Тарту. Крім того, у низці публікацій розглядалися семіотичні аспекти екології людини, і, зокрема, семіотика відношення «людина-природа», хоча і без використання терміну «екосеміотика» [6]. Стислий огляд історії формування екосеміотичного напрямку поданий у статті Т. Марана та К. Кулла «Екосеміотика: основні принципи і сучасні розробки» (2014), де зазначається, що поряд в терміні «екосеміотика» деякі автори послуговуються також термінами «інвайронментальна семіотика» та «семіотична екологія» [9, с. 42–43].

Естонський вчений-біосеміотик, професор Тартуського університету *Калеві Кулл (Kalevi Kull)*, називає такі *семіотичні аспекти взаємодії між людиною і природою («людина-природа»)*, що входять до дослідницького поля екосеміотики:

– контекст-залежна оцінка природи, а також відмінності у її баченні та розумінні;

– сигнальний характер різноманітних форм поведінки людини в природі і стосовно природи: проживання в лісі, прогулянки в лісі, перегляд програм про ліс на телебаченні, читання та розмови про ліс, мрії про прогулянки в лісі тощо;

– формування природи, проектування та організація довкілля засобами, що їх використовує людина (лінгвістика, естетика тощо) [6].

Представник Тартусько-Копенгагенської школи біосеміотики, данський біосеміотик *Джеспер Хофмейєр (Jesper Hoffmeyer)*, який розглядав живі процеси та семіотичні процеси як внутрішньо взаємопов'язані, в книзі «Знаки сенсу у Всесвіті» («Signs of Meaning in the Universe», 1996) [7], вибудовує модель, згідно з якою:

– взаємозв'язок між культурою і внутрішньою природою є сферою психосоматики;

– взаємозв'язок між внутрішньою і зовнішньою природою – це сфера біосеміотики;

– взаємозв’язок між культурою на зовнішньою природою – це екологічна сфера, яка може бути охарактеризована як екосеміотика [6; 7].

Екосеміотика розглядає взаємодію культури і природи як певний двосторонній рух, в якому природа окреслює, визначає культуру так само, як і культура окреслює природу різноманітними шляхами [10; 11].

Екосеміотика, як і інші напрями семіотики, тісно пов’язана з філософією, насамперед, екофілософією, чи інвайронментальною філософією (Ecosemiotic study is a central activity of Field Environmental Philosophy. – FEP). Відповідно, екосеміотика перетинається не лише з біосеміотикою та культурною семіотикою, а і з інвайронментальною філософією [14], оскільки обидві галузі спрямовані на дослідження способів конструювання нашого середовища існування за допомогою знаків і символів.

Загалом, екосеміотика досліджує, яким чином середовище нашого існування (середовище життя, довкілля) конструюється за допомогою знаків і символів, або як ми конструємо наше середовище (місце життя й існування, життєвий простір) за допомогою знаків і символів [14]. Вона стрімко розвивається як міждисциплінарний дослідницький напрям, що засвідчує спеціальний випуск часопису «Дослідження знакових систем» (Sign Systems Studies) (2001 р.), присвячений різноманітним аспектам розгляду питань семіозу в природі [11, с. 9–11], де, зокрема, оприлюднена стаття Вільфреда Нота «Екосеміотика і семіотика природи». У цій статті В. Нот викладає своє бачення проблемного поля екосеміотики як сфери дослідження семіозів довкілля (environmental semioses), тобто знакових процесів, які зіставляють організми з їхнім природним довкіллям [10].

Екосеміотика, на думку В. Нота, посідає проміжне місце між семіотикою культури та семіотикою природи, причому *залученість культури* визначається тим, що інтерпретація людьми свого природного довкілля зумовлена моделями, які вибудовувалися і розвивалися продовж тривалої культурної історії. Природа залучається до аналізу не лише тому, що наше природне довкілля є об’єктом екосеміотичних досліджень, а й тому, що поведінка організмів «долюдського» рівня (рослини і тварини) також належить до семіозу

довкілля. Таким чином унаочнюється сфера перетину екосеміотика з біо- та зоосеміотикою.

В. Нот пояснює відмінність *екосеміотики* від інших напрямів семіотики з точки зору розмежування між *семіотикою комунікації* (*semiotics of communication*) та *семіотикою означення* (*semiotics of signification*). Згідно з В. Нотом, *комунікація*, якщо її розуміти як процес, в якому є той, хто надсилає, і той, хто отримує повідомлення, має місце не лише між людьми, а й між усіма живими істотами біосфери. Тому з комунікацією мають справу не лише культурна, а й біо- та зоосеміотика. В екосеміотиці ж переважає *означення*, що стосується знакових процесів без відправника, тобто організми взаємодіють із природним середовищем, яке не функціонує як «навмисний випромінювач» повідомлень для інтерпретуючого організму [10, с. 72].

В. Нот також окреслює сферу перетину екосеміотики з культурною семіотикою, яка тривалий час не звертала увагу на природний семіоз людського довкілля. Почасті структури природи досліджувалися як змістовні структури текстів, насамперед міфологічних. Наприклад, Альгїрдас Греїмас (A. Greimas), як зауважує В. Нот, розробляв семіотику природного світу, де природний світ поставав як місце вироблення і практики множинних семіотичних систем. У такий спосіб намагалися дослідити, яким чином людська культура інтерпретує природу. У цьому річищі екосеміотика постає як вивчення *культуризації природи* (*culturalization of nature*), яка має тривалу історію, а сам підхід можна назвати *культурною екосеміотикою* [10, с. 72].

Загалом, згідно з В. Нотом, можна вирізнити чотири основні моделі взаємодії між людиною та навколишнім світом, довкіллям:

– *магічна*, яка передбачає, що людські знаки можуть мати безпосередній вплив на природне довкілля людини, наприклад, коли людина видає знак на кшталт «Хай буде дощ!», а природне довкілля змінюється відповідно до його команди;

– *міфологічна*, котра намагається пояснити взаємовідносини людини та довкілля за допомогою наративів, де міф розповідає, що ми можемо, маємо і мусимо робити з нашим довкіллям;

– *метафорична*, яка *семіотизує природу лише метафорично*, тобто природа (не буквально) постає як загадковий знак, цифра, іс-

рогліф, загадка, книга чи код, які, щоб зрозуміти, слід розшифрувати;

– *пан-семіотична*, відповідно до якої всі явища/феномени доквілля в кінцевому рахунку є семіотичними за своєю суттю, коли значення має не сама природа, а те, що їй присвоюється, як от в іудео-християнській традиції повідомлення природи сприймаються як повідомлення, які випромінює Бог.

Відмінність пан-семіотичної моделі від інших полягає у тому, що в ній саме природа розглядається як відправник певного знаку [10, с. 72–73].

Крім суто теоретичних питань, семіотичний підхід має і практичний інтерес, зокрема стосовно його потенціалу для аналізу комплексу проблем, пов'язаних з екологічними викликами сьогодення, які для глибшого розуміння та розв'язання потребують розробки і застосування адекватного методологічного інструментарію. Насамперед, екосеміотичний підхід може сприяти подоланню редукціоністському фізико-хімічного бачення природного світу як «сукупності енергетичних потоків, біомаси і харчових ланцюгів» на користь більш цілісного, голістичного баченню біосфери, відповідно до якого всі організми, включно з людьми, живуть у *світі означення*, тобто у *семіосфері* [7, с. vii–viii].

Згідно з Ю. Лотманом, будь-які чіткі та однозначні системи в реальному світі не існують і не функціонують ізольовано, самі по собі, але працюють лише за умови занурення у певний семіотичний континуум, сповнений різнотипними семантичними утвореннями, що перебувають на різних рівнях організації. Цей континуум Ю. Лотман, подібно до Дж. Гофмайера, пропонує називати семіосферою, за аналогією з поняттям «біосфера». Але, на відміну від просторово-матеріального буття біосфери, простір семіосфери є абстрактним. Іншими словами, йдеться про сферу, що має ознаки замкненого в собі простору, всередині якого можлива реалізація комунікативних процесів і вироблення нової інформації [2, с. 11–12]. Оригінальність такого підходу полягає у тому, що семіотичний простір розглядається як єдиний механізм (чи організм), коли «велика система», або семіотичний універсум, чи семіосфера, є саме тим простором, поза яким неможливе формування семіозу. Існування ж тако-

го універсуму (семіосфери) перетворює певний знаковий акт на реальність [2, с. 13].

Задля інтеграції різних аспектів екосеміотики у цілісний каркас Т. Маран і К. Кулл виокремлюють *вісім ключових принципів екосеміотики* [9, с. 43–47]:

1) структура екологічних угруповань ґрунтується на семіозних зв'язках;

2) зміна знаків може спричинитися до зміни чинного порядку речей в екосистемі. Живі організми змінюють своє довкілля на основі свого «власного уявлення про довкілля» (згідно з поняттям Umwelt Я. фон Юкскюля. Творення нових значень може як стабілізувати, так і дестабілізувати довкілля;

3) семіози регулюють екосистеми, тобто семіозні дії тварин виконують регуляторні функції, які мають на екосистемі інтегративний і стабілізуючий вплив, хоча семіоз може також змінювати взаємостосунки в екосистемі у вигляді творення чи хаосу;

4) людський символічний семіоз (з його здатністю до деконтекстуалізації) та деградація довкілля тісно взаємопов'язані між собою;

5) енергетично і біогеохімічно людська культура є частиною екосистеми, але семіотично *культура є одночасно частиною і метарівнем семіозу екологічної мережі*;

6) довкілля як просторово-часовий прояв функцій екосистеми розглядається як інтерфейс для семіотичних і комунікативних відносин;

7) наративний опис є неадекватним для опису екологічного семіозу;

8) поняття культури буде неповним без екологічного виміру, а теорія культури – без екосеміотичного аспекту.

Семіотичний підхід допомагає моделювати навколишнє середовище людини з урахуванням потенціалу новітніх цифрових технологій, що дають можливість оперувати великими обсягами даних. Це, зокрема, стосується *науки про систему Землі* (Earth system science, або ESS), де переваги семіотичного підходу, ґрунтованого на структурній семіотиці Ч. Пірса з її засадничими принципами неперервності (спадкоємності) природи до розуму, яку Ч. Пірс назвав синехизмом (synechism), та системній семіотиці Ю. Лотмана, виявля-

ються саме у системності. Іншими словами, семіотичний підхід/метод постає джерелом системного мислення [12].

Наука про систему Землі (ESS) являє собою трансдисциплінарний дослідницький напрям, що почав формуватися протягом 1970-х років та окреслився продовж 1980-х років як відповідь на глобальний запит формування «нової науки про Землю» і розуміння структури та функціонування Землі як складної, цілісної, адаптивної системи. Завданням ESS є тісна інтеграція розуміння як біофізичних процесів, так і людської динаміки з метою цілісного уявлення про функціонування Земної системи. Своєю чергою, це передбачає: 1) спостереження змін системи Землі; 2) комп'ютерне моделювання динаміки системи в майбутнє; 3) оцінки та синтез високого рівня, які ініціюють розробку нових концепцій [13].

Одним із ключових і найбільш продуктивних концептів ESS є концепт *антропоцена* (Anthropocene), запропонований лауреатом Нобелівської премії Паулем Йозефом Крутценом (P. J. Crutzen), за допомогою якого описують нову геологічну епоху, де людина є головним детермінантом біосферних та кліматичних змін. Антропоцен інтегрує в собі всі глобальні екологічні проблеми сучасності і, відповідно, може слугувати підґрунтям глибшої інтеграції природничих, соціальних і гуманітарних дисциплін шляхом дослідження становлення нової геологічної доби і прогнозування майбутніх траєкторій розвитку, спираючись на методологію нелінійного мислення та переходу від індивідуальних меж до кордонів планетарного каркасу [13].

Із позицій системного семіотичного підходу Ю. Лотмана пропонується сконструювати каркас для науки про Землю, який давав би можливість окреслити концептуальну мапу відповідних екологічних досліджень через семантичний мережевий аналіз [12]. Джерелом семіотичного аналізу є широка вибірка даних анотацій у провідних наукових журналах з природничих наук, згідно з рейтингами Web of Science. Вона, по суті, є знаковим відображенням науки про систему Землі і дає змогу проілюструвати, в який спосіб семіотична концептуалізація отриманої моделі допомагає створювати інтерпретаційну мережу. Таке мереологічне розуміння (тобто розуміння частин і цілого, що його формують) корпусу досліджень як мережі, сформованої із суб-мереж (діаграм різноманітних даних) дає мож-

ливість оперувати ними як доказовим знаком або системою знаків, що, по суті, є семіосферою досліджень ESS.

Таким чином, екологічні/інвайронментальні дослідження придатні для того, щоб їх розглядати у вигляді мереж, причому запропонована мережа може застосовуватися для багатьох дисциплін і великих корпусів даних зі складним концептуальним змістом. Як семіотична методологія для інвайронментальних досліджень, запропонований каркас, на думку авторів дослідження, відповідає екосеміотиці (семіотичній теорії екології), але, водночас, спирається і на теоретичні ресурси для моделювання, що їх пропонує біосеміотика. Мережева модель, висновують автори, видається адекватною, оскільки біологія може відкритися для семіотичного висвітлення, включно з екологією як галуззю біологічних досліджень, яка призвела до зміщення фокусу від драбинних і деревоподібних моделей до веб (або мережевих) моделей у біології. Таким чином, ця модель гармонізується з екосеміотикою [12, с. 554]. Отже, запропонований семіотичний аналіз мережі знань у галузі науки про систему Землі є суголосним таким основним методологічним принципам ESS, як нелінійність.

Утім, незважаючи на те, що екосеміотика, або семіотична теорія екології, ґрунтується на системах невербального моделювання, вона ще недостатньою мірою використовує семантичний мережевий аналіз як додатковий методологічний інструмент [12, с. 559], що розширює межі пізнання та розуміння функціонування системи планети Земля та глобального довкілля людини.

Системна семіотика Ю. Лотмана цілком кореспондується з концептом Антропоцена, про який ішлося вище, навколо якого інтегруються природничі, соціальні і гуманітарні науки, і який, відповідно, може мати провідну роль для еколого-гуманітних, або інвайронментально-гуманітарних досліджень (*environmental humanities research*) [12, с. 566]. Водночас, відмінність між концептами семіосфери і Антропоцена полягає у тому, що, якщо Антропоцен має здебільшого негативну конотацію, що відображає порушення гармонії і стабільності теперішньої геологічної епохи (Голосену, *Holocene*), то концепт семіосфери є цілком нейтральним без позитивних чи негативних конотацій, тобто є семіотичною імплікацією біосфери [12].

Як бачимо, для екосеміотики як порівняно нового дослідницького напрямку, ще не вироблено єдиного методологічного базису та бачення досліджуваного нею кола проблем, що цілком релевантно ситуації в семіотиці загалом, яка не інституалізована як окрема дисципліна [6] і якій бракує об'єднавчої праці, котра забезпечила б «схему семіозу як інтегрального феномена» [1]. Т. Маран і К. Кулл, визнаючи доволі широке використання терміна (поняття, концепту) «екосеміотика» у різних контекстах, наголошують на потребі розробки екосеміотичного підходу в такому річизі, де стало б можливим трактувати гібридні дослідницькі об'єкти, які охоплюють як культурну діяльність людини, так і семіотичні дії інших організмів на спільних теоретичних засадах [9, с. 43].

Методологічна ситуація в екологічній семіотиці також суголосна стану речей у біосеміотиці, де загальною біосеміотичною теорією можна було б вважати теорію, яка приймає певну кількість тестових моделей семіотики, тобто моделей, що можуть піддаватися перевірці, або, іншими словами, визнають існування всіх типів семіозу, які засвічені документально. Таку теорію біосеміотики М. Барб'є називає також науковою або уніфікованою біосеміотикою [4, с. 242].

Утім, виокремлення екосеміотики із загального корпусу семіотичних досліджень деякими авторами піддається критиці як «невиправданий семіотичний імперіалізм» [10, 74]. Водночас, кількість досліджень, що позиціонують себе як екосеміотичні, стрімко зростає. Тому цей напрям потребує відповідних методологічних рефлексій і оцінок.

ЛІТЕРАТУРА

1. Ділі Дж. *Основи семіотики* (Друге видання) (пер. А. Карась). Львів : Арсенал, 2000. 232 с.
2. Лотман Ю. М. *Статті по семиотике и топологии культуры*. Таллін. «Александра», 1992. Т. 1. URL: http://yanko.lib.ru/books/culture/lotman-selection.htm#_Точ509600915
3. Моррис Ч. У. *Основания теории знаков. Семиотика: Антология*. (сост. Ю. С. Степанов, изд.2-е, испр. и доп.). М., 2001. С. 45–97.

4. Barbieri M. A Short History of Biosemiotics. *Biosemiotics*. 2000. Vol. 2. P. 221–245.
5. Chandler D. Semiotics: The Basics (3rd ed.). New York : Routledge, 2017. 331 p.
6. *Ecosemiotics*. URL: <http://zbi.ee/uexkull/ecosemiotics.htm>
7. Hoffmeyer J. *Signs of Meaning in the Universe* (transl. Barbara J. Haveland). Indiana Univ. Press. 1997. 165 p.
8. Linask L., Magnus R. Introduction: Framing nature and culture. *Sign Systems Studies*. 2016. Vol. 44 (1/2). P. 8–11.
9. Maran T., Kull K. Ecosemiotics: main principles and current developments. *Geografiska Annaler: Series B, Human Geography*. 2014. ?l. 96 (1). P. 41–50.
10. Nöth W. Ecosemiotics and the semiotics of nature. *Sign Systems Studies*. 2001. Vol. 29 (1). P. 70–81.
11. Nöth W., Kull K. Introduction: Special issue on semiotics of nature. Ecosemiotics and the semiotics of nature. *Sign Systems Studies*. 2001. Vol. 29 (1). P. 9–11.
12. Olteanu A., Rabitz F., Jurkevičienė J., Budžytė A. The case for a semiotic method in Earth system science: Semantic networks of environmental research. *Sign Systems Studies*. 2019. Vol. 47 (3/4). P. 552–589.
13. Steffen W., Richardson K., Rockström J., Schellnhuber H. J., Dube O. P., Dutreuil S., Lenton T. M., Lubchenco J. The emergence and evolution of Earth System Science. *Nature Reviews Earth & Environment volume*. 2020 (1). P. 54–63.
14. *What is Ecosemiotics?* URL: <https://biocitizen.org/what-is-ecosemiotic>

REFERENCES

- Deely, J. (2000). *Basics of Semiotics* (2nd ed.). Karas, A. (Transl.) Lviv: Arsenal. [In Ukrainian].
- Lotman, Yu. M. (1992). *Articles on semiotics and cultural topology*. Tallinn: Alesandra. Vol. 1.
- Morris, Ch. W. (2001). The grounds of the theory of signs. In: *Semiotics: Anthology*. 2nd ed. 45-97 p.
- Barbieri, M. A. (2000). Short History of Biosemiotics. *Biosemiotics*, 2, 221-245.
- Chandler, D. (2017). *Semiotics: The Basics*. New York: Routledge. 331 p.

Ecosemiotics. Retrieved from <http://zbi.ee/uexkull/ecosemiotics.htm>

Hoffmeyer, J. (1997). *Signs of Meaning in the Universe*. Barbara, J. Haveland (Transl.) 165 p.

Linask, L. & Magnus, R. (2016). Introduction: Framing nature and culture. *Sign Systems Studies*, 44 (1/2), 8-11.

Maran, T., Kull, K. (2014). Ecosemiotics: main principles and current developments. *Geografiska Annaler: Series B, Human Geography*, 96(1), 41-50.

Nöth, W. (2001). Ecosemiotics and the semiotics of nature. *Sign Systems Studies*, 29(1), 70-81.

Nöth, W., Kull, K. (2001). Introduction: Special issue on semiotics of nature. Ecosemiotics and the semiotics of nature. *Sign Systems Studies*, 29(1), 9-11.

Olteanu, A., Rabitz, F., Jurkevičienė, J. & Budžytė, A. (2019). The case for a semiotic method in Earth system science: Semantic networks of environmental research. *Sign Systems Studies*, 47(3/4), 552-589.

Steffen, W., Richardson, K., Rockström, J., Schellnhuber, H. J., Dube, O. P., Dutreuil, S., Lenton, T. M. & Lubchenco, J. (2020). The emergence and evolution of Earth System Science. *Nature Reviews Earth & Environment* volume, 1, 54-63

What is Ecosemiotics? Retrieved from <https://biocitizen.org/what-is-ecosemiotic>

Tetiana Gardashuk

Doctor of Philosophical Sciences, Head of the department of logic and methodology of science, H. Skovoroda Institute of Philosophy, National Academy of Science of Ukraine; Kyiv, Ukraine; e-mail: gardashuk@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1831-2021>

Research field of ecosemiotics

Abstract

Ecosemiotics (the term introduced by Winfried Nöth in the year 1996) is an interdisciplinary field of research. It is aimed at: 1) deepening the understand-

ing of the peculiarities of human interaction with the environment and between culture and nature based on a semiotic approach; 2) expanding the capabilities of man in cognition of both natural and cultural phenomena through applying semiotics instruments. Ecosemiotics is closely related to both biosemiotics, which considers semiosis as a basic feature of life, and semiotics of culture (cultural semiotics). Sometimes ecosemiotics is included in the field of ecological (environmental) philosophy. Ecosemiotics is based on the general principle of continuity from nature to mind, or synechism (Ch. Peirce), on the idea of the internal connection between the living (natural) and semiotic processes (J. Hoffmeyer) and on the holistic (systemic) view of the semiosphere (Yu. Lotman). Ecosemiotics considers relationships between culture and nature as a two-way process, where nature determines culture as well as culture in different ways outlines nature. Winfried Nöth referring to the principle of continuity from nature to mind (Peirce's synechistic) distinguishes between cultural, biological and evolutionary aspects of ecosemiotics. He considers the problematic field of ecosemiotics as an investigation of environmental semiosis, that is sign processes which correlate organisms with their natural environment. According to Winfried Nöth, there are four principal models of relationships between humans and their environments: magical, mythological, metaphorical, and pansemiotic. Ecosemiotic approach can help to overcome the reductionist physical-chemical vision of the natural world in favor of more holistic view, when all organisms including the humans live in a world of signification that is in the semiosphere. Still there is no unified methodological approach to ecosemiotics as a relatively new field of research as well as no common vision of its problematic field. This is quite relevant to the situation in semiotics in general. Taking into account the constant growth of research, which position themselves as ecosemiotics, there is a crucial need in appropriate methodological reflections on ecosemiotics.

Keywords: *semiotics, biosemiotics, ecosemiotics, biosphere, semiosphere, culture, nature.*

УДК 001.89:37.011

DOI 10.35423/2078-8142.2020.1.07

М. І. Бойченко,

*доктор філософських наук, професор,
професор кафедри теоретичної і практичної філософії
Київського національного університету імені Тараса Шевченка,
головний науковий співробітник відділу історії
та філософії освіти Інституту педагогіки НАПН України
м. Київ, Україна*

e-mail: boychenko_m@univ.net.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1404-180X>

ФІЛОСОФСЬКА МЕТОДОЛОГІЯ ІСТОРИЧНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ СФЕРИ ОСВІТИ (ПРО НЕОБХІДНІСТЬ ЗАПОБІГАННЯ ТЕНДЕНЦІЙНОСТІ ІСТОРИЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ)

Статтю присвячено аналізу філософських аспектів визначення методології історичного дослідження сфери освіти. Проаналізовано поняття наукового факту, історичного факту, методологічні умови визначення наукових фактів, особливості визначення історичних фактів. Виявлено принципове значення визначення концепції дослідження, зокрема історичної концепції для встановлення фактів. Визначено тенденційність у здійсненні наукового дослідження, яка виникає, якщо у дослідженні на догоду певним ціннісним запитам починають викривляти, обмежувати або взагалі усувати вимоги до наукової обґрунтованості самого дослідження та його результатів. Виявлено роль філософії у виробленні контрфактичної позиції у пізнанні загалом і пізнання сфери освіти, зокрема. Філософія освіти сприяє успішності створення дослідницької програми історії освіти, але вона ж критично залежна від останньої у оцінці історичних подій. Специфічним завданням філософії освіти, яке залишається не лише недоступним, а й забороною для історії освіти, є встановлення контрфактичних концептів творення нового типу освіти: те, чого ще не існувало, знаходиться за межами компетенції історії.

Ключові слова: історичне дослідження, історичний факт, методологія історичного дослідження, термінологічний апарат історичного дослідження, цінності, історична концепція, тенденційність історичного дослідження, об'єктивність історичного дослідження, контрфактичність філософського пізнання освіти.

Застосування історичного підходу до освіти лише на перший погляд видається надійним способом досягнути ясності й однозначності у складних питаннях з'ясування сутності певного освітнього феномена. Справді, нерідко прояснення обставин формування, виявлення точного перебігу процесу становлення і розвитку певного явища не просто краще розкриває його внутрішню структуру і дає можливість зафіксувати усі властиві саме йому характеристики, а й вказати на причину таких формування, становлення і розвитку, виявити призначення цього явища, його реальне місце в системі освіти і суспільстві в цілому. Історичні факти – незаперечний доказ, однак таких фактів насправді може бути не просто багато, вони можуть бути основою для різних, інколи прямо протилежних теоретичних позицій.

Адже факт (з латини «factum») – буквально те, що зроблено, тобто факт є продуктом діяльності людини щодо фіксації певного чітко виокремленого з універсуму історичних подій соціального явища. Факти самі собою не з'являються – потрібні активні зусилля дослідника, щоб їх виявити, відрізнити від інших фактів, відсіяти від того, що не є фактом, а лише здається ним. Факт – це та частина об'єктивної реальності, яка є настільки стійкою, що її наявність можна згодом перевірити – як самому досліднику, так і іншим науковцям. Однак, усе ж факт не припускає втручання у нього сторонніх впливів, навіть якщо це вплив самого дослідника. Якщо факт і має власну активність, то ніякої іншої активності він не припускає. Так, історичними фактами є переважно вчинки людей та їхні результати. Тобто історичними фактами є діяльність. Хоча діяльність історика і є певного роду активністю і сама може поставити як історичний факт, однак цю активність і цей історичний факт історичних досліджень слід дуже чітко відрізняти від об'єкта історичних досліджень – тобто від діяльності досліджуваних, від тих історичних подій, які підлягають вивченню. Якщо відбудеться таке

втручання активності історика у досліджуванні історичні факти, відбудеться свідомо чи несвідомо, умисна чи неумисна – але у будь-якому разі фабрикація історичних фактів. Історичне дослідження втратить не лише свою академічність, воно просто почне розходитися з науковою істиною. Якщо не виявити, де саме і в яких масштабах відбулася така фабрикація, – все наукове дослідження втрачає довіру, втрачає статус наукового, виходить за рамки академічної оцінки.

На щастя, такі випадки в історичних дослідженнях освіти є поодинокими, чого не можна сказати з доволі поширеними випадками (хоча й не системними) тенденційності в історичних дослідженнях, зокрема – таких дослідженнях у сфері освіти. Тенденційність наукового дослідження виявляє себе у тому, що історичні факти фіксують, збирають і систематизують не згідно із суто науковою дослідницькою стратегією, а з орієнтацією на досягнення певної поза наукової мети, внаслідок чого цілі категорії наукових фактів, окремі царини наукової фактичної інформації залишаються за межами розгляду. Якщо певна дослідницька стратегія є неминуче частковою і тому обмеженою – весь об'єкт дослідження при виконанні однієї дослідницької програми не охопити і тим більше не вичерпати, – то її цілком можна доповнити іншою дослідницькою стратегією і, таким чином, крок за кроком як з елементів пазлу поступово скласти цілісну історичну картину стану досліджуваного об'єкта. Якщо ж йдеться не про умовну і тимчасову частковість, яку планово доповнюють і поступово долають, а про певну упередженість – чи ідеологічну, чи економічно вмотивовану, чи якимось інакше – тоді цілі частини об'єктивної реальності випадають з поля зору. Їх не бачать тому, що не бажають бачити і не планують бачити і навіть звертати увагу в той бік – тому що вважають у корені «неправильними», а тому такими, що є не гідними розгляду і навіть самій «довірі». Більше того, інші наукові дослідження, які вже були здійснені у цих «неправильних» царинах і здійснюються сьогодні, ігноруються, а ті, що планують до здійснення, апріорно визнаються «неправильними» і ненауковими!

Науковим є обґрунтоване фактами дослідження, але для цього самі факти мають бути коректно зафіксованими і упорядкованими відповідно до визначеної методології дослідження, узгодже-

ного у науковій спільноті і впорядкованого згідно з критеріями наукового знання термінологічного апарату. І, нарешті, останнє за списком, але не за значенням – факти мають бути вписані в експліковану концепцію дослідження, яка має бути наявною хоча б у загальних рисах уже на його початку, а до кінця здійснення повинна набути завершеної форми: гіпотези мають бути перевірені, однозначно підтверджені або однозначно спростовані у межах визначеної на початку дослідження методології і термінологічного апарату. Якщо крім усього вище зазначеного наукове дослідження має ще й додаткове ціннісне підґрунтя – внутрішньо наукове (віра у силу науки, пошуки наукової істини, прагнення досягнення особистої наукової досконалості), чи зовнішнє щодо науки (патріотичні, релігійні міркування, особисті адміністративні кар’єрні амбіції, політичне, комерційне замовлення тощо) – тоді все це ніяк не перешкоджає здійсненню наукового дослідження, навпаки, частіше сприяє йому, але лише за умови збереження усіх базових вимог до наукового обґрунтування.

Якщо ж у дослідженні на догоду певним ціннісним запитам починають викривляти, обмежувати або взагалі усувати вимоги до наукової обґрунтованості самого дослідження та його результатів – тоді таке дослідження є тенденційним і є умовно науковим, або взагалі ненауковим, залежно від ступеня відступу від наукової обґрунтованості. Але більшість таких тенденційних досліджень все ж є частково науковими, тому окремі їх положення можуть бути враховані у науковому дискурсі – за умови здійснення їх критичної оцінки і відокремлення науково обґрунтованих у них результатів від наявних у них же суджень і висновків, зумовлених ненауковими мотивами і при цьому не обґрунтованих у науковий спосіб, досягнутих без використання наукового термінологічного і методологічного апарату. На жаль, час і зусилля, необхідні для такого «очищення», інколи перевищують час і зусилля, необхідні для повторного чистого наукового дослідження. Тому таке «очищення» часто-густо має більше виховне, експертне і атестаційне значення, ніж значення власне науково-дослідницьке. Очищені результати тенденційних досліджень також можна використовувати в науці, але лише як додаткове до чистих наукових досліджень, здійснених об’єктивно і системно, без зовнішніх втручань.

Однак можна більш чи менш чітко дотримуватися методології дослідження та його термінологічного апарату. До прикладу можна взяти два українські історичні дослідження, які врешті-решт виводять на тему освіти, хоча стосуються питань історичної пам'яті українського народу. Одне дослідження – монографія Володимира Сергійчука – присвячене гострій політико-правовій темі голодомору [10]. У ньому чимало ціннісно чутливих питань, та й сама тема загалом нікого в Україні не залишає байдужим (має як гарячих своїх прихильників, так і не менш гарячих критиків). Сам автор є гострим критиком радянського ладу у його сталінському виконанні, і все ж це не робить дослідження ненауковим – попри те, що у ньому не розписано до деталей усього термінологічного апарату і не розкрито в усій повноті методологію дослідження: відсилання до них і так очевидне, і автор не відступає ні від методології, ні від понятійної системності. Інше дослідження – монографія Георгія Касьянова, присвячена аналізу української політики історичної пам'яті [6] – натомість є мало не напоказ академічною: окремий розділ присвячено проблемам методології, аналізу ключових понять. Водночас автор через критику (підчас справедливу, підчас надмірну) політики історичної пам'яті щодо голодомору однозначно ставить під сумнів як сам факт голодомору, так і його історичну значущість. Застосовано недозволений прийом, який нерідко використовують досвідчені юристи-адвокати у ситуаціях, коли їхній підзахисний явно винний, а саме – знаходять процедурні порушення і «розвалюють» судову справу за цими вторинними обставинами, хоча усі сторони процесу розуміють незаперечність вини підзахисного. Так і у згаданому нами нібито історичному дослідженні автор намагається заперечити факт голодомору, критикуючи процедуру дослідження голодомору та процедури державної політики впливу на формування історичної пам'яті українців. Якщо дослідження Володимира Сергійчука залишається справді науковим, попри дражливу тему, якої воно стосується, і неповноту експлікації методолого-термінологічного апарату, то дослідження Георгія Касьянова є явно тенденційним, і можна погоджуватися лише з його окремими елементами і визнавати лише його часткову науковість. У першому збережено наукову об'єктивність, тоді як у другому автор її свідомо і майстерно обходить.

При цьому обидва дослідження претендують на авторитетність, обидва можуть бути використані при написанні підручників з історії, оскільки обидва стосуються питання, яке українська історія і українська історична освіта не можуть замовчувати.

Певною мірою питання зі збереженням об'єктивності наукової позиції прояснює праця німецького соціального теоретика і досвідченого визнаного майстра історичних досліджень Макса Вебера ««Об'єктивність» соціально-наукового пізнання» [3] та «Сенс «свободи від оцінок» у соціальних науках» [4]. Утім, у ній передбачається сумлінна позиція самого науковця, який прагне підвищити свою наукову досконалість, а не досягати за будь-яку ціну поза наукові цілі, лише імітуючи науковість. Вебер передбачає самодисципліну дослідника, однак у багатьох випадках, на жаль, потрібне експертне втручання наукової спільноти з метою коригування і очищення – результатів дослідження, а інколи, у крайніх випадках, і професійних лав.

Утім, в історичній науці суб'єктивний чинник присутній не лише як характеристика суб'єкта дослідження, але завжди наявний і в об'єкті дослідження. Інколи конкретна особистість, подія чи ідея виявляються критично важливими для адекватного розуміння певного освітнього явища – а цю особистість, подію чи ідею ще треба вирізнити з-поміж багатьох інших, а для цього слід спочатку їх зафіксувати. Однак, якщо можна поставити акцент на історичній обставині, дійсно релевантній освітній проблемі, і вирізнити коректно її серед випадкових і не релевантних обставин, то так само можна поставити акцент і некоректно. До того ж якщо похибка може бути більш чи менш фатальною для історичного дослідження, то його тенденційна реалізація може мати суспільно негативний або суспільно негативний резонанс і наслідки незрівняно більші.

У будь-якому випадку це буде нищівною поразкою науки від певного позанаукового впливу. Однак і для політики, економіки, релігії чи будь-якої іншої сфери суспільного життя, з позицій якої буде здійснена спроба неналежного використання науки, таке використання призведе до край негативних наслідків. Причому, якщо таке використання буде неуспішним, то наслідки будуть швидкі, і хоча й негативні, але відносно невеликі. Якщо ж неналежне вико-

ристання науки буде здійснюватися успішно, а ще й тривалий час, масштабно і системно (або хоча би частина з цих зловживань), то наслідки для таких «користувачів» будуть руйнівними.

Нижче нами наведено результати апробації вище зазначених ідей у дискусії на конференції, присвяченій ролі філософії у сучасному світі загалом і у науковому пізнанні зокрема [2].

Сфера освіти постає як спеціальний об'єкт дослідження не лише для педагогіки, а й для філософії освіти. При цьому філософія освіти може використовувати різні підходи до освіти, зокрема розглядати її у синхронічному зрізі, або ж у діахронічному зрізі. У першому випадку на перший план виходять системні, структурні, функціональні характеристики освіти, а у другому усі вони розглядаються також у динаміці – більше того, історичний підхід передбачає, з точки зору філософії освіти, не лише виявлення історичних фактів, релевантних до теми освіти, а й виявлення серед цих фактів причинових, функціональних та системних зв'язків. Історична парадигма дослідження освітньої сфери має ґрунтуватися на філософській концептуалізації умов утворення, особливостей функціонування системи освіти, основних завдань системи освіти і основних засобів для їхнього досягнення, ціннісних аспектів як самого освітнього процесу, так і управління ним, а також його дослідження і методології його пізнання. Усе це має здобувати в історичних дослідженнях освіти фактологічну перевірку, підтвердження або спростування.

Жодне історичне дослідження освіти не є просто пошуком, фіксацією і упорядкуванням історичних фактів – натомість такі польові дослідження завжди мають під собою явну чи латентну концептуальну налаштованість дослідника. Тут включається правило герменевтичного кола: для того, щоб зрозуміти деталі, потрібно мати попередньо загальне уявлення про ціле. Тобто, історик освіти має знати, якого роду факти він шукає, адже насправді кількість потенційних історичних фактів, як і потенційних фактів в інших науках, величезна, практично невичерпна – актуальними з них стануть лише ті, які будуть відібрані і зафіксовані як такі, що відповідають певним критеріям. До таких критеріїв належить не лише придатність тих чи інших фактів для опису і фіксації, тобто не лише їх історіографічна валідність, а й відповідність пізнавальній

стратегії, якої дотримується історик. Не всі історики, навіть найкращі, це розуміють – багато з них вірить у самодостатність фактів.

Так, британський історик Ричард Еванс у своїй праці «На захист історії» побоюється телеологічного пояснення замість історичного, хоча він і не використовує термін «телеологія»: «Твердити, що ми можемо знати причини лише за їх наслідками, а отже, наслідок є джерелом причини, як твердили деякі постмодерністи – це плутати процес дослідження з його метою» [5, с. 126]. Однак далеко не завжди те, що випереджає факти, є наперед заготовленим результатом як мета історичного дослідження. Завжди це певна історична концепція, яка виступає як гіпотеза, яку мають перевірити за допомогою історичних фактів. У результаті концепцію можна підтвердити, а можна і спростувати, а можна і замінити іншою концепцією. Саме в цьому – сила історичних фактів.

Тому всередині науки історії є спочатку історична концепція, а потім уже – історичні факти. Про це докладно і доволі аргументовано, з прекрасними ілюстраціями пише, зокрема, Р. Еванс, хоча він і називає історичну концепцію істиною: «Істина стосовно схем і зв'язків фактів історії в кінцевому підсумку відкривається, а не вигадується, виявляється, а не твориться... Встановлення таких схем і зв'язків, причинних чи інших, аж ніяк не є єдиною функцією історії, яка зобов'язана також встановлювати факти й відтворювати минуле в теперішньому, але в кінцевому підсумку саме це відрізняє її від хроніки» [5, с. 197–198].

Цю історичну концепцію Р. Еванс намагається замінити поняттям історичного контексту, однак так чітко і не роз'яснює, як історик цей контекст виокремлює: «... історики у якомусь сенсі відтворюють історичні контексти, в яких прочитують джерела, але можливості відтворення далеко не безмежні, якщо вже був обраний початковий напрямок досліджень; сам же процес дослідження, як правило, додає нові контексти, яких історик спершу не усвідомлював, але які мають безумовне значення для самого проекту. Ці нові фактори можуть підірвати або рішуче змінити первинну концепцію історика стосовно вигляду минулого. Це, однак, не скасовує повністю самого процесу пояснення за допомогою контексту. Контексти, які вводить історик, далеко не довільні, як би грубо не

розривалася на шматки цілісна тканина історії» [5, с. 127–128]. Таке уявлення про цілісну тканину історії є доволі наївним, адже історія – це цілісність, яка існує лише завдяки усвідомленню цієї цілісності самими учасниками історії та її дослідниками. Однак цю цілісність можна уявляти і як доволі складну за структурою. Так, німецький історик Райнгард Козелек представляє історію як сукупність часових пластів, кожен з яких має власну швидкість і ритміку перебігу [7]. Якщо ж подивитися на працю британських та деяких інших англомовних істориків «Нові підходи до історіописання», які акцентують на пріоритетності методології у визначенні предмету історичних досліджень, то, досліджуючи, здавалося б, одну й ту саму історичну реальність, отримуємо низку співіснуючих, а можливо, й переплєтених одна з одною історій: історія знизу, жіноча історія, заморська історія, мікроісторія, усна історія, історія читання, візуальна історія, історія політичної думки, історія тіла, історія доквілля і, нарешті, історія подій, але вже крізь призму наративу [1].

Таким чином, історія – це все ж не лише історичні факти, які отримали пояснення, вона завжди є результатом концептуального погляду на минуле. І цей погляд має задавати вже не сама історична наука, а і філософія також. Коли ж йдеться про історію освіти, природно, що участь у її концептуалізації має брати і філософія освіти. До того ж як у створенні нових концепцій історичного пізнання освіти, так і у створенні методолого-теоретичної платформи для проведення дискурсу, в якому можуть брати участь створені самими істориками різні концепції історичного пізнання, доповнені різними іншими версіями концептуалізації історії – філософами, політиками, релігійними діячами тощо. Однак філософи мають виступати не лише у ролі авторів деяких таких концепцій, але також як модератори проведення такого дискурсу, і відстежувати дотримання як наукових критеріїв обґрунтування концептуальних позицій, так і філософських критеріїв концептуальності знання.

Адже все ж історична наука лише починається з історичної концепції – без історичних фактів не може бути історичної істинності, а залишиться лише істинність філософська. Р. Еванс зауважує: «... історія може забезпечити надійну підтримку соціальним і політичним переконанням сьогодення лише тоді, коли вона може

переконливо підтвердити свою істинність, а це, у свою чергу, вимагає від історика скрупульозного і самокритичного підходу до фактів... Хоча історики, безумовно, свідомо чи несвідомо, зазнають впливу сучасних моральних чи політичних намірів, виконуючи свою роботу, проте не вагомість чи бажаність останніх повинні вони, врешті-решт, відстоювати, а ступінь, у якому їхні історичні аргументи узгоджуються з правилами оперування фактами, і факти, на яких вони основуються» [5, с. 175]. Інший британський історик – історик науки Роджер Сміт – доводить майже протилежне і стверджує, що історична наука якщо і не була цілком підпорядкованою філософії чи економічній або політичній теорії, але розвивалася у тісному взаємозв'язку з ними [11]. Ми, звертаючись до концепту Річарда Рорті, додали б, що історія як наука завжди є складовою більш широкої інтелектуальної історії, в якій на більш-менш рівних правах виявляються і гуманітарні, і природничі науки, філософія і мистецтво, політика і релігія, економіка і право [9].

Філософія освіти ніколи не може підмінити собою історію освіти: перша сприяє успішності створення дослідницької програми останньої, але вона ж критично залежна від останньої в оцінці історичних подій. А специфічним завданням філософії освіти, яке залишається не лише недоступним, а й забороненим для історії освіти, є встановлення контрфактичних концептів творення нового типу освіти: те, чого ще не існувало, знаходиться за межами компетенції історії. Але для того, щоб не йти у невідоме минуле, як у прірву, освітяни, як і філософи освіти, мають добре знати свою історію: не так для того, щоб не повторювати помилок минулого, як для того, аби зберегти для майбутнього кращий спадок наших батьків.

Контрфактичність як спрямованість утверджувати нові цінності, які ще не поширені у суспільстві і верифіковані лише на рівні наших прагнень, а не фактичного стану справ, формально може також розглядатися як певна тенденційність. Але відмінність полягає у двох вирішальних обставинах: по-перше, контрфактичність утверджують не в інтересах якогось наявного зацікавленого суб'єкта і його наявних, всім відомих цінностей, а по-друге, контрфактичність утверджують у майбутніх інтересах і заради майбутніх цінностей усіх задіяних до певної царини. Контрфакти-

чність принципово не є партійною і ідеологічною – це швидше те, що називають «хорошою утопією», утопією у сенсі Карла Мангейма [8]. Це означає, що якщо нині контрфактичність не має своєї фактичної сфери підтвердження, то вона завжди твердо налаштована її створити, на відміну від тенденційності, яка ніколи не цікавиться фактами як такими, а прагне поставити факти на службу – навіть не цінностям, а цілком предметним благам егоїстичних груп з партійними інтересами і партикулярними цінностями у гіршому розумінні партикулярності.

ЛІТЕРАТУРА

1. Берк П. (упорядн.) *Нові підходи до історіописання* / пер. з англ. К. : Ніка-Центр, 2010. 638 с.
2. Бойченко М. Історична парадигма дослідження освітньої сфери (філософська концептуалізація). *Філософія в сучасному світі*: Матеріали всеукраїнської науково-практичної конференції. Філософські читання, присвячені Всесвітньому дню філософії та 75-річчю визволення України, 22–23 листопада 2019 р. / ред. кол. Я. В. Тараров, А. В. Кіпенський, Л. В. Первалова [та ін.]. Х. : Точка, 2019. С. 20–22.
3. Вебер М. «Об'єктивність» соціально-наукового пізнання / пер. з нім. О. Погорілого. *Вебер М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика*. К. : Основи, 1998. С. 192–263.
4. Вебер М. Сенс «свободи від оцінок» у соціальних науках / пер. з нім. О. Погорілого. *Вебер М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика*. К. : Основи, 1998. С. 264–309.
5. Еванс Р. *На захист історії* / пер. з англ. В. Дмитрука. Львів : Кальварія, 2008. 296 с.
6. Касьянов Г. *Past continuous: історична політика 1980-х – 2000-х. Україна та сусіди*. К. : Laugus, Антропос-Логос-Фільм, 2018. 420 с.
7. Козеллек Р. *Часові пласти. Дослідження з теорії історії* / пер. з нім. К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2006. 436 с.
8. Мангейм К. Ідеологія и утопия / пер. с нем. Манхейм К. *Диагноз нашего времени*. М. : Республика, 1994. С. 7–266.
9. Рорти Р. Істориографія філософії: чотири жанра. *И. Д. Джохадзе. Неопрагматизм Ричарда Рорти*. М. : УРСС, 2001. С. 182–200.
10. Сергійчук В. *Голодомор 1932-1933 років як геноцид українства*. Вид. 4-ге. В. : ПП Сергійчук М. І., 2016. 320 с.

11. Смит Р. *История гуманитарных наук* / пер. с англ. М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2008. 392 с.

REFERENCES

Burke, P. (ed.) (2010). *New approaches to historiography*. Kyiv: Nika-Center. [In Ukrainian].

Boychenko, M. (2019). Historical paradigm of educational sphere research (philosophical conceptualization). In: *Philosophy in the modern world: Materials of the All-Ukrainian scientific-practical conference. Philosophical Readings Dedicated to World Philosophy Day and the 75th Anniversary of the Liberation of Ukraine, November 22-23, 2019*. Ed.: Tararoev, Y.V., Kipensky, A.V., Perevalova, L.V. [and others] (Eds.). Kharkiv: Tochka. P. 20-22. [In Ukrainian].

Weber, M. (1998). "Objectivity" of social and scientific knowledge. In: Weber M. *Sociology. Historical analyzes. Policy*. Kyiv: Osnovy. P. 192-263. [In Ukrainian].

Weber, M. (1998). The Meaning of "Freedom from Assessment" in the Social Sciences. In: Weber, M. *Sociology. Historical analyzes. Policy*. Kyiv: Osnovy. P. 264-309. [In Ukrainian].

Evans, R. (2008). *In defense of history*. Lviv: Calvaria. [In Ukrainian].

Kasyanov, G. (2018). *Past continuous: historical politics of the 1980s-2000s. Ukraine and its neighbors*. Kyiv: Laurus, Anthropos-Logos-Film. [In Ukrainian].

Kozelleck, R. (2006). *Time layers. Studies in the theory of history*. K.: DUH i LITERA. [In Ukrainian].

Mannheim, K. (1994). Ideology and Utopia. In: Mannheim K. *A diagnosis of our time*. Moscow: The Republic. P. 7-266. [In Russian].

Rorty, R. (2001). Historiography of Philosophy: Four Genres. In: Jokhadze, I.D. Richard Rorty's Neopragmatism. Moscow: URSS. P. 182-200. [In Russian].

Sergiychuk, V. (2016). Famine of 1932-1933 as genocide of Ukrainians. 4th. ed. Vinnytsa: PP Sergeychuk M. I. [In Ukrainian].

Smith, R. (2008). *History of the humanities*. Moscow: Publ. house of HSE. [In Ukrainian].

Mykhailo Boichenko

*Doctor of Philosophical Sciences, Professor,
Professor of the Department of Theoretical and Practical Philosophy of Taras Shevchenko National University of Kyiv, Chief Researcher of the Department of History and Philosophy of Education of the Institute of Pedagogy of the National Academy of Pedagogical Sciences of Ukraine; Kyiv, Ukraine; e-mail: boychenko_m@univ.net.ua; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1404-180X>*

Philosophical methodology of historical study of education (about the need to prevent the tendency of historical research)

Abstract

The article is devoted to the analysis of philosophical aspects of determining the methodology of historical study of the sphere of education. The concept of scientific fact, historical fact, methodological conditions for determining scientific facts, peculiarities of determining historical facts are analyzed. The fundamental importance of defining the conception of the study, in particular, the historical conception for establishing the facts, is revealed. The wrong tendency to carry out the scientific research arises when the researcher for the sake of certain value queries begins to distort, limit or even eliminate the requirements for scientific validity of the research and its results. The importance of philosophy as an arbiter and moderator in cases of conflict between concepts has been determined, and accordingly - justification of facts directly opposite to the conclusions of some scientific researches. The role of philosophy in developing a counterfactual position in cognition in general and in the field of education in particular is revealed. The philosophy of education contributes to the success of the educational history research program, but it is critically dependent on the latest in the evaluation of historical events. The specific task of the philosophy of education, which remains not only inaccessible but also forbidden for the history of education, is to establish counterfactual concepts of creating a new type of education: something that did not yet exist is beyond the purview of history. Counteractivity as an orientation to affirm new values that are not yet shared in society and verified only at the level of our aspirations, and not the actual state of affairs, can formally also be regarded as a certain tendency. But the difference lies in two decisive circumstances: first, the counterfactual is asserted not in the interests of any available stakeholder and its available, well-known values, and second, the counterfactuality is asserted in the future interests and for the sake of the future values of all involved. The counterfactuality is not fundamentally party and ideological; rather, it should

be called a "good utopia", a utopia in the sense of Karl Mannheim. This means that if counter-factualism does not have its actual area of confirmation now, it is always firmly set up to create it - as opposed to a tendency that is never interested in facts as such, but seeks to put facts into service - not even values, but entirely substantive benefits of selfish groups with party interests and particular values in a worse sense of particularity.

Keywords: *historical research, historical fact, methodology of historical research, terminological apparatus of historical research, values, historical concept, wrong tendency of historical research, objectivity of historical research, counterfactuality of philosophical knowledge of education.*

УДК 340.12

DOI 10.35423/2078-8142.2020.1.08

І. С. Матвієнко,

кандидат філософських наук,

Національний університет

біоресурсів і природокористування України

м. Київ, Україна

e-mail: malushka20@ukr.net

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0606-0544>

ТЕОРІЯ АРГУМЕНТАЦІЇ: ФОРМАЛЬНА CONTRA НЕФОРМАЛЬНА ЛОГІКА

У статті представлено дослідження теорії аргументації через дві бінарні позиції, а саме – формальну та неформальну логіку. Формальний підхід до теорії аргументації дає чітку структуру, формальні умови та систему аргументації, але, як засвідчує життєва практика, для того, щоб переконати, недостатньо мати істинні судження та формулювати правильні умовиводи відповідно до основних законів логіки. Для переконливості у своїй аргументації слід використовувати і неформальні методи, адже комунікація між людьми має відносний, не сталий характер. Теорію аргументації на сьогодні досліджують у різних сферах життєдіяльності людини, і хоча її витоки сягають часів Аристотеля, на сьогодні цим питанням, крім філософії та логіки, займаються ще й такі дисципліни, як психологія, юриспруденція, політологія, філологія та багато інших. Саме це визначає той факт, що до теорії аргументації вибудовуються все нові і нові підходи до її дослідження та вивчення. Традиційна теорія аргументації є формальною, і вона принципово відрізняється від сучасної, для якої теоретичних відповідей вже недостатньо, а потрібні чіткі практичні настанови. Цей розрив між теорією та практикою в науці XIX–XX ст. дав можливість сформулювати неформальний підхід до теорії аргументації.

Ключові слова: мислення, аргументація, формальна логіка, неформальна логіка, реальна аргументація.

Виклики ХХІ століття визначають для нас нові завдання, для яких не достатнім є лише теоретичні відповіді на запитання. Практика займає передове місце, саме тому перед логікою як наукою постають нові завдання, зокрема перейти з теоретичної науки у практичну. Від логіки, яка займається мисленням людини, вимагається давати практичні відповіді на запитання. Саме тому розгляд теорії аргументації є цікавим з точки зору як теоретичного, так і практичного її застосування, що і пропонує нам формальна та неформальна логіка.

Протягом усієї історії розвитку логічного знання теорія аргументації завжди мала своїх прихильників, починаючи від Аристотеля, Л. Вали, П. Абеляра, Г. Лейбниця, І. Канта, Л. Вітгенштейна, Г. Х. фон Врігта, Г. Фреге, Б. Расела, А. Тарського та ін., що сформували, так би мовити, формальний підхід до теорії аргументації. Неформальний підхід досліджували С. Тулмін, Х. Перельман, Ф. ван Ємерен, Е. Блейр, Я. Хінтіка, Р. Джонсон, Дж. Фрідман, Д. Хічкок та ін. Серед українських дослідників, які займалися даним питанням, – А. Т. Ішмуратов, С. Б. Кримський, І. В. Хоменко, М. В. Попович, В. О. Бочаров, Ю. В. Івлєв, А. І. Уйомов та ін.

Метою нашого дослідження є аналіз теорії аргументації крізь призму формальної та неформальної логіки.

Теорію аргументації на сьогодні досліджують у різних сферах життєдіяльності людини, і хоча її витоки сягають часів Аристотеля, на сьогодні цим питанням, крім філософії та логіки, займаються ще й такі дисципліни, як психологія, юриспруденція, політологія, філологія та чимало інших. Саме це визначає той факт, що до теорії аргументації вибудовуються все нові і нові підходи її дослідження та вивчення. Традиційна теорія аргументації є формальною, і вона принципово відрізняється від сучасної, для якої теоретичних відповідей вже недостатньо, а потрібні чіткі практичні настанови. Цей розрив між теорією та практикою у науці ХІХ–ХХ століть дав можливість сформулювати неформальний підхід до теорії аргументації.

У витоків формування неформального підходу до аргументації стояли С. Тулмін та Х. Перельман, які вбачали у формальній логіці певні недоліки. С. Тулмін вважав, що судження, які викори-

стовуються в різних сферах, мають залежати не від універсальних стандартів формулювання судження, а від конкретних ситуацій, в яких вони застосовуються. Х. Перельман відзначав, що у зв'язку з розвитком математики логіка перейшла на рівень теоретичних математично доведених аргументів, але при цьому не звертала увагу на гуманітарні науки та можливості доказів для них. Адже гуманітарна сфера має справу з цінностями, тому система аргументації, яка працює в точних науках, для гуманітарних не є прийнятною. Ці дослідники вважали, що необхідно створити нову логіку, яка була б ближчою до епістемології і включала б у процес аргументації не ідеальні системи, як у формальній логіці, а конкретні ситуації, пов'язані з життєдіяльністю людей. На сьогодні ці питання є актуальними, адже теорія аргументації поширюється на все нові і нові сфери, і вони не можуть обмежуватися лише формально-логічним мисленням. Саме тому, починаючи із середини XX ст., ця тема набуває дедалі більшої популярності: проводяться конференції, семінари, виходять друком журнали та монографії, які присвячені теорії аргументації, критичному мисленню, неформальній логіці, а також дотичним спеціальностям, таким як когнітивна психологія, риторика тощо.

Ідея неформальної логіки виникла через бажання як студентів, так і викладачів давати практично-конкретні відповіді на запитання, які були б близькими до практичного життя людей. Із моменту свого виникнення неформальна логіка (*informal logic*) визначає себе як практична дисципліна. Предметом її дослідження, на думку її засновників, є висловлення у природній мові, при цьому використовуючи в природному дискурсі аргументацію, якій властиві багатозначність, невизначеність і неповнота її складових. Але для практичних дій потрібно мати і теоретичну основу, що для неформальної логіки є складним питанням, адже чіткої структури вона все ж таки не має, і навіть питання визначення, що ж таке неформальна логіка, все ще лишається відкритим для точного визначення.

Дослідження літератури дає можливість певним чином узагальнити питання визначення поняття «неформальна логіка». Досить часто у сучасній літературі це поняття протиставляють формальній логіці, основою дослідження якої є поняття, судження та

умовиводи в контексті кон'юнкції, диз'юнкції, імплікації, які отожднюють з такими поняттями, як «простір», «час» та ін. Водночас, неформальна логіка визначається як вектор дослідження неформальних помилок та помилок у думках людей. Інший погляд на неформальну логіку – це розгляд її як формальної, але без формалізму. На увагу також заслуговує погляд на неформальну логіку як на певний різновид формальної, але такої, яка пов'язана з процесом комунікації і роздумами людей, а також як на певну методологію використання епістемологічних способів оцінення аргументації. І найзагальнішим є розуміння неформальної логіки як нормативної науки, яка досліджує аргументацію та практику критичного мислення – саме ця сфера розробляє критерії, стандарти та процедури для оцінки, інтерпретації та побудови аргументації у мові [6, с. 89].

Значна кількість визначень поняття «неформальна логіка» не дають нам узагальненого розуміння цього поняття. Аналіз та синтез різних точок зору не дають і єдино вірного терміна для даного напрямку дослідження. Деякі дослідники вважають, що поняття «неформальна логіка» повністю не визначає даний напрям. Саме тому питання назви та визначення «неформальної логіки» потребує дослідження, адже питання практичної логіки, критичного мислення та міркувань у теорії аргументації є надзвичайно актуальним для сьогодення.

Формальний підхід до теорії аргументації дає чітку структуру, формальні умови та систему аргументації. Так Аристотель, у своїй праці «Топіка», визначає поняття умовивід як основу аргументації: «це мова, в якій якщо щось допускається, то через це припущення з необхідністю впливає дещо відмінне від даного. Докази є тоді, коли умовивід складається з істинних і перших [положень] або з таких, знання про які беруть свій початок від тих чи інших перших і істинних [положеннях]» [1, с. 349]. Але, як засвідчує життєва практика, для того, щоб переконати, не достатньо мати істинні судження та формулювати правильні умовиводи відповідно до основних законів логіки. Для переконливості у своїй аргументації слід використовувати і неформальні методи, адже комунікація між людьми має відносний, не сталий характер.

Від часу виникнення «неформальної логіки» (кінець 70-х років минулого століття) питання ставлення до формальної логіки активно обговорюється та досліджується, і головним питанням є питання відношення даної дисципліни до формальної логіки взагалі. Так, А. І. Уйюмов зауважує: «будь-яка логіка формальна; якщо вона претендує на те, щоб не бути формальною, то вона і не є логікою» [3, с. 7]. Таку саму позицію у своїх працях обстоює і Я. Хінтіikka. Згідно з іншою точкою зору, яка є популярною у сучасній науковій літературі і цілком протиставиться першій, вважається, що неформальна логіка тісно пов'язана з логічним знанням. Так, Дж. Фріман у своїй статті «Місце неформальної логіки у філософії» зазначає: «Що таке логіка? Класичною відповіддю на це питання є те, що логіка вчить оцінювати міркування чи аргументації... Відповідно до цього визначення не виникає сумніву, що неформальна логіка є логікою» [4, с. 117–128]. Голандський учений Ф. ван Еемерен зазначав, що неформальна логіка ближче до теорії та практики аргументації, ніж до формальної логіки. Е. Блейр і Р. Джонсон у своїй праці «Неформальна логіка: минуле та теперішнє» стверджують: «Неформальна логіка може бути розглянута як сфера теорії аргументації. Іншими словами, для будь-якої теорії аргументації необхідним компонентом має стати теорія неформальної логіки» [2, с. 15]. Д. Хічкок вважає, що для теорії аргументації важливим є як неформальні, так і формальні логічні підходи, адже в різних ситуаціях потрібні різні підходи. Відмінність неформальної логіки складається з того, що в розгляді багатої кількості запитань, які не є предметом обговорення чи дослідження, важливими є неформальні підходи до доведення, але, водночас, часто густо у дослідженнях найкращим аргументом є формально-логічні методи, які є визначальними у традиційній логіці.

Розглянемо формальний та неформальний підходи до теорії аргументації. У формальній логіці теорію аргументації та доведення вивчають з точки зору нормативної науки, тоді як у неформальному підході можливий як нормативний, так і описово-нормативний підходи. У побудові аргументації, коли ми говоримо про формальну логіку, то тут працюють виключно нормативні критерії, стандарти та процедури, що розглядають аргументацію як вивідну структуру. Коли ж побудовою доведення займається нефо-

рмальна логіка, то вона розробляє свої власні неформальні критерії, процедури та стандарти, вибудовуючи доведення, розглядаючи його як певний різновид діалогу, при цьому використовуючи природну мову, на противагу формальній логіці, де використовується виключно штучна мова логіки. У межах формальної логіки використовуються виключно формальні методи, аналізується тільки мікроструктура та спосіб аргументації, її оцінка здійснюється як правильна чи не правильна, де критерієм успіху є правильність побудови відповідно до формальних вимог та законів логіки. Тоді як у неформальній логіці аналізується макроструктура аргументації і методи побудови діаграм, оцінка ж доведення здійснюється як добра або погана, а успіх аргументації визначається через такі поняття, як релевантність, припустимість або достатність для переконання. Неформальний підхід ґрунтується на поєднанні теорії та практики, тоді як формальний підхід – це виключно теоретичний підхід.

Неформальну логіку цікавить аналіз виключно «реальних» аргументів, які працюють, не зважаючи на те, що сам термін «реальна аргументація» чітко не є визначеним, хоча і займає домінантне місце в усій неформальній логіці. На сьогодні цей термін досить часто вживається з метою позначення аргументації, яка використовується поза навчальною аудиторією, в диспутах, дискусіях, суперечці, це аргументація, яка використовується в коментарях до різних політичних та соціальних процесів, у соцмережах, інформаційному просторі та засобах масової інформації та й у повсякденному житті людей. Але все ж чи вичерпали ми цим переліком все значення «реальної аргументації» і чи має вона відношення до формальної? У сучасній літературі, переважно англомовній, розглядають аргументацію через два поняття: «вид діалогу» та «вид висновку». «Вид діалогу» вимагає від аргументації, на думку Д. Хічкока, мінімум двох співрозмовників, де кожен висловлює свою думку і деякі запитання, де завдання кожного члена діалогу – переконати у своїй точці зору, використовуючи для цього й емоційні аргументи також [5, с. 102]. Коли ж ми говоримо про «вид висновку», то тут Д. Хічкок уже зазначає, що ми маємо лише доповідача, тобто того, хто висуває тезу та, використовуючи один або більше аргументів, намагається донести свою позицію до слухача

або читача (зазвичай аргументи, які використовуються, не мають емоційного забарвлення). Коли ми вживаємо поняття «аргументація», то розуміємо, що це має бути чітко структурований текст чи доповідь, яка підкріплена одним або більше аргументами і має певний висновок, правила, за якими вибудовується аргументація, і критерії якості такої аргументації і є предметом дослідження логіки. Але все ж єдиновірного визначення, що таке «реальна аргументація» не існує, ми можемо знайти безліч визначень, кожне з яких розкриватиме нові грані цього поняття.

Досить дискусійним є питання про склад аргументації. Якщо ми говоримо про формальну аргументацію, то тут все зрозуміло: є теза, аргументи і демонстрація; коли ж ми говоримо про неформальну аргументацію, то тут теж постають питання з приводу її структури. Досить часто вирізняють дві складові – це теза (інколи її визначають як точку зору) і аргументи. Інколи структуру аргументації інтерпретують як модель, яку вводить у загальний вжиток С. Тулмін, і тут дослідник визначає шість компонентів, а саме: ствердження (claim), данні (data, later grounds), основи (warrant), підтримки (backing), кваліфікатор (modal qualifier), спростування (rebuttal) [6, с. 96]. Ще один підхід, який є достатньо популярним у наукових колах, визначає склад аргументації, як засновки, висновки і діалектична складова, його підтримують такі логіки, як Р. Джонсон, Л. Грорке та ін.

Отже, підводячи підсумки, ми маємо визнати, що якщо ми говоримо про неформальну аргументацію (реальну аргументацію), то до цієї теми в сучасній літературі більше запитань, ніж відповідей. Що ж до формальної аргументації, то тут все чітко і структуровано відповідно до логічних критеріїв формальної логіки. Але що ж робити з тими суб'єктивними питаннями, які вона не враховує, хоча вони в аргументації мають важливе значення? І хоча з кінця 70-х років минулого століття і до нашого часу неформальна логіка позиціонує себе як наукова сфера знань, але в її межах більше запитань, ніж відповідей до важливих, можна навіть сказати – основоположальних понять, на які не існує істинно-вірної думки. Звичайно, це демонструє актуальність даної теми, хоча і не дає нам єдиновірної відповіді на більшість питань, які стосуються поняттєвого апарату та методів, які застосовуються. Хоча така неви-

значеність дає можливість не лише теоретичного, а й практичного застосування, що і було цілепокладальною причиною виникнення неформальної логіки.

ЛІТЕРАТУРА

1. Аристотель Тописка. *Аристотель. Сочинения в 4 томах*. Т. 2. М. : Мысль, 1978. 687 с. (Философское наследие). С. 349–532.
2. Johnson R. H., Blair J. A. Informal Logic: Past and Present. *New Essays in Informal Logic*. Windsor, Ontario, Canada, 1994.
3. Уемов А. И. Основы практической логики с задачами и упражнениями. Одесса, 1997. 388 с.
4. Freeman J. B. The Place of Informal Logic in Philosophy. *Informal Logic*. 2000. Vol. 20, № 2. P. 117–128.
5. Hitchcock D. Informal Logic and Concept of Argument. *Hardbook of the Philosophy of Science. Philosophy of Logic*. Amsterdam, 2007. Vol. 5.
6. Хоменко И. В. Теоретические проблемы неформальной логики: конфликты точек зрения. *Эпистемология и философия науки*, Москва, 2013. Т. 37, № 3. С. 85–99.

REFERENCES

- Aristotle. Topeka. (1978). In *Works in 4 volumes*. Т. 2. Moscow: Mysl. 687 p. (Philosophical heritage, 349-532).
- Johnson, R. H. & Blair, J. A. (1994). Informal Logic: Past and Present. In *New Essays in Informal Logic*. Windsor, Ontario, Canada, 1994.
- Uemov, A. I. (1997). *Fundamentals of practical logic with tasks and exercises*. Odessa. 388 p.
- Freeman, J. B. (2000). The Place of Informal Logic in Philosophy. *Informal Logic*, 20 (2), 117-128.
- Hitchcock, D. (2007). Informal Logic and Concept of Argument. In *Hardbook of the Philosophy of Science. Philosophy of Logic*. Amsterdam, 5.
- Khomenko, I. V. (2013). Theoretical problems of informal logic: conflicts of points of view. *Epistemology and Philosophy of Science*, 37(3), 85-99.

Iryna Matvienko

Candidate of Philosophical Sciences (Ph.D.), Associate Professor, Department of Philosophy, National University of Life and Environmental Sciences of Ukraine; Kyiv, Ukraine; e-mail: malushka20@ukr.net; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0606-0544>

The argument theory: formal contra informal logic

Abstract

The article presents a study of argumentation theory through two binary positions, namely formal and informal logic. The study of literature makes it possible to generalize in some way the question of the definition of the term "informal logic". Quite often in modern literature, these concepts are opposed to formal logic, the basis of which is the study of concepts, judgments and conclusions in the context of conjunction, disjunction, implication, which identify with such concepts as "space", "time" and others. The purpose of our study is to analyze the theory of argumentation through the prism of formal and informal logic. The theory of argumentation is being explored in various spheres of human life today, and although its origins date back to Aristotle's time, disciplines such as psychology, jurisprudence, political science, philology, and many others are involved in these issues in addition to philosophy and logic. This is what determines the fact that more and more new approaches to its study and study are built into the theory of argumentation. The traditional theory of argumentation is formal, and it is fundamentally different from the modern one, for which theoretical answers are insufficient and clear practical guidelines are needed. This gap between theory and practice in nineteenth-twentieth-century science has made it possible to formulate an informal approach to argumentation theory. The idea of informal logic arose from the desire of both students and teachers to provide practical and specific answers to questions that would be close to the practical life of people. Since its inception, informal logic defines itself as a practical discipline, the object of its study, according to its founders, is the expression in natural language, while using in natural discourse the argument, which is characterized by ambiguity, uncertainty and incompleteness of its components. But for practical action it is necessary to have the theoretical basis that informal logic is a difficult issue, because it still does not have a clear structure, and even the question of determining what informal logic is still open for accurate definition. A formal approach to argumentation theory provides a clear structure, formal conditions, and a system of reasoning, but as life practice shows, it is not enough to convince

oneself to have true judgments and to formulate correct assumptions according to the basic laws of logic.

Keywords: *thinking, argumentation, formal logic, informal logic, real argumentation.*

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

УДК 231.01

DOI 10.35423/2078-8142.2020.1.09

А. О. Шиманович,
магістр богослов'я,
науковий співробітник Центру дослідження релігії
Національного педагогічного університету
імені М. П. Драгоманова
м. Київ, Україна
e-mail: schimanovich@ukr.net
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3046-4645>

ПРОТЕСТАНТСЬКА НЕООРТОДОКСІЯ: ВИТОКИ, СУТЬ ТА ВПЛИВ

Найбільш видатними представниками неоортодоксального богослов'я були К. Барт, П. Тілліх та Р. Бультман, хоча богословські погляди кожного з них характеризуються специфічними індивідуальними особливостями. Рух неоортодоксії був ретельно досліджений з перспектив богослов'я (С. Гренц, А. Макрат, Дж. Вебстер, Дж. Хансінгер), герменевтики (Б. Ремм, К. Ванхузер, Е. Тісельтон) та соціології (П. Бергер). Результати цих досліджень взяті до уваги у даній статті. Неоортодоксія здійснила великий вплив на сучасну її теологію, але з плином часу (починаючи з 60-х років) вона поступово почала або витіснятися на маргінеси академічного життя, або зазнавала трансформації у більш іманентні, раціональні та прийнятні форми. Саме тому сьогодні ми є свідками того, як історико-критичні підходи до досліджень у сфері біблеїстики знов займають домінуючу позицію на багатьох факультетах та кафедрах теології по всьому світу.

Ключові слова: неоортодоксія, богослов'я, герменевтика, догматика, христологія, лібералізм, Карл Барт.

Неоортодоксія, як принципово новий погляд на Писання і на найважливіші концептуальні богословські питання, з'явилась на інтелектуальному обрії ХХ ст. в якості радикальної відповіді на виклики богословського лібералізму ХІХ ст. та тих наслідків, до яких він призвів. Як відзначає відомий лютеранський богослов і соціолог Пітер Бергер (1929–2017), ХІХ ст. завершилось не у 1900, а у 1918 р. [5, с. 70], маючи на увазі завершення Першої світової війни, яка поклала край не лише прогресивно-оптимістичним сподіванням епохи Просвітництва, а й багатьом іншим явищам європейської культури. Стало зрозуміло, що модерний проект не виконав своїх обіцянок і у свідомості багатьох він перетворився на утопічну ілюзію, яка зіграла злий жарт зі своїми послідовниками. ХІХ ст. було кульмінаційною епохою тріумфу для західної буржуазної цивілізації, що здавалася сама собі захищеною, самодостатньою та приреченою на безупинний прогрес та розквіт. Звичайно, були деякі яскраві виключення, інакодумці, які залишались на маргінесах сучасного їм культурного життя (К'єркегор, Достоевський, Ніцше), але до них переважно дослухались вже тоді, коли їхні інтуїції та пророцтва вже сповнилися. Бергер наступним чином характеризує взаємний зв'язок між сміливими пошуками ліберальної теології та тим соціально-культурним контекстом, в якому вони здійснювалися: «Ліберальний богословський проект отримав свою переконливість значною мірою від захищеного буржуазного світу, який був його соціальним контекстом. Тільки тому, що останній був таким безпечним, індивіди на кшталт вищезгаданих вчених-біблеїстів могли (як це й відбулось) дозволити собі їхні зухвалі інтелектуальні пригоди. Цей безпечний світ обвалився раз і назавжди у тій війні, що може бути вдало описана як колективний суїцид європейської цивілізації» [5, с. 71].

Як наслідок цього цивілізаційного обвалу, на тлі тих розчарувань, які принесло із собою зникнення з мапи світу чотирьох імперій, не могли не з'явитися паростки нових інтелектуальних пошуків та спроби побудови радикально нових богословських програм, метою яких стало б радикальне переосмислення того тривалого шляху, який завів людство у глухий кут. Одним зі способів такого радикального переосмислення у царині теології став напрям, який увійшов в історію під назвою неоортодоксія.

Загалом неоортодоксія може бути визначена як «підтвердження об'єктивного авторитету релігійної традиції після періоду, під час якого цей авторитет був релятивізований і послаблений» [5, с. 79]. Саме тому, що на момент виникнення цього руху об'єктивний та до цього беззаперечний статус Божого одкровення був значною мірою поставлений під сумнів, цей авторитет потрібно було наново підтвердити, абсолютизувати та богословськи обґрунтувати. Ліберальні теологічні пошуки у період між утвердженням традиції (протестантська ортодоксія) та переутвердженням цієї традиції (неоортодоксія) мали бути визнані хибними і забуті. Когнітивний зиск від такого підходу був очевидним: впевненість у цілісності та надійності Божого одкровення, засвідченого у Писанні, повинна була знов остаточно витіснити будь-які сумніви та компроміси.

Однією з важливих настанов неоортодоксального богословського дискурсу було розкриття питання про те, як людина стає віруючою. У цьому пункті К. Барт слідує за С. К'єркегором і адаптує для богослов'я XX ст. його концепцію, що стосується «стрибка віри». Основна суть цієї ідеї полягає у тому, що немає жодної теологічної чи герменевтичної методології, застосовуючи яку можна було б отримати віру в Бога. У модерному інтелектуальному просторі, з усім його зверхнім скептицизмом та сумнівами щодо настанов протестантської ортодоксії, у людини не залишалось інших опцій, крім радикальної екзистенційної дії – стрибка віри, коли людина виходить за межі раціонального і попри всі сумніви проголошує: «Я вірю», приймаючи всі богословські положення ортодоксальної традиції та перевіривши для себе Біблію як цілісне Слово Боже та свідчення про Боже одкровення (К'єркегор називає таку людину «лицарем віри», виходячи з власної парадоксальної максими про те, що «істина є суб'єктивною» [9, с. 169]). Іншими словами, основний первинний епістемологічний метод неоортодоксії може бути визначений як прийняте індивідом рішення повірити, повірити знову (за Бергером, «досвід перенавернення» [5, с. 79]).

Незважаючи на свої європейські витоки, неоортодоксальний богословських рух не став виключно європейським явищем, але також мав значний вплив на інтелектуальні кола Америки у період

з кінця 30-х до кінця 50-х років. Праця американського методистського теолога Едвіна Льюїса (1881–1959), що мала назву «Віра, яку ми проголошуємо» (1939), стала першою спробою застосування європейського терміна «неоортодоксія» для ідентифікації нового богословського напрямку на північноамериканському континенті (хоча самі представники цього руху не завжди зі схваленням ставились до цього терміна). Деякі дослідники зауважують, що, починаючи з кінця 30-х років, на теологічних кафедрах американських університетів неоортодоксальна герменевтика була «домінуючою силою» [13, с. 140]. І надзвичайна сила та потужність впливу цього нового для Америки руху переважно полягала у поверненні до глобального бачення християнства та його очевидною співвіднесеністю із давньоцерковною богословською традицією, яка для американських теологів на той момент була чималою екзотикою.

Наново акцентований беззаперечний пріоритет Біблії, унікальність Божого одкровення в Ісусі Христі, Божественність Спасителя, гріховність людства та безумовна сила Божої благодаті – всі ці базові християнські доктрини стали справжнім подихом свіжого повітря для ліберальних богословських кіл Америки. У результаті, саме неоортодоксальний рух став прикладом найбільш вдалої місцевої асиміляції європейських богословських прозрінь початку ХХ ст., зокрема діалектичного богослов'я кризи К. Барта [7, с. 13–20]. Але тут ми не можемо не побачити, що Еміль Бруннер був більш результативним у досягненні свого визнання у США з огляду на те, що (на відміну від Барта) він визнавав наявність певної «точки дотику» (*Anknüpfungspunkt*) [8, с. 107] між часом та вічністю, між одкровенням та досвідом, між вірою та *ratio*. Тим не менш, і європейські, і американські теологи-неоортодокси мали в якості засадничого принципу свого світогляду саме істотно діалектичну напругу між трансцендентною та іманентною реальністю та інші базові категорії неоортодоксального руху, навіть якщо деякі тлумачення цих категорій мали певну варіативну плюральність, хрестоматійним прикладом чого є запекла полеміка між Бартом та Бруннером.

Бернард Ремм, професор Бейлорського університету, котрий слухав лекції К. Барта в Базельському університеті у 1957–1958 навчальному році, і котрий після періоду певних сумнівів все таки

«поступово прийшов до високої оцінки вчення швейцарського богослова як моделі євангельського богослов'я» [1, с. 452], у своїй основній праці під назвою «Протестантська інтерпретація Біблії» доходить висновку, що основне ядро неоортодоксальної догматики та герменевтики в цілому може бути викладене в наступній короткій, але місткій тезі: тільки Бог може говорити від імені Бога [11, с. 71]. Справжнє одкровення має місце тоді, і виключно тоді, коли говорить сам Бог. Але мова Бога – це не наші приземлені та недосконалі людські слова, але це є Його особиста присутність. У першочерговому і найголовнішому сенсі Слово Бога – це є сам Бог, явлений світу в особі Ісуса Христа. Акт, в якому Бог звертається до людини через Ісуса Христа, а адресат відповідає на це звернення, і є, по суті, актом одкровення. Таким чином, згідно неоортодоксальної концепції одкровення – це: 1) Бог, котрий звертається до людини і говорить про благодать і прощення, даровані в Ісусі Христі; 2) людська відповідь віри на це особисте звернення [11, с. 72]. Відповідно, і Святе Письмо, згідно з неоортодоксальним підходом, може вважатись Словом Божим і одкровенням лише в непрямому сенсі: воно містить у собі свідчення про істинне одкровення [12, с. 391], що мало місце в певний історичний момент у минулому, і обіцяння про одкровення у майбутньому.

У зв'язку з цим слід окремо наголосити, що практично ідентичний, але при цьому дещо розширений погляд на священні (а також святоотцівські) тексти ми знаходимо у відомого православного богослова ХХ ст., проф. прот. Іоанна Романідіса (1928–2001), слова котрого приводить у своїй праці проф. прот. Теодор Стіліанопулос: «Біблія, писання отців церкви і рішення соборів – не одкровення, але тексти, які говорять про одкровення. Саме одкровення переважає усі слова і поняття, хоча і надихає причетників божественної слави висловлювати точно і безпомилково те, що в словах і поняттях є невимовним» [3, с. 189].

Неоортодоксальна герменевтика виходить з початкової передумови, згідно з якою Біблія – це унікальне, неповторне, безкінечно цінне, варте довіри, але, водночас, певною мірою доступне для помилок свідчення про одкровення. Причина цього полягає у тому, що хоча людина й може безпомилково пережити досвід одкровення згори, тим не менш вона ніколи не може передати цей досвід у

чистий і неспотворений спосіб, адже цей досвід сприймається крізь призму людської недосконалості, і тому під час передавання він – тією чи іншою мірою – неминуче піддається певній трансформації. Відповідно, найважливіша настанова неоортодоксальної герменевтики полягає в тому, що Біблія, свідчення про одкровення, ніколи не повинна сприйматися ні як пряме і безпосереднє одкровення від Бога, ні як кришталеве чисте і незаплямоване передавання цього одкровення.

Таким чином, свою основну герменевтичну методичу і екзегетичну мету представники протестантської неоортодоксії вбачали у пошуку Божого Слова посеред людських слів. Якщо представник ліберальної герменевтичної школи бачив за словами Писання не Слово Боже, але більш-менш яскраві свідчення про релігійний досвід авторів священних текстів, а ортодоксальний дослідник урівнював та ототожнював людські слова Біблії з Божим Словом, то умовний екзегет-неоортодокс у своїх герменевтичних пошуках ставить собі за мету «прориватись через людські слова Біблії, доступні для помилок, щоб знайти оригінальне свідчення Слова Божого» [11, с. 72].

Із точки зору неоортодоксальної герменевтики, неможливо довести істинність тієї чи іншої доктрини, просто процитувавши один чи навіть кілька біблійних текстів. Згідно з холістичною та концептуальною рецепцією Святого Письма з боку теологів-неоортодоксів, фрагментарне сприйняття цілісного і неділимого біблійного послання неминуче призводить до хибних доктринальних висновків, тоді як сприймати Біблію всерйоз для них означало оцінювати кожне віронавчальне положення з перспективи цілісного сприйняття всієї Біблії, керуючись при цьому принципом христоцентризму [11, с. 73–74].

Загалом, уся сукупність властивих герменевтичних принципів і підходів, які використовувалися представниками неоортодоксальної теології, цілком може бути названа екзистенційним поглядом на Святе Письмо. Згаданий вище Бернард Ремм відзначає щодо цього: «Найбільш глибока інтерпретація Писання – та, яка пов'язана з «екзистенціальними» ситуаціями: добро і зло, Бог і світ. Це не питання звичайного знання, як таблиця множення і дата Нікейського собору. Не існує спеціального методу для досягнення

цих більш глибоких інтуїцій; історичний метод є не зміщеним, але поглибленим» [11, с. 77]. Тим самим Ремм наголошує, що закиди на адресу неоортодоксальної герменевтики щодо її ненауковості, обскурантизму, щодо її начебто зневаги по відношенню до висновків ліберальної екзегези ХІХ ст., навряд чи можна вважати справедливими. Неоортодоксальні екзегети (зокрема, Барт) сприймали історико-критичну методологію, але виключно в якості первинного, підготовчого етапу до основного процесу тлумачення Біблії, а не як самодостатню, самоцінну та абсолютно об'єктивну методику.

Проф. А. С. Десницький, виявляючи чималу історичну спостережливість і богословську чутливість, проводить паралель і звертає увагу на певну схожість між діаметрально протилежними відношеннями до сутності Святого Письма, які ми знаходимо, з одного боку, у представників протестантської ліберальної школи, ортодоксії, неоортодоксії, та, з іншого, – у представників різних екзегетичних шкіл епохи великих христологічних спорів та Вселенських соборів: «Для одних Біблія здавалась занадто священною, щоб підходити до неї із земними мірками, для інших Біблія в її нинішньому вигляді була занадто недостовірним джерелом і потребувала перш за все анатомічного розчленування. Одні, називаючи її словом Божим, відмовлялись бачити в ній людське слово; інші, навпаки, вважали, що вона є лише недосконалою людською оболонкою, що вмістила в себе слово Боже у спотвореному вигляді – стара одежа, яку можна і потрібно відкинути в пошуках справжнього слова. Хто спокушений у святоотцівському богослов'ї, без труднощів побачить тут певну аналогію з монофізитством і несторіанством, двома ученнями, котрі були відкинуті Церквою як єресь» [2, с. 88].

Що ж стосується православного погляду на співвідношення людського і Божественного складових елементів у Біблії, то найбільш адекватною, доречною і богословськи обґрунтованою аналогією тут видається знаменитий орос ІV Вселенського собору, за допомогою якого вдалось успішно подолати тривалу богословську дискусію про співвідношення Божественної і людської складових в особі Ісуса Христа, і винести збалансоване, ретельно богословськи вивірене і філігранно сформульоване судження.

Якщо у 30-ті роки рух протестантської неоортодоксії стрімко набрав обертів, набув популярності та переконливості в очах інтелектуальної еліти, то це значною мірою відбулось саме завдяки його рішучій та героїчній опозиції по відношенню до німецького націонал-соціалізму, а також тому ореолу безстрашності та героїзму, який органічно та заслужено огорнув представників цього руху. Але вже у повоєнні роки популярність цієї богословської течії та її засадничих принципів поступово зменшується. Багато в чому спеціалісти пояснюють такий феномен саме тим, що цей героїчний ореол став поступово згасати [5, с. 73]. Бергер інтерпретує це явище також у тому ключі, що екзистенційний неоортодоксальний «стрибок віри» значною мірою був зумовлений зовнішніми соціальними чинниками. Людина у стані кризи, пригнічена соціально-політичними умовами та обставинами, має більше підстав для такого стрибка у стані розпачу та зневіри, ніж та, яка знаходиться у зоні комфорту, безпеки та захищеності. Саме тому, на думку Бергера, «здійснити стрибок у неоортодоксію у Німеччині 30-х років було набагато більш переконливим, ніж у 50-ті роки» [5, с. 82]. Що ж до американського контексту, то й тут неоортодоксальний рух після неабиякого успіху наприкінці 30-х і протягом 40-х–50-х років згодом став поступово втрачати свою популярність в академічних та церковних колах.

Якщо ми поставимо собі за мету з'ясувати причини поступової здачі своїх позицій та втрати популярності з боку неоортодоксальної теології у 60-х роках, то можна виокремити та сформулювати три типові чинники, які призвели до того, що цілком може бути назване історичною поразкою неоортодоксії у її протистоянні з іншими богословськими течіями.

По-перше, основною проблемою виявилось те, що догматично-метафізичні пріоритети неоортодоксії багатьма теологами вважались нерелевантними по відношенню до нагальних приземлених вимог американського богослов'я, яке завжди вирізнялося більшою суспільно-політичною та соціально-етичною спрямованістю. Дехто з дослідників наголошує на певному парадоксі: якщо виникнення європейської протестантської неоортодоксії багато в чому було зумовлене саме тотальним приголомшенням та всеохоплюючим жахом від політичних катастроф початку XX ст., то згодом ця

сама неоортодоксія, на їхню думку, виявилася безпорадною дати чітку богословську рефлексію на не менш драматичні світові події вже середини ХХ ст. Домінування (а подекуди навіть монополія) неоортодоксії у царині теології у 30-х–40-х роках не стала інтелектуальним запобіжником від чергового трагічного зриву людства у хаос та терор. Відхід неоортодоксії від оптимістичної антропології лібералізму та її наголос на глибокій пошкодженості людської природи не змогли упередити потворні вияви цієї гріховної природи у житті людства: «Витоки неоортодоксії частково знаходяться у злому вимірі людської природи, який був зневажений ліберальною теологією. Людські істоти повинні бути врятовані від усього найгіршого у собі. Оскільки вони виявилися неспроможними врятувати самих себе, вони звернулись до трансцендентного Бога по допомогу. Але тепер неоортодоксія померла частково з причини того, що той самий злий вимір уможливив для людських істот віру у люблячого Бога-Отця, Котрий знов таки дозволив трапитися такому злу, як Голокост та Хіросіма. І тепер люди почали шукати спасіння у самих собі» [7, с. 20].

По-друге, деякі дослідники проводять аналогію та фактично ставлять на один щабель такі явища, як неоортодоксія та християнський фундаменталізм ХХ ст., вбачаючи їхню подібність у радикальних спробах кожної з цих течій протиставити себе домінуючій культурі. Так, Грем Уорд (нар. 1955), професор богослов'я Оксфордського університету, в своєму короткому нарисі про сучасний стан протестантської теології, з цього приводу доходить висновку: «Я готовий поспорити, що християнський фундаменталізм (чия історія насправді сягає лише початку ХХ ст.) та неоортодоксія (для протестантів – натхнена Бартом неоортодоксія) є антикультурними явищами, які виникли під впливом ментальності обложеної фортеці. Вони є захисними формами християнського життя у складному світі; спробами залишитися вільними або виокремити себе з різних форм культурного тиску, що мають на меті скомпрометувати їхнє засноване на Біблії розуміння християнського праксису» [10, с. 463]. Більше того, Грем навіть схильний розглядати неоортодоксію та фундаменталізм як окремі специфічні явища і взагалі вивести їх за межі протестантизму за їхню надмірну опозиційність сучасній культурі, за їхній радикальний антимодернізм та бажання

стати такими собі «спільнотами спротиву» [10, с. 463]. Хоча подібне категоричне судження навряд чи можна вважати збалансованим, адекватним та таким, що віддає належне тому гігантському внеску у скарбницю протестантської інтелектуальної традиції, який було здійснено найвидатнішими представниками неоортодоксального руху – Бартом, Бультманом та Тілліхом.

По-третє, неоортодоксія багатьма вважалася тим богословським напрямом, який просто обходить боком науково-критичний дискурс епохи модерну і не бажає давати змістовні відповіді на його питання. Так, автор класичної праці з історії розвитку релігійних течій Америки, Сідні Альстром, доходить такого умовиводу щодо причин досить скромного впливу неоортодоксії на американське богослов'я у глобальному вимірі: «Зацікавленість у традиційній доктрині, яку стимулював цей рух, особливо коли Карл Барт був у фокусі уваги, безумовно сприяло відродженню надприродних типів мислення. І саме тому, що вони ігнорували велику кількість інтелектуальних складнощів, неоортодоксальних богословів справедливо звинувачували у тому, що вони поклали лише дуже тонкий шар догматичного асфальту поверх тієї проблематики, яка була порушена сучасною критичною думкою» [4, с. 947].

З огляду на всі наведені факти можна сказати, що досить показовим (і у певному сенсі передбачуваним) є те, що у 1958 р. впливе американське видання «Християнство сьогодні» провело опитування під назвою «У що вірять протестантські служителі?», у результаті якого було з'ясовано, що 39% опитаних служителів назвали себе консерваторами, 35% віднесли себе до фундаменталістів, 14% – до представників ліберальної традиції, і лише 12% – до представників неоортодоксальної школи [6, с. 200].

ЛІТЕРАТУРА

1. Гренц С., Олсон Р. *Богословие и богословы XX века*. Черкаскы : Коллоквиум, 2011. 520 с.
2. Десницький А. *Писание – Предание – современность*. Киев : Центр православной книги, 2007. 416 с.

-
3. Стилианопулос Т. *Новый Завет: православная перспектива*. Писание, предание, герменевтика. Москва : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2008. 296 с.
 4. Ahlstrom S. E. *A Religious History of the American People*. New Haven, 1972.
 5. Berger P. L. *The Heretical Imperative*. Contemporary Possibilities of Religious Affirmation. New York : Anchor Press, 1979.
 6. Coffman E. J. *The Christian Century and the Rise of the Protestant Mainline*. Oxford : Oxford University Press, 2013.
 7. Ferm D. W. *Contemporary American Theologies: A Critical Survey*. New York, 1981.
 8. Giussani L. *American Protestant Theology. A Historical Sketch*. McGill : Queen`s University Press, 2013.
 9. Kierkegaard S. *Concluding Unscientific Postscript*. Princeton : Princeton University Press, 1941.
 10. McGrath A. E., Marks D. C. (ed.). *The Blackwell Companion to Protestantism*. Blackwell Publishing, 2004.
 11. Ramm B. *Protestant Biblical Interpretation*. Grand Rapids : Michigan. 1970.
 12. Reventlow H. G. (ed.). *History of Biblical Interpretation*. Vol. 4. *From the Enlightenment to the Twentieth Century*. Atlanta : Society of Biblical Literature, 2010.
 13. Sykes S. W. (ed). *Karl Barth: Centenary Essays*. Cambridge : Cambridge University Press, 1989.

REFERENCES

- Grenz, S., Olson, R. (2011). *20th Century Theology and Theologians*. Cherkassy: Colloquium. [In Russian].
- Desnitskij, A. (2007). *Scripture – Tradition – Modernity*. Kyiv: Centre of the Orthodox Book. [In Russian].
- Stylianopoulos, T. (2008). *The New Testament: An Orthodox Perspective*. *Scripture, Tradition, Hermeneutics*. Moscow: St. Andrew`s Biblical Theological Institute. [In Russian].
- Ahlstrom, S. E. (1972). *A Religious History of the American People*. New Haven.
- Berger, P. L. (1979). *The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*. New York: Anchor Press.

Coffman, E. J. (2013). *The Christian Century and the Rise of the Protestant Mainline*. Oxford: Oxford University Press.

Ferm, D. W. (1981). *Contemporary American Theologies: A Critical Survey*. New York.

Giussani, L. (2013). *American Protestant Theology. A Historical Sketch*. McGill-Queen's University Press.

Kierkegaard, S. (1941). *Concluding Unscientific Postscript*. Princeton: Princeton University Press.

McGrath, A. E. & Marks, D. C. (ed.). (2004). *The Blackwell Companion to Protestantism*. Blackwell Publishing.

Ramm, B. (1970). *Protestant Biblical Interpretation*. Grand Rapids: Michigan.

Reventlow, H. G. (Ed.). (2010). *History of Biblical Interpretation. Vol. 4. From the Enlightenment to the Twentieth Century*. Atlanta: Society of Biblical Literature.

Sykes, S. W. (Ed). (1989). *Karl Barth: Centenary Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.

Andrii Shymanovych

Master of Theology, Scientific researcher at the Center for the Study of Religion at the National Pedagogical Dragomanov University; Kyiv, Ukraine; e-mail: schimanovich@ukr.net; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3046-4645>

Protestant neoorthodoxy: origins, essence and influence

Abstract

Since the 19th century liberal historical exegesis made its way into the academic sphere and firmly established itself as one of the leading and dominating methods of perception of biblical texts along with other literary works of the past. After the World War I in the first decades of the 20th century Swiss theologian and Calvinist pastor Karl Barth was the first to make a revaluation of commonly used liberal approaches towards Bible and, as a result, he made a radical U-turn from liberal tendencies in theological and hermeneutical methodology towards reestablishing the value of the protestant tradition of the 16th century Reformation (mainly its Calvinistic version). Along with that Barth

also reemphasized the importance of the main doctrinal Christian issues in the field of Triadology, Christology and Antropology. Such movement was called neo-orthodoxy and it gained wide popularity in the departments of theology in many European and American universities since 30s till 50s. The most prominent representatives of neo-orthodox theology are K. Barth, P. Tillich and R. Bultmann, though the theological views and priorities of each of them had their own specific features. For instance, Barth's emphasis on the concept of "leap of faith" was deeply grounded in the philosophy of S. Kierkegaard, while his colleagues developed more rationalistic and philosophical versions of neo-orthodoxy. The neo-orthodox movement was thoroughly studied from the prospects of theology (E. J. Coffman, S. Grenz, A. E. McGrath, J. Webster, G. Hunsinger), hermeneutics (B. Ramm, K. Vanhoozer, A. Thiselton) and sociology (P. Berger), all of which are taken into account in this paper. Many scholars blamed neo-orthodoxy for its radical transcendence, anti-modernism and non-critical ultra-conservatism. As a result, neo-orthodoxy made a great impact on the contemporary theology but in time (since 60s) it gradually lost its popularity among scholars and was either ousted on the margins of academic life or was transformed into some more immanent, rationalistic and acceptable form. That is why nowadays we are witnessing the new dominance of historical critical approaches to the biblical studies in many departments of theology throughout the world.

Keywords: neo-orthodoxy, theology, hermeneutics, Dogmatics, Christology, liberalism, Karl Barth.

УДК 2-675:[27:124.4]

DOI 10.35423/2078-8142.2020.1.10

А. О. Кислий,
кандидат філософських наук, доцент,
докторант кафедри богослов'я та релігієзнавства,
Національний педагогічний університет ім. М. П. Драгоманова
м. Київ, Україна
e-mail: a.kysliy@ukr.net
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8988-8242>

СУЧАСНИЙ ЕКУМЕНІЗМ ТА ФОРМУВАННЯ ХРИСТІЯНСЬКОГО СОЦІАЛЬНОГО ІДЕАЛУ

У статті визначено актуальність та тенденції вивчення проблем сучасного екуменізму. Інтерес до цього питання викликаний соціальними та духовними інтенціями нинішнього світу та необхідністю переосмислення нової соціальної реальності в контексті напрацювання теоретичних ідей досконалого суспільного устрою. З'ясовано, що основою всієї історії екуменізму як християнського руху, спрямованого на об'єднання церков, є пошук плодотворних шляхів формування християнської єдності у сфері соціальних питань. Взаємозв'язки і діалог між новими та традиційними християнськими церквами та організаціями є важливими для сталого розвитку соціальної домінанти. Багатовікова історія християнських універсальних цінностей визнається важливим аргументом у конструюванні аксіологічних пріоритетів формування ідеалів сучасного і майбутнього суспільства. Реальна дієвість і результативність екуменізму в соціальній площині бачиться у збереженні власної релігійної самобутності та переосмисленні ставлення до суспільного життя, зміцнення пріоритетів соціального служіння. Досвід боротьби за унеможливлення соціальних негараздів та визначення напрямів формування позитивних стійких духовно-морально координат соціальних змін засвідчує перспективність формування спільних основ християнського соціального ідеалу.

Ключові слова: *ідеал, соціальний ідеал, християнські цінності, екуменізм, екуменічний рух, міжхристиянські відносини, міжрелігійний діалог.*

Для сучасного релігієзнавства і богослов'я актуальним, дискусійним та необхідним є обґрунтування теоретичних орієнтирів та практичних шляхів розвитку суспільства. В умовах соціальних і духовних зрушень сучасного світу їх невід'ємною складовою є поглиблення інтересу до екуменізму як сучасного християнського руху, що спрямований на оновлення й об'єднання церков. Його зародженню на перетині XIX–XX століть у межах ліберального протестантизму і втягненню у свою сферу православної і римокатолицької церкви спонукала вимога виявлення християнської єдності й узгодженої дії проти секулярних, раціоналістичних і матеріалістичних тенденцій, соціальних негараздів тощо. Тривала боротьба світської і духовної влади на Заході призвела до їх розмежування і вирізнення християнської релігії у відокремлену від громадської, приватну сферу. При цьому зорієнтованість християнства на соціальну активність і на відносну цінність мирської діяльності, за певних умов, сприяла формуванню ціннісних орієнтирів сучасної соціальної сфери.

Сучасний екуменічний рух формується під впливом плюралізму та досвіду налагодження спільного, важливого, але суперечливого діалогу, взаємодій та запозичень різних культур, ідей та ідеологій у межах християнського вчення. Враховуючи закономірності розвитку релігії, деякі релігієзнавці розглядають екуменізм як найвищу фазу її розвитку, що полягає у злитті різних віросповідань, як духовний рух, який стимулюватиме лише цей окремий сегмент християнства в нових соціально-культурних умовах.

Основною лінією, що пронизує всю історію сучасного екуменізму, є суспільна сфера інтересів, співвідношення Церкви і суспільства, ролі Церкви в суспільстві, боротьба за справедливість і мир тощо. Вона підкреслює важливість прагнення християнства до взаєморозуміння і діалогу для сталого розвитку соціальної домінанти і є свідченням тисячолітньої історії створення таких цінностей та ідеалів, що безперечно будуть конструктивними у формуванні сучасного і майбутнього суспільства. Нові та традиційні релігійні

організації і церкви рівною мірою постали перед викликами плюралізму, приватизації інтересів і зрівнялись у можливості визначитися з пріоритетами ціннісної сфери суспільства. З усього кола аксіологічних питань принципово важливе значення має пошук спільних основоположних засад суспільного ідеалу.

Отже, метою роботи є релігієзнавче дослідження сучасного екуменізму як пошук християнськими мислителями спільних ціннісних основ формування соціального ідеалу.

Сьогодні християнський екуменізм є емпіричним фактом і втілюється в особистих і групових ініціативах своїх прихильників та реалізується через різні інститути. Водночас, не зважаючи на тривалу історію суттєвих зусиль багатьох церковних діячів і релігійних мислителів, має значні труднощі, неприйняття і незрозуміння серед людей та різних організацій. Цьому складному процесу приділяється значна увага з боку як богословської, так і світської літератури. Помітне місце в осмисленні аксіологічного змісту екуменізму займають праці християнських релігійних філософів, таких як: М. Бердяєв, С. Булгаков, В. Зеньковський, І. Ільїн, М. Лоський, П. Новгородцев, В. Соловйов, Є. Трубецькой, П. Флоренський, Г. Флоровський, С. Франк та ін. На Заході висвітлення феномена діалогу релігій присвячені праці К. Барта, М. Бубера, Г. Марселя, Ф. Ебнера, Ф. Розенцвейга, О. Розеншток-Хюссі, К. Ранера, Ю. Мольмана, Х. Кокса, Г. Кюнга та ін. Широке поле дослідницької проблеми потребує звернення до офіційних церковних документів та праць представників християнської теології, насамперед патріархів Варфоломія I (Архондоніса) та Кирила (Гундяєва); митрополитів Іларіона (Алфеева), Володимира (Сабодана), Дамаскіна (Папандреу), Йоана (Зізіуласа), Каліста (Уера), Філарета (Вахромєєва); диакона А. Кураєва та ін., а також католицьких та протестантських ієрархів і теологів, які зробили значний внесок у розробку філософсько-теологічних основ екуменічного діалогу як край важливої загальнохристиянської компоненти: пап Павла VI, Івана Павла II, Бенедикта XVI, кардиналів Й. Віллебрандса, В. Каспера, Е. Кассіді, К. Коха; протестантських теологів Ф. Поттера, К. Райзера, В. Темпла та ін.

Осмисленню екуменізму в контексті аналізу особливостей розвитку суспільства на основі християнських цінностей присвячено праці вітчизняних релігієзнавців, філософів, культурологів,

соціологів, істориків: В. Андрущенко, М. Бабія, І. Богачевської, В. Бондаренка, В. Єленського, С. Здіорука, Н. Іщук, О. Кисельова, А. Колодного, Ю. Корнійчук, Н. Кочан, В. Кременя, В. Любашенко, М. Мариновича, О. Недавної, Г. Пирог, М. Поповича, О. Сагана, В. Табачковського, В. Титаренко, Л. Филипович, Л. Чорної, Ю. Чорноморця, В. Шинкарука, П. Яроцького та ін.

У богословському та релігійнознавчому середовищі існують суттєві розходження в самому розумінні екуменізму. Із християнської точки зору екуменізм за своїм змістом означає рух за зближення і поєднання різних релігійних традицій. Але розуміння сенсу, кінцевої мети і засобів екуменічної діяльності вельми різняться. Сучасний православний богослов і публіцист А. Кураєв у книзі «Виклик екуменізму» дає десять понять екуменізму. Серед основних: співробітництво християнських конфесій у проповіді Євангелія і в боротьбі з язичництвом; подолання деяких стереотипних негативних уявлень один про одного; спосіб ознайомлення неправославного світу з православ'ям і запозичення православ'ям позитивного досвіду з неправославного світу; терпимість до людини інших переконань; відрізнати другорядне від головного тощо. Частина з них отримала позитивну оцінку Православної церкви, окремі з них вона вважає дискусійними, а деякі, наприклад, благодатна рівність всіх християнських церков, – неприйнятними. Одним з важливих і привабливих сенсів екуменічного діалогу, що є безперечним для всіх християн, А. Кураєв вважає співпрацю в царині вирішення важливих та звичайних життєвих людських та суспільних проблем [8].

Видатний діяч екуменічного руху, професор порівняльної історії релігії і теології Марбургського і Мюнхенського університетів Ф. Гайлер у своїх дослідженнях намагається відшукати таке поле досвіду релігійного життя, де виявляється духовна єдність людства. Незважаючи на свою прихильність до католицизму, він цікавиться не лише християнством, а й східними релігіями та доводить необхідність релігійно-практичної мотивації не тільки діалогу, але й об'єднання всіх релігій в єдину всесвітню церкву. Релігії можна побачити як одне ціле, використовуючи феноменологічний метод, рухаючись шляхом, що утворює безперервні лінії дотику. Такий процес відбувається в межах трьох концентричних кіл,

що являють собою три суб'єктивні світи: світ зовнішніх проявів релігії, тобто інституційний елемент релігії. Він розділений на три частини: священні об'єкти (сакральні простір і час, священні числа, священні дії і т.д.); священні слова (священні тексти, слово Боже, ім'я Бога, міфи, пророцтва, доктрини, молитви, звернення до Бога і т.д.); святі і священне співтовариство. Другий – це світ духовних уявлень, тобто мислимий, оповідний елемент релігії. Світ духовних уявлень, пов'язаних з невидимим Богом і його видимими справами. Третій – це світ психічного досвіду, тобто містичний елемент релігії. У його основі перебуває об'єкт релігії – божество, божественна реальність, що сприймається тільки через зовнішні прояви – пов'язаний з індивідуальним досвідом, що відкривається людині у вигляді благодаті, істини, порятунку, любові, ідеалу Бога невідомого – абсолюту. Світ досвіду відображає особисте ставлення людини до священного об'єкта і пов'язаний зі світом найвищих цінностей [11, с. 171].

Отець Лео Лефєбюр, професор богослов'я Джорджтаунського університету у Вашингтоні (США), фахівець з порівняльних досліджень різних релігій та питань міжрелігійних відносин пов'язує екуменізм з найбільш активними суб'єктами міжхристиянського діалогу. Але він переконаний, що в сучасних умовах пошук взаєморозуміння не повинен відбуватися тільки всередині однієї релігії (міжхристиянський чи міжцерковний діалог). Головною для нього є ідея світового екуменізму, до якого повинні долучатися не лише спеціально створені церковні інституції, а й інші мирянські об'єднання, які не обмежуються християнським віросповіданням. Найбільш необхідним і перспективним він вважає діалог між християнами і мусульманами як на міжнародному, так і на локальному рівнях. Але розв'язання важливих соціальних питань та вироблення сучасних ідей соціального блага буде можливим за умов широкого залучення до участі в діалозі основних релігій (християнство, іудаїзм, буддизм, іслам, індуїзм та ін.) та їх лідерів або уповноважених осіб.

Саме поняття «релігія», доводить канадський теолог Уїлфред Кантуелл Сміт, – це західноєвропейська ідея, і неможливо ініціювати діалог між всіма так званими релігіями. На доктринальному та інших рівнях діалог можливий і потрібний лише в межах христия-

янства. Християнство – це історико-культурний контекст взаємин людини з Богом і його істина пов'язана саме з вірою індивіда, а ритуали, мораль тощо важливі не самі по собі, а лише у зв'язку з вірою. Тому і діалог між конфесіями розуміється як процес проникнення «від віри до віри» і взаєморозуміння через поглиблення і взаємозбагачення особистої віри [11, с. 172–173].

Екуменічний рух як об'єктивно нове явище у ХХ ст., що розпочався з регулярних з'їздів і конференцій серед протестантських спільнот, охопив широкі кола християн усього світу. Для багатьох церков, в тому числі православної, це був новий виклик, адже він поставив питання церковної повноти. Відзначимо, що результативні зустрічі у самому православному середовищі з пастирських та богослужбових питань загальноцерковного рівня почались лише у другій половині ХХ ст. До сьогодні для православ'я помітною проблемою є адаптація складних богословських творів та термінів, що склалися та повідомлялися грецькою мовою, до розуміння й прийняття всіма віруючими християнами з умовою збереження їх істинності.

Результатом спільних зустрічей у Женеві, Лозані, Стокгольмі стало утворення Всесвітньої Ради Церков, установча асамблея якої відбулася у 1948 р. в Амстердамі за участі представників 147 церков і християнських релігійних організацій. На її засіданнях Православна церква ніколи і ні в чому не відступала від своїх переконань у питаннях віри, догматичного вчення і вірності Христу і Євангелію. Йти на компроміси і поступки справді доводилося лише в політичних і суспільних питаннях [2, с. 44], визнаючи важливим аспектом участі в екуменічному русі солідарність у служінні потребам страждених, обтяжених і пригноблених; у спільному захисті прав людини, справедливості, миру, екології; у сприянні економічному і соціальному добробуту країн; допомоги біженцям, мігрантам і переслідуваним етнічних груп і національних меншин тощо [2, с. 47].

Православна Церква розглядає екуменізм крізь призму власної еклезіології, тобто об'єднання християнства навколо себе як єдиної, святої, соборної й апостольської Церкви. А будь-які нові пропозиції у соціальній сфері викликають занепокоєння й починаються як такі, які підривають основи християнської віри, хрис-

тианського життя людини і суспільства, що залишається дисонансом для католиків та протестантів. Така ортодоксальність та «природний» консерватизм Православної церкви, на думку А. Шишкова, може призвести до того, що єкуменічний рух ризикує зазнати поразки у боротьбі за православ'я [12].

Серед провідних православних богословів та мирян є такі, які негативно сприймають не лише єкуменічний рух, а й міжправославний діалог, намагаються продемонструвати свою пріоритетність у цьому процесі. Святий і Великий Собор Православної Церкви, що відбувся у червні 2016 р. на Криті, зібрав 10 з 14 Помісних Православних Церков світу з приводу відповідального ставлення до сучасних проблем суспільства. Суперечки у процесі попередньої підготовки документів, першою чергою з питання автономії та способу її проголошення, стали причиною відсутності Російської Православної Церкви на Соборі. Водночас, за ініціативи Патріарха Московського і всієї Русі Кирила, підготовлено і проведено Всесвітній Російський Народний Собор: «Росія і Захід: діалог народів у пошуках відповідей на цивілізаційні виклики». Його ключовими меседжами були судження з приводу того, що сучасне західне християнство, і саме суспільство, що сформувалось на його основі, зрікається своїх традиційних цінностей. Західна цивілізація, експортуючи секулярний світогляд, може ослабити внутрішнє духовне ядро інших цивілізацій і навіть можливість їх подальшого самобутнього існування. І тому Російська Православна Церква закликає всі християнські громади, послідовників інших релігій, представників світської культури об'єднатися навколо спільної системи цінностей для протидії наступу «секуляристської антицивілізації». Перспективним бачиться не єкуменічний, а над-єкуменічний проєкт, що виходить за межі міжхристиянського і міжрелігійного діалогу та базується на основі міжнародної системи правових і моральних координат, що включають спільні цінності, притаманні світовим релігіям та культурам [4].

Не зважаючи на складність та суперечливість багаторічного досвіду міжконфесійного діалогу, Православна церква заявляє про щирість своїх прагнень єдності з усіма християнами заради любові та бажання ділитися духовними багатствами своєї традиції. Діалог з християнами інших спільнот дає можливість побачити багато

спільних інтересів і подібностей, що говорить про спільне коріння і багатокультурні прояви християнства. Охоплюючи все людське життя, діалог, відбуваючись в особистій, соціальній або політичній площині, спонукає кожного замислитися над унікальними цінностями своєї віри, церкви, традиції, культури, богослов'я тощо. Повернення до еклезіяльних проблем, побудованих на основі євхаристичної єдності і цілісності, є засадничими для сучасного й майбутнього Церкви. Онтологія діалогу всього християнства вбачається ціннісно-важливою основою формування соціального ідеалу [6].

Католицька церква активно включилася в єкуменічний діалог після Другого Ватиканського Собору. На Соборі вона здійснила успішні спроби по-новому відкрити для себе християн інших конфесій, запросивши як спостерігачів протестантських та православних представників, можливо чи не вперше назвавши їх у документах церквами і церковними спільнотами. Тема єкуменічного діалогу перетворюється на перший пункт порядку денного життя Церкви, адже він стосується всіх справ і починань, які виникають залежно від різних потреб Церкви і можливостей, наданих даною епохою, і прагне сприяти християнській єдності [5].

Розвиток єкуменічного діалогу Католицької церкви значною мірою відбувається завдяки діяльності папи Івана-Павла II. Підтвердженням цього є його зустрічі на найвищому рівні з предстоятелями різних релігійних організацій та авторство численних богословських праць і документів на тему об'єднання християн, серед яких Апостольський лист про Східні Церкви «*Oriente Lumen*» (Світло Сходу) та енцикліка «*Ut unum sint*» (Щоб усі було одно) [10]. Адресуючи свої звернення, першою чергою, до православної церкви-сестри, він намагається довести всьому світу важливість справи об'єднання всіх християн. Енцикліка говорить про нове відкриття шляху братнього і сестринського спілкування між християнами як про велике досягнення єкуменічного діалогу. У ньому не повинно бути торгів та загравань, що мають місце між компаніями і профспілками з метою вилучення з переговорного процесу якнайбільше користі. Останнім часом, на думку Вальтера Каспера, термін «церкви-сестри» ризикує в певному сенсі знецінитися в деяких колах, адже інколи використовується і по відношенню до протестантських церковних спільнот. Виходячи з цього, Католиць-

ку церкву найбільше хвилює можливість досягнення єдності Церкви в результаті єкуменічного зближення між Сходом і Заходом [7, с. 120].

У книзі «Християнське возз'єднання. Єкуменічна проблема в православній свідомості», що була видана Християнським союзом молодих людей у Парижі, М. Бердяєв застерігав про небезпеки розуміння вселенськості християнства занадто поверхово. Він наголошував на великому значенні соціального питання, що є центральним для християнської свідомості та для об'єднання християнського світу. Від ставлення християнства всіх віросповідань до соціального життя залежить доля християнства у світі. Більше того, саме у соціальній площині християнство повинне об'єднатися для протидії антихристиянським силам. Сучасна епоха нерідко схиляється до розуміння християнства як релігії соціальної і моральної. Але важливо, що «християнство не є соціальна релігія, і основи християнства не соціальні і не моральні, а містичні і духовні» [1, с. 115–116].

Усі християни одночасно і в особистому, і церковному житті спільні в живому спілкуванні із Христом. Єдність християнського життя забезпечується особистим досвідом любові до Господа, а не догматами і догматичними відмінностями. Не у догматичній свідомості, а у духовному житті, у містичному дотику до божественної реальності відбувається єднання християн. Живе спілкування пов'язує і зобов'язує представників різних віросповідань, створюючи можливість такого взаємного пізнання, яке діє більш переконливо, ніж слова, відображені у формулах і постановах, закріплені у звітах і рішеннях. І чим більші зусилля духовного життя, тим природніше воно переливається за віросповідні межі і з'єднує людей. Власне без такого спорідненого досвіду не може бути й християнського єднання при всій його множинності. Тому єкуменічна свідомість повинна відшукати не догматичні та віросповідні розбіжності, а загальні християнські надбання. Свідоме культивування взаємного спілкування мирян, священства, представників богословської думки, обмін світськими та богословськими ідеями, результатами наукових досліджень робить поділ християнських віросповідань певною мірою умовним. Але до цього часу проблемним залишається однобічність історичного досвіду християн різних ві-

росповідань гостро реагувати на догматичні розбіжності, накладаючи анафеми та звинувачуючи в єресі [3, с. 101–103].

Природне споконвічне покликання Церкви поширювати свій вплив у всіх місцях і служити в несенні свідoctва людині, суспільству і світу заради їхнього порятунку веде її до необхідності окреслення і вирішення недугів суспільства як проблем першої необхідності для самих християнських церков. Суспільні хвороби, породжені секуляризацією, раціоналістичними і матеріалістичними тенденціями і теоріями, організованим атеїзмом, насильством, розбещеністю, расизмом, війнами, пригніченням мас, соціальною нерівністю, голодом мільйонів людей, хаосом біженців, еміграцією, падінням моралі підкреслюють очікування змін у майбутньому. Нові й постійно зростаючі реалії кличуть і вимагають розширення масштабів діяльності церков, де дедалі більше відчувається жива необхідність почути голос церков, які несуть відповідальність за життя людини [13].

Об'єктивний і ефективний форум для зустрічі і діалогу всіх церков і всіх християн в їх зусиллях зі зближення і досягнення єдності одночасно суттєво активізував їх співпрацю у справі служіння миру в усьому світі, соціальної справедливості і братерства, що є основними цілями єкуменічного руху. Питання формування християнського соціального ідеалу досить тісно пов'язується з боротьбою та унеможливленням соціальних негараздів, зміцненням міжнародного співробітництва всіх людей і народів незалежно від їх релігійних, ідеологічних, політичних переконань чи приналежності. Органічне поєднання із завданням пошуку найбільш ефективних шляхів для формування християнської єдності в сфері соціальних питань буде належним міжхристиянським форумом єдності у вірі, що дає можливість уникнути однобічності єкуменізму. Єкуменічні діалоги різними способами стали підтвердженням правомочності цієї ідеї. Зв'язок з церквами і церковними спільнотами існує не лише в теорії, а і в реальності, що розкривається на практиці, адже досвід засвідчує, що «об'єднує нас набагато більше, ніж того, що все ще, на жаль, нас розділяє» [7, с. 73].

Реальна дієвість та результативність єкуменічного руху підтверджується виходом за межі міжхристиянської полеміки й дискусії. Сучасний і майбутній єкуменічний діалог важливий у позабо-

гословському середовищі на рівні вирішення соціальних питань. Він повинен вестися партнерами не заради формальних досягнень, а можливого і необхідного компромісу у питаннях перспективного взаємного співіснування і співробітництва, побудованого на основі толерантності, терпимості, щирості, любові і поваги до всіх людей тощо. Діалог послідовників різних віросповідань в умовах спільної соціально активної діяльності неминучий і веде до безконфліктного співіснування в єдиному суспільному просторі. Взаєморозуміння і спільність, навіть об'єднання в різноманітних сферах для вирішення соціальних проблем забезпечує зближення окремих християн та поглиблює комунікацію християнських організацій та церков.

Важливими та перспективними результатами екуменізму є збереження своєї релігійної самобутності та установлення напрямів позитивних соціальних змін на основі спільних універсальних християнських цінностей та ідеалів. Любов, свобода, мир, милосердя, справедливість, засудження гріхів притаманні всім конфесіям і конструктивно допомагають зорієнтуватись людині в цінностях особистого і суспільного життя. Першою чергою це стосується формування стійких морально-етичних координат світової системи правових, політичних, економічних відносин. Нова соціальна комунікація веде до посилення тих стійких елементів християнського соціального ідеалу, який можливий на даний час і на перспективу й, водночас, його переосмислення і адаптація до нової соціальної реальності, яка характеризується відкритістю і хаотичністю сучасного розвитку.

Нинішній соціальний вимір екуменізму вийшов за свої власні релігійні межі й дає можливість стверджувати, що жорстке розділення між християнськими церквами стає не лише непродуктивним, а й абсолютно шкідливим як для християнства, так і для всього людства. Відображаючи динамічні інтенції суспільних викликів сучасності, він дедалі більше розуміється як певний імператив, що вимагає концептуальної розробки ціннісних основ формування соціального ідеалу та інституційного оформлення його соціального рівня. Сьогодні і в подальшому церкви дедалі більше шукатимуть шляхи порозуміння не в доктринальній, а у суспільній сфері екуменічних відносин. Вони стосуються досить широкого кола пи-

тань, що викликають тривогу людей і спільнот незалежно від їх конфесійної приналежності [9].

На доручення Вселенського Патріарха Варфоломія спеціальна комісія священнослужителів та богословів, фахівців і вчених, а також соціальних працівників і громадських лідерів підготувала офіційний документ із соціального вчення Православної Церкви, який було розглянуто та затверджено Святим і Священним Синодом Константинопольської Церкви на початку 2020 р. Планується, що він служитиме «твердою основою для посилянь і обговорення життєво важливих питань та викликів, що стоять нині перед світом», «надати критерії та орієнтири соціальної відповідальності Православної Церкви перед викликами та перспективами сучасного світу, не нехтуючи при цьому позитивним потенціалом та перспективами сучасної цивілізації». Першочерговими реальними соціальними домінантами визначається громадянський лад, свобода, права людини й демократія. Але, як зазначається в документі, православні християни «не повинні ставитися до цих цінностей як до чогось належного, а навпаки, активно підтримувати їх і працювати задля збереження й розширення демократичних інституцій і звичаїв у правових, культурних і економічних рамках своїх суспільств». «Насправді ж Церква зацікавлена в тому, щоб інституційний зв'язок християнства з інтересами держави був якомога слабшим, – не тому, що Церква прагне зовсім залишити суспільну сферу, а тому, що вона покликана сповіщати Євангеліє всьому світу й у всьому служити Богу, не компрометуючи себе допасуванням до чийось мирських амбіцій» [6].

Для всіх християн принциповими залишається визнання Ісуса Христа як Бога і Спасителя та бажання служити, спільно шукаючи вираження цієї єдності в роботі і житті. «Єкуменічна духовність формується на біблійній основі, з цієї причини не може бути однобокою і спрямованою тільки всередину або ж виключно еkleзіоцентричною. Так як єкуменізм не може бути замкнутим на самому собі рухом, єкуменічна духовність теж повинна бути спрямована назовні своїх меж» [7, с. 237]. Такі висновки кардинала Вальтера Каспера, голови Папської Ради для сприяння єдності між християнами, будуть важливими для всіх єкуменічних поступів християн у соціальній площині.

Отже, принциповий інтерес сучасного екуменізму спрямований на пошук шляхів формування органічної християнської єдності у сфері соціальних питань. Жорстка полеміка між християнськими церквами бачиться неефективною для вирішення соціально важливих і духовних проблем нинішнього світу. Дієвість та результативність екуменізму в соціальній площині підтверджується готовністю нових та традиційних християнських релігійних організацій до взаєморозуміння і діалогу для сталого розвитку соціальної царини. Формування ідей ідеального суспільного устрою на основі християнських цінностей та істин є суттєвим аргументом у конструюванні аксіологічних пріоритетів сучасного і майбутнього суспільства. Воно залежить від того, наскільки певні аспекти суспільного життя визнаються безперечними, а окремі з них потребують удосконалення. Збереження християнськими церквами і богословами власної релігійної самобутності та переосмислення відношення до нинішніх пріоритетів суспільного життя з метою формування позитивних стійких духовно-моральних координат соціальних змін веде до визрівання спільних стійких основ християнського соціального ідеалу.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. Вселенскость и конфессионализм. *Православие и экуменизм. Документы и материалы 1902–1998*. Москва, 1999. С. 109–118.
2. Боровой В., Буевский А. Русская Православная Церковь и экуменическое движение (историко-богословское обозрение). *Православие и экуменизм. Документы и материалы 1902–1998*. Москва, 1999. С. 8–48.
3. Булгаков С. У Кладезя Иаковля (Ин. 4, 23). О реальном единстве разделенной церкви в вере, молитве и таинствах. *Православие и экуменизм. Документы и материалы 1902–1998*. Москва, 1999. С. 96–108.
4. Глобальные вызовы. Религия и секуляризм в современном мире. Всемирный русский народный собор. 06.07.2016. URL: <https://vrns.ru/news/4178>
5. Декрет об экуменизме. Документы II Ватиканского Собора. Москва : Паoline, 2004. С. 170–191.
6. *За життя світу. На шляху до соціального етосу Православної Церкви*. URL: https://risu.org.ua/ua/index/resources/church_doc/ecumenical_

patri-

?chate_doc/79457/?utm_source=gravitec&utm_medium=push&utm_campaign

7. Каспер В. *Да будет все едино. Призыв к единству сегодня* / пер. с англ. Москва : ББИ, 2008. 301 с.

8. Кураев А. *Вызов экуменизма* / изд. 2-е, испр. и доп. Москва : Издательский Совет РПЦ, 2003. 384 с.

9. *Місія Православної Церкви в сучасному світі*. URL: <http://kyivpravosl.info/dokumenty-vsepravoslavnoho-soboru/misiay>

10. *Энциклика Иоанна Павла II об экуменическом служении Ut unum sint* («Да будут все едино»). URL: <http://www.katolik.ru/dokumenty-vatikana/item/3575-entsiklika-ioanna-pavla-ii-ob-ekumenicheskom-sluzhenii-ut-unum-sint-da-budut-vse-edino.html>

11. Шахнович М. Феноменологическое религиоведение и проблема межрелигиозного диалога. *Онтология диалога: метафизический и религиозный опыт*. Филос.-культурол. исслед. центр «Эйдос». Глав. ред. Л. Морева. Санкт-Петербург, 2002. С. 169–174.

12. Шишков А. Два экуменизма: консервативные христианские альянсы как новая форма экуменического взаимодействия. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2017. № 1. С. 269–300.

13. Экуменическое движение. Антология ключевых текстов / сост. М. Киннемон, Б. Коун. Москва : ББИ, 2002. 615 с.

REFERENCES

Berdyayev, N. (1999). *Universality and Confessionalism*. Orthodoxy and Ecumenism. Documents and Materials. 1902–1998. Moscow. P. 109-118. [In Russian].

Borovoy, V., Buevsky, A. (1999). *Russian Orthodox Church and the Ecumenical Movement (historical and theological review)*. Orthodoxy and Ecumenism. Documents and Materials. 1902–1998. Moscow. P. 8-48. [In Russian].

Bulgakov, S. (1999). *By Jacob's Well (John IV, 23). On the Actual Unity of the Divided Church in Faith, Prayer and Sacraments*. Orthodoxy and Ecumenism. Documents and Materials. 1902–1998. Moscow. P. 96-108. [In Russian].

Global challenges. (2016). *Religion and Secularism in the Modern World*. World Russian People's Council, 06.07. Retrieved from <https://vrns.ru/news/4178>. [In Russian].

Unitatis Redintegratio (2004.). Documents of the Second Vatican Council. Moscow: Paoline. P. 170-191. [In Russian].

For the Life of the World: Towards a social ethos of the Orthodox Church. Retrieved from

https://risu.org.ua/ua/index/resources/church_doc/ecumenical_patriarchate_doc/79457/?utm_source=gravitec&utm_medium=push&utm_campaign. [In Ukrainian].

Kasper, W. (2008.) *That They May All Be One. The Call to Unity.* Moscow: St. Andrew's Biblical Theological Institute. 301 p. [In Russian].

Kuraev, A. (2003.) *The Challenge of Ecumenism.* Moscow: Publishing Council of the Russian Orthodox Church. 384 p. [In Russian].

The Mission of the Orthodox Church in Today's World. Retrieved from <http://kyiv-pravosl.info/dokumenty-vsepravoslavnoho-soboru/misiay>. [In Ukrainian].

Encyclical of John Paul II on the Ecumenical Ministry «Ut unum sint». Retrieved from <http://www.katolik.ru/dokumenty-vatikana/item/3575-entsiklika-ioanna-pavla-ii-ob-ekumenicheskom-sluzhenii-ut-unum-sint-da-budut-vse-edino.html>. [In Russian].

Shakhnovich, M. (2002). *Phenomenological Religious Studies and the Problem of Interreligious Dialogue.* Ontology of Dialogue: Metaphysical and Religious Experience. The Philosophical and Cultural Research Centre «EIDOS». Editor-in-chief: Liubava Moreva. St. Petersburg. P. 169-174. [In Russian].

Shishkov, A. (2017). Two Ecumenisms: Conservative Christian Alliances as a New Form of Ecumenical Cooperation. *State, Religion and Church in Russia and Worldwide*, 1, 269-300. [In Russian].

The Ecumenical Movement: An Anthology of Key Texts and Voices. (2002). Michael Kinnamon, Brian E. Cope (Comp.). Moscow: St. Andrew's Biblical Theological Institute. 615 p. [In Russian].

Anatoliy Kysliy

*Candidate of Philosophical Sciences (Ph.D.), Associate Professor,
Doctoral Student of the Department of Theology and Religious Studies,
National Pedagogical Dragomanov University; Kyiv, Ukraine;
e-mail: a.kysliy@ukr.net; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8988-8242>*

Modern ecumenism and the formation of the Christian social ideal

Abstract

It is determined the relevance and trends of studying in religious studies and theology problems of modern ecumenism. They are caused by a deepening interest in social and spiritual challenges and problems of the current world and urgency substantiation ways of their decision and development of theoretical ideas of formation ideal social system. The main line that pervades all modern ecumenism as a Christian movement aimed at renewing and uniting churches organic search for the most effective ways of forming Christian unity in the field of social issues. It is proved that the readiness of new and traditional Christian religious organizations for understanding and dialogue in this area are important for the sustainable development of social dominance. Millennial history of creation and testing the life of a person of Christian values and ideals is determined to be important argument in the construction of axiological priorities for the formation of modern and the future society. The real effectiveness and efficiency of ecumenism in the social field is confirmed by the rejection of the rigid controversy between Christian churches as unproductive for Christianity and the whole society. The reassessment of Christian churches and theologians are seen as motivated their own attitude to certain aspects of social life, there is a strengthening social service priorities. Experience in the struggle for social exclusion troubles and deepening of real inter-Christian and inter-religious dialogues interconnection demonstrate the prospect of forming common ground of the Christian social ideal. Maintaining one's religious identity and establishing directions formation of positive stable spiritual and moral coordinates of social changes lead to new inter-religious communication and reinforcement of those lasting elements the Christian social ideal that is possible now and in the future, reflecting the dynamic intensions of the present societal challenges.

Keywords: *ideal, social ideal, Christian values, ecumenism, ecumenical movement, inter-Christian relations, inter-religious dialogue.*

УДК 261

DOI 10.35423/2078-8142.2020.1.11

Дмитро Франків,
*ієромонах; аспірант кафедри богослов'я та релігієзнавства
Національного педагогічного університету
імені М. П. Драгоманова
м. Київ, Україна
e-mail: ieromonahdmytro@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2342-0951>*

БОГОСЛОВСЬКИЙ АНАЛІЗ ПРИНЦИПУ ТАЛІОНУ ТА ЙОГО КОРЕЛЯЦІЯ З ВИХІДНИМ ПРИНЦИПОМ ФОРМУВАННЯ ЄВРЕЙСЬКОГО ПРАВА В БІБЛІЙНУ ЕПОХУ

Метою даної статті стало дослідження принципу Таліону як основного принципу дії єврейського права. Для цього було використано абстрактно-логічні методи, історико-правовий, феноменологічний, аксіологічний, гносеологічний методи, метод критичного та системного аналізу, метод компаративної теології. У результаті дослідження було богословсько охарактеризовано принцип Таліону, виявлено деякі проблемні моменти в цілісному розумінні даного принципу та запропоновано концепцію прямого взаємозв'язку між основними принципами формування і застосування єврейського права в біблійний період. Останнє й взяло на себе функцію наукової новизни цього дослідження, показало максимально тісний взаємозв'язок і кореляцію, що, своєю чергою, дало можливість цілісно поглянути на певні проблеми і задати правильний алгоритм для подальших досліджень названої тематики.

Ключові слова: *принцип Таліону, принципи єврейського права, виховний принцип, єврейське право, біблійне право, богослів'я.*

Питання правозастосування – це завжди питання оцінки конкретної ситуації і прийняття рішення щодо осіб, які беруть участь у ній. Тора – не виняток. Але тут ніколи (у всякому разі, щодо суду

людського) не йдеться про винуватість чи невинуватість людини взагалі. Оцінюється не людина як така, а лише конкретний здійснений нею вчинок; оцінка ж людини в цілому – справа суду Божого, який Бог вершить Сам, не передоручаючи нікому. Така остаточна оцінка людини на відповідність Торі називається єврейським словом *דָּן*, яке перекладається зазвичай як «суд», як кваліфікація злочину. Кваліфікацію життя людини в цілому дає на Своему суді Бог; людині ж надано право кваліфікації конкретних вчинків, для чого їй і дана Тора. При цьому важливо мати на увазі, що кваліфікація ця пов'язана не тільки із судочинством як таким. Дотримання Тори передбачає такого ж роду оцінку людиною будь-якого свого вчинку і кожного прийнятого нею рішення, тому що духовне життя людини і визначається, власне, зробленим в тій чи іншій ситуації вибором і прийнятим рішенням. Нерідко це стосується не лише власних вчинків, а й вчинків інших людей, щодо яких потрібно визначитись: можна їх підтримати чи ні. Людському суду надається право на визначення місця лише конкретного вчинку або злочину. Покарання або відплата – не самоціль: до помсти Тора в принципі ставиться негативно, обмежено допускаючи її тільки тому, що вона була передбачена звичаєвим правом; покарання ж саме по собі не було головною метою, адже не гарантувало подолання наслідків скоєного злочину. Взагалі, пропонувані Торою санкції за злочини, якщо їх і можна назвати покаранням, то в дуже специфічному сенсі. Тора взагалі немислима поза контекстом відносин людини з Богом, а всякий переступ розглядається нею як наслідок порушення або повного руйнування цих відносин, яке тягне за собою і руйнування відносин з ближніми. Головною метою пропонованих Торою санкцій стає відновлення втрачених стосунків, перш за все з Богом, а потім і з ближніми. Тора не карає людину за злочини, а допомагає подолати їх наслідки, оскільки вони можливі до подолання. Тим самим Тора допомагає людині відновити ту духовну якість свого життя, яка дасть їй можливість пройти Божий суд з найменшими втратами. Власне, в такому річизі ми і розглядатимемо проблему основного принципу застосування єврейського права біблійного періоду – принципу Таліону.

Серед науковців, які досліджували подібну проблематику, відзначимо А. Гедалію, А. Б. Волкова, Е. Е. Урбаха, Х. Н. Бяліка, 138

Р. А. Штейнзальца, М. Пантелія, М. Грінберга, М. Елона, А. Барака, Т. Гідрої, С. Гольдштєппа, Н. Лерпера, К. Кляйна, Л. Ліховські, М. Маутнера, А. М. Рабеллю, І. Енгларда, У. Ядіна, Л. Шифмана, С. М. Пілкінгтона, І. Б. Левнера, Л. Фінкелстайна, Джона Д. Клієра, М. Еліаде, К. Блейкслі, М. Богдана, П. Глеїпа, Р. Давида, І. Кастеллуччі, Х. Кьотна, Дж. Меррімапа, Е. Орюджю, В. Палмера, Ж. дю Плєссі, К. Ріда, У. Тетлі, Р. Циммерманна, К. Цвайгерта, П. Гленна, М. Марченка, М. Елона, С. Місєвича, В. Беспалька, А. Лопухіна, Г. Пікова, А. Данієляна, С. Слободнюка, Н. Яковенка та ін. Усі названі дослідники розглядали принцип Таліону більшою чи меншою мірою, втім у заданій нами проблематиці, наскільки нам відомо, тема розглянута ще не була.

Новизна цього дослідження полягає у тому, що ми поєднали і провели прямий взаємозв'язок між двома основними принципами єврейського права, а саме – принципом Таліону (основним принципом дії у біблійному праві) та виховним принципом (на нашу думку, основним принципом формування того самого права). Що дало можливість не лише побачити пряму кореляцію таких принципів і максимально тісний взаємозв'язок, а й показати, що принцип Таліону є вираженням і проекцією вихідного та формотворчого принципу єврейського права – виховного, причому не як санкційний, а саме як морально-виховний.

Таким чином, метою дослідження стає феномен біблійного принципу Таліону, специфіка його застосування та його богословська рефлексія, внутрішня логіка і зовнішні суперечності цього принципу, співвідношення з основним принципом формування єврейського права і виявлення закономірностей і богословських взаємозв'язків.

Принцип рівної відплати (принцип Таліону) відомий як принцип «око за око». Ось його формула в тексті: «Хто зробить ваду своєму ближньому, як повинно зробити те ж, що він зробив: перелом за перелом, око за око, зуб за зуб; як він зробив пошкодження на тілі людини, так і йому має зробити. А хто заб'є скотину, той відшкодує її, а хто заб'є людину, той буде забитий» (Лев. 24: 19–21). У книзі Вихід про це сказано так: «А якщо станеться нещастя, то даси душу за душу, око за око, зуб за зуб, руку за руку, ногу за ногу, обпалених за обпалених, рану за рану, забій

за забій» (Вих. 21: 23–25). Такими є вимоги до відшкодування шкоди для одноплемінників і людей вільних [4, с. 36]. Для рабів позначався інший тариф: «Якщо хто раба свого вдарить в око, або в око невольниці своєї, і знищить його, той на волю відпустить його за око його. А якщо виб'є зуб раба свого, або зуб невольниці своєї, нехай відпустить їх на волю за зуб» (Вих. 21: 26–27). Цей принцип отримував розвиток у межах біблійного права фактично всюди. Наприклад, брехливий свідок повинен був нести таку саму відповідальність, яка покладалась на обвинуваченого (Втор 19: 16–20) і так далі [7, с. 62].

Звернемо увагу спочатку на досить велику близькість між Біблією та законами Хаммурапі, де також сформульований своєрідний принцип Таліону (згідно з цим принципом рівної відплати, покарання дзеркально відображає злочин): «Якщо син ударив свого батька, йому повинні відрубати руку. Якщо людина виколола око чиємусь синові, повинні виколоти їй око. Якщо вона переломила кістку людині, повинні переломити їй кістку... Якщо людина вибила зуб людині, рівній їй, повинні вибити їй зуб» (закони Хаммурапі, п. 195–197, 200). Неможливо не побачити, що закони Хаммурапі справді близькі до законів П'ятикнижжя за змістом і фразеологією [15, с. 38–39]. Шукаючи пояснення цьому, богослів'я вивело наступне. Так, Б. А. Тураєв писав: «Деякі збіги Біблії і вавилонського законодавства можна пояснити свого роду рецепцією вавилонського права ще в глибоку давнину в Палестині, в той час, коли вона входила в зону впливу імперії Хаммурапі. Сімейні стосунки єврейських патріархів – найкращий коментар до законів Хаммурапі. Можна сказати, що й Авраам, і Яків, і Лаван жили по вавилонському праву» [14, с. 112]. Книга Буття свідчить про те, що єврейські предки жили в суспільному середовищі, в якому діяли норми стародавнього месопотамського законодавства [1]. Причому розстановка цінностей у Синайському законодавстві така: життя важливіше власності, життя і матеріальне майно не можна порівняти, на відміну від законів Хаммурапі, які ставлять інші пріоритети [11, с. 73]. Між біблійним законодавством і месопотамськими законами існує й інша відмінність у використанні принципу Таліону. У клинописному законодавстві принцип Таліону іноді призводить до заміщення покарання. Наприклад, 230-й пункт законів Хамму-
140

рапі свідчить, що якщо будинок, побудований будівельником, впаде і вб'є сина господаря, то син будівельника повинен бути страчений. Винність батька в даному випадку переходить на невинного сина. У біблійному праві замісне покарання за кримінальні злочини практично виключається. Прикладом може служити постанова про буцливого вола [1, с. 104–119], згідно з якою господарю вола може бути залишене життя. А Второзаконня (24, 16) зовсім виключає замісне покарання: «Батьки не повинні бути покарані смертю за дітей, а діти не будуть покарані за батьків; кожен за гріх свій смертю покараний буде». Утім, цьому начебто суперечить Втор. 5, 9 і Вих. 20, 5, де зображений Бог, що карає за провину батьків до третього і четвертого роду. Проте, згідно з М. Грінбергом, ця суперечність знімається тим, що біблійне законодавство, на відміну від небіблійного, ніколи не карає колективно або шляхом заміщення кримінального злочину, оскільки при покаранні у зв'язку з кримінальними злочинами в Біблії діє тільки принцип особистої відповідальності. У Біблії ми зустрічаємося і з колективним, або замісним покаранням, яке відноситься до релігійних злочинів – тих, які безпосередньо ображають Бога (Іс Нав. 7; 2 Цар. 21; Суд. 21) [5, с. 220–227]. «Уявлення про те, що Бог може покласти відповідальність і вину на всю сім'ю людини і її нащадків, біблійний Ізраїль поділяв зі своїми сусідами. Унікальною була віра Ізраїлю, що виключне право на таке рішення належало Богові; узурпуючи цю божественну прерогативу, людина скоювала зухвале беззаконня», – підводить підсумок М. Грінберг [5, с. 226]. Так що для пояснення зовнішніх суперечностей біблійного законодавства не завжди слід вдаватися лише до літературно-критичного методу та уявлення про правовідносини як про історичну еволюцію біблійного права, а певні вдавані суперечності можна пояснити, користуючись богословськими методами цілісного аналізу [1]. І неважко переконатися, що логіка імплементації однієї й тієї самої ціннісної системи в певних випадках різниться, і починає прояснятися, лише якщо розуміти глибину принципу дії і взаємозв'язок з принципами формування.

Також ми бачимо відмінність у досліджуваному нами принципі залежно від різних Книг Біблії. Так, порушення вірності Богу Книга Второзаконня пропонує в будь-якому разі карати смертною карою (Втор. 13). Законодавство Книги Виходу можна вважати в

цьому випадку менш жорстким: воно передбачає накладення ритуальної заборони («херему») на відступника (Вих. 22: 20), яке не обов'язково тягнуло за собою смертну кару (могло обмежитись вигнанням). Коли ж справа стосується справедливості, легко помітити, що Книга Виходу пропонує нам більш-менш універсальний підхід, який якраз заснований на принципі Таліону. Тоді як у Книзі Второзаконня принцип Таліону не проглядається так явно, як у Книзі Виходу. Тут, зокрема, з'являються покарання тілесні (Втор. 25: 1–3), причому сфера застосування їх чітко не визначена. Водночас, у системі прецедентного права (а старозавітне законодавство є прикладом саме прецедентного права) для формування правничої практики досить було одних судових визначень [13, с. 202–203]. Однак для нас важливо інше: у рамках логіки, заданої принципом Таліону, такі покарання мають сенс лише у випадку правильних акцентів принципів формування (виховного) і дії (рівноцінної відповідальності). Разом з тим, такі принципи приводять нас до пошуку в будь-яких нормах, заповідях і навіть принципах першою чергою наміру вчинків і наміру самих заповідей.

У Законах Мойсея передбачається пошук намірів, керуючись якими був вчинений той чи інший злочин. Наприклад, якщо в полі буде знайдено людину, невідомо ким вбиту, приписи Мойсеевого закону такі: «Якщо буде знайдений вбитий, який лежить на полі, і невідомо хто вбив його, і нехай вийдуть старійшини твої і судді твої і виміряють відстань до міст, які навколо вбитого. І старійшини міста того, яке буде найближче до вбитого, хай візьмуть телицю, відведуть в пустелю, заколють її там і омиють руки свої над головою телиці, свідчаючи цим свою невинність у вбивстві» (Вт. 21: 1–8). Подібне можемо побачити й на іншому прикладі. Серед заповідей Декалогу є вимога «не вбий». Далі, однак, коли починається конкретика кримінальних відносин, ми знаходимо норми Таліону, які санкціонують вбивство (життя за життя), і також говориться, коли і як слід замінити вбивство викупом. Якщо зіставити категоричне «не вбий» з Декалогу з Таліоном в його кримінальній частині, то нескладно помітити, що Декалог становить правову основу логіки практичного законодавства, задає гуманістичну перспективу останнього [7]. Тому вчинене такою людиною вбивство довелось би вважати вбивством ненавмисним, за яке Тора за-

повідас інше покарання, ніж за вбивство умисне (Вих. 21: 12–14). Аналогічним чином, наприклад, гіпотетична крадіжка була б підставою вимагати компенсації вартості викраденого майна, але не в кратному розмірі, як того вимагає Тора в звичайному випадку (Вих. 21: 1–6), адже кратний розмір компенсації в даному випадку передбачає також і відшкодування моральної шкоди, про розмір якої гіпотетичний злочинець знати ніяк не може. Але саме незнання цих заповідей їх порушником не може бути підставою для пом'якшення покарання, адже йдеться не лише про його власні відносини з Богом чи про його стосунки з іншими людьми, а й про порушення ним справедливості по відношенню до ближнього, яке стосується вже не лише самого порушника, а й інших людей. Принцип простий: вчинений людиною гріх, що стосується лише її, залишається на розсуд Бога і суду Божого. Якщо ж гріх або його наслідки поширюються на ближнього, то гріх стає вже не просто гріхом, але злочином, за який грішника, що став злочинцем, можна вже судити судом людським, звісно ж, у суворій відповідності до Тори [13, с. 197]. Випадок гіпотетичної нічної крадіжки в книзі Вихід розглядається більш детально. Вбивство нічного злодія не ставиться в провину тому, хто вбив, а вбивство денного злодія тягне за собою відповідальність (Вих. 22, 2–3) [5, с. 228]. Також бралися до уваги, крім наміру, також необережність і випадковість. Винними у випадковому вбивстві пропонувалося мати на увазі три міста, де злочинці могли ховатися від кровної помсти (Втор. 19: 1–6). Вбивство нічного злодія на місці злочину можна вважати стародавнім різновидом необхідної оборони. Винний у сварці з каліцтвом у стані сильного душевного хвилювання зобов'язувався до «плати за зупинку в роботі» і відшкодування витрат на лікування (Вихід, 21:19). У законах про покарання за вбивство розрізняють вбивство з наміром (воно тягне засудження винного до смерті) і без злого наміру – в цьому випадку вбивця може бігти в укриття (до жертовника) [4, с. 40].

Усе це ілюструє, що справжня причина такого принципу дії, як принцип Таліону, не просто знаходиться в тісному взаємозв'язку з основним принципом формування – виховним, що робить ці принципи єдиним цілим, а навіть більше – шукає у вчинках наміри, вчить ці наміри бачити і розуміти.

Попри пошук намірів вчинення злочину та толерації [3, с. 3], принцип Таліону був, безперечно, жорстоким у своєму застосуванні. Законодавство Мойсея також карає смертю перелюб (Втор. 22, 22), зґвалтування зарученої (Втор. 22, 23–25) і викрадення будь-якого ізраїльтянина (Вих. 21, 16). Можна навести ще кілька прикладів, пов'язаних зі смертною карою (фізичним знищенням порушників). Так, повинен знищуватися з народу Ізраїлю, за Торою, той, хто самовільно помажеться миром, призначеним для священників, нащадків Аарона (Вих. 30:33), або буде вживати жертвне м'ясо, будучи ритуально нечистим (Лев. 7: 20–21), жир жертвних тварин (Лев. 7:25), кров будь-якої тварини (Лев. 7: 27, 17:14 Лев. 7: 27, 17:14). Також усі ізраїльтяни повинні були всю худобу приносити в жертву Всевишньому, щоб жир її був спалений священником, при цьому всі жертви повинні приноситись у шкіні, а не десь в іншому місці, і не приведи Господь, іншому божеству (Лев. 17). За порушення цього – смерть. Не можна їсти жертвне м'ясо на третій день, а спалити його (Лев. 19:8), знов таки, за порушення – смерть. Взагалі, карається смертю всяке осквернення святини (Лев. 22:3), недотримання загального посту (Лев. 23:29), не вчинення Пасхи без поважних причин (Числ. 9:13). Смертю каралося богохульство, якщо хто в ньому був помічений (Лев. 24:14). Це те, що стосується порушення ритуальної чистоти. У тому, що стосується соціальних норм, за принципом таліону, вбивство каралося смертю (Лев. 24:17, 21, Числ. 35:31). Так само заборонені під страхом смерті всі види інцесту, секс з дружиною під час її ритуальної нечистоти, скотоложство, гомосексуалізм – все в одному ряду (див. Лев., Гл. 20). Наречена, яка не була дівчиною до моменту весілля, заміжня жінка, яка, коли її гвалтували, не кричала, сам насильник, – також мали бути вбиті (Вт. 22 гл.). Смертю також карається непокора батькам (Вт. 21: 18–21). Взагалі, все, що стосується сфери відтворення, пов'язане з жорсткою нормою [10, с. 135]. Дуже точно вловлює цей момент і озвучує його В. С. Нерсисянц. За своєю правовою суттю, пише він, «смертна кара за умисне вбивство – це вираження і підтвердження сили права і правового принципу рівноцінної відповідальності в тому крайньому випадку протиправних дій, коли порушується вихідна і головна заборона права – заборона вбивати. Наявність такого необхідного і справедливого

співвідношення між вищою санкцією і основною заборорою права має фундаментальне значення для всієї системи правових заборон і відповідних санкцій. Звідси зрозуміло, що скасування смертної кари за умисне вбивство – це не проста заміна однієї санкції іншою, а відмова від принципу права і рівноцінної правової відповідальності в найважливішому і найнапруженішому пункті правового регулювання взагалі» [6, с. 629; 8, с. 472]. На що піти в певних моментах, вирішальних для виховання цілого народу, означало би зрадити ці основні принципи.

Не таке суворе законодавство Книги Второзаконня було розраховане на соціум, де існував консенсус і щодо ціннісної системи, і щодо загальноприйнятих поведінкових моделей [9, с. 296]. І саме воно повністю задіює відповідні, цілком налагоджені суспільно-психологічні механізми: закон вимагає від злочинця лише дії, такої дії, яка сама по собі стала б свідченням визнання порушення ним норми закону. Ніякого «виправлення та каяття» в тому сенсі, в якому про них говорять, маючи на увазі сучасну пенітенціарну систему, тут немає. Такий підхід на перший погляд може видатись дещо формальним, однак слід мати на увазі, що в невеликих сільських громадах (з яких у додержавний період складався єврейський соціум) сплачений злочинцем штраф ставав доходом громади, а загальне осудження в такому випадку ставало само собою зрозумілим. Передбачалося, що цього буде достатньо, щоб той, хто вчинив злочин, переосмислив свій вчинок; якщо ж скоєно було щось непоправне, наприклад, вбивство або відступництво, злочинця або страчували, або виганяли. Але навіть смертна кара за умисне вбивство не мала в даному випадку мети залякування або чогось подібного. У книзі Второзаконня на перший план виходить саме усвідомлення злочинцем своєї провини. Не випадково в цій книзі стільки уваги приділяється навчанню народу (як дорослих, так і дітей) Торі (Втор. 6: 1–9). Тому і з'являється такий вид покарання, як покарання тілесне, яке має сенс лише в тому випадку, якщо злочинця хочуть змусити не так відшкодувати завдані ним збитки, як замислитися над скоєним. З одного боку, такий підхід засвідчує більш глибоке моральне осмислення тих гріхів і злочинів, які раніше розглядалися лише як порушення загальноприйнятої поведінкової норми; а з іншого – осмислення це відбувається переважно, якщо не ви-

ключно, у формі релігійній, а саме – у вигляді правил ритуальної чистоти [13, с. 204–205, 300].

Отже, внутрішня логіка застосування принципу Таліону знаходиться в прямій кореляції з виховним принципом і є фактично проекцією виховного мотиву на буденну реальність. І, на нашу думку, лише таке розуміння цих двох принципів в їх внутрішній зв'язці і поєднанні дає можливість вирішити певні, на перший погляд суперечливі, моменти. Це стосується проблеми співвідношення в межах принципу Таліону приписів смертної кари і непорушного припису Декалогу «не вбий», а також присутності в різних біблійних книгах, де спрацьовує принцип Таліону, відмінності між жорсткою і м'якою реакцією. Також важлива для богослів'я єврейського права проблема певної схожості між біблійним принципом Таліону та подібним принципом у законах Хаммурапі. Усі ці проблеми були висвітлені в нашій статті, зведені в цілісну концепцію та поданий алгоритм їх вирішення засобом запропонованої нами концепції максимально-тісного взаємозв'язку між застосувальним принципом Таліону та формотворчим виховним принципом, який являє собою проекцію в площину використання на практиці цього основного принципу єврейського права.

ЛІТЕРАТУРА

1. Акимов В. В. Правовые памятники древней Месопотамии и Библия. *Труды Киевской Духовной Академии*. 2006. № 4. С. 104–119.
2. Беспалько В. Г. Принцип Талиона в Моисеевом уголовном законодательстве. *Вестник КГУ им. Н.А. Некрасова*. 2016. № 2. С. 277–280.
3. Гараджа В. И. Толерантность и религиозная нетерпимость. *Философские науки*. 2004. № 3. С. 18–32.
4. Графский В. Г. Пятикнижие Моисея в истории права и правоведения. *Философия права Пятикнижия*. Москва : Изд-во «ЛУМ», 2012. С. 31–47.
5. Гринберг М. Некоторые постулаты библейского уголовного права. *Библейские исследования: Сборник статей / пер. с англ. Т. И. Подолской. М. : The international Center for University Teaching of Jewish Civilization under the auspices of the President of Israel; Центр славяно-иудаистских исследований, Институт Славяноведения и Балканистики РАН; Центр «Сэфер», 1997. С. 205–232.*

6. Гусейнов А. А. *Великие моралисты*. (2-е изд., доп.). М. : Республика, 1995. 351 с.
7. Гусейнов А. А. Десятисловие Моисея: канон справедливости. *Философия права Пятикнижия*. Москва : Изд-во «ЛУМ», 2012. С. 47–70.
8. Лапаева В. В. Соотношение права и морали как философско-правовая проблема. *Философия права Пятикнижия*. Москва : Изд-во «ЛУМ», 2012. С. 468–484.
9. Лафитский В. И. Этюды о книгах Ветхого Завета. *Философия права Пятикнижия*. Москва : Изд-во «ЛУМ», 2012. С. 289–320.
10. Матушанская Ю. Г. Толерантность и интолерантность в Танахе и Новом Завете. *Научные труды по иудаике. Материалы XVII Международной ежегодной конференции по иудаике*. Том 1. Москва : Центр «Сэфэр» (Академическая серия. Вып. 30), 2010. С. 130–140.
11. Нефедов М. Сходства и различия между книгой Завета (Исх. 21–23) и законами Хаммурапи. *Христианское чтение*. 2015. № 5. С. 70–81.
12. Слободнюк С. Л. Справедливость бытия и принцип Талиона: опыт типологии права. *Вестник Красноярского государственного педагогического университета им. В. П. Астафьева*. 2014. № 4 (30). С. 23–32.
13. Сорокин В. Тора: пространство правовое и пространство духовное. *Философия права Пятикнижия*. Москва : Изд-во «ЛУМ», 2012. С. 178–220.
14. Тураев Б. А. *История Древнего Востока*. Минск : Харвест, 2002. 321 с.
15. Шиффман Л. *От текста к традиции: история иудаизма в эпоху Второго храма и период Мишны и Талмуда*. Москва : Мосты культуры, GESHARIM, 2016. 304 с.
16. Яковенко Н. С. Общий анализ принципа Талиона и его отражение в ранних источниках законотворчества. *Право и Государство: теория и практика*. 2010. № 8 (68). С. 138–141.
17. Brueggemann Walter. *Deuteronomy (Abingdon Old Testament Commentaries)*. Nashville, TN : Abingdon, 2001. 352 p.
18. Clooney Francis X. S.J. *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders*. Wiley-Blackwell, 2010. 194 p.
19. Falk Zeev W. *Hebrew Law in Biblical Times: An Introduction*. Neal A. Maxwell Institute for Religious Scholarship; 2 edition, 2001. 241 p.
20. Fleming D. The Biblical tradition of anointing priests. *Journal of Biblical Literature*. 1998. Vol. 117. P. 401–414.
21. Glenn H. Patrick. *Legal Traditions of the World: Sustainable diversity in law*. Oxford University Press; Fifth edition, 2014. 456 p.

-
22. Glenn H. Patrick. *Legal Traditions of the World*. New York, Oxford : Oxford University Press; Second Edition, 2004. P. 432.
23. Göran L. *Bound for freedom: the Book of Exodus in Jewish and Christian traditions*. New York : Hendrickson Publishers, 1999. 334 p.
24. Harris J. W. *Legal philosophies*. Oxford University Press; 2 edition. 2005. 332 p.
25. Macy J. The Rule of Law and the Rule of Wisdom: in Plato, al-Farabi and Maimonides. *Studies in Muslim-Jewish Relations*. Vol. 1. Harwood, 1994. P. 205–232.
26. McDonald L.M. *The Formation of the Biblical Canon*. London : Bloomsbury T&T Clark, 2017. 1029 p.
27. McLeod I. *Legal Theory*. London : Red Globe Press; 6th ed., 2012. 260 p.
28. Yadin U. From Picemeal Legislation to a Modern Code, The Israeli Experience. *Memoriam Uri Yadin*. Jerusalem, 1990. Vol. II. 363 p.
29. Zaprometova O. The Symbol of Torah as Wisdom and Light reflected in Eastern European Culture. *The Influence of Jewish Culture on the Intellectual Heritage of Central and Eastern Europe*. Humanitas. Studia Kulturoznawcze. Krakow, 2011. P. 137–146.

REFERENCES

- Akimov, V. V. (2006). Legal Monuments of Ancient Mesopotamia and the Bible. *Trudy Kievskoj Duhovnoj Akademii (Proceedings of the Kiev Theological Academy)*, 4, 104-119. [In Russian].
- Bespalko, V. G. (2016). Talion's Principle in the Mosaic Criminal Law. *Vestnik KGU im. N.A. Nekrasova (Bulletin of KSU named N.A. Nekrasov)*, 2, 277-280. [In Russian].
- Garadzha, V. I. (2004). Tolerance and religious intolerance. *Filosofskie nauki (Philosophical Sciences)*, 3, 18-32. [In Russian].
- Grafskij, V. G. (2012). The Pentateuch of Moses in the History of Law and Jurisprudence. *Filosofija prava Pjatkizhija (Philosophy of Law of the Pentateuch)*. Moscow: Izd-vo "LUM". P. 31-47. [In Russian].
- Grinberg, M. (1997). Some Biblical Criminal Law Postulates. *Biblejskie issledovaniya: Sbornik statej (Bible Studies: Collection of Articles)*. Podolskay, T. I. (Transl.). Moscow: The international Center for University Teaching of Jewish Civilization under the auspices of the President of Israel; Centr slavjano-

iudaistiskih issledovanij, Institut Slavjanovedenija i Balkanistiki RAN; Centr «Sjefer», P. 205-232. [In Russian].

Gusejnov, A. A. (1995). *Great moralists*. (2-e izd., dop.). Moscow: Respublika, 351 p. [In Russian].

Gusejnov, A. A. (2012). The Decalogue of Moses: The Canon of Justice. *Filosofija prava Pjatkizhija (Philosophy of Law of the Pentateuch)*. Moscow: Izd-vo "LUM", P. 47-70. [In Russian].

Lapaeva, V. V. (2012). Correlation of law and morality as a philosophical and legal problem. *Filosofija prava Pjatkizhija (Philosophy of Law of the Pentateuch)*. Moscow: Izd-vo "LUM", P. 468-484. [In Russian].

Lafitskij, V. I. (2012). Studies in Old Testament Books. *Filosofija prava Pjatkizhija (Philosophy of Law of the Pentateuch)*. Moscow: Izd-vo "LUM", P. 289-320. [In Russian].

Matushanskaja, Ju. G. (2010). Tolerance and Intolerance in the Tanach and New Testament. *Nauchnye trudy po iudaice. Materialy XVII Mezhdunarodnoj ezhegodnoj konferencii po iudaice (Scientific works on Judaica. Materials of the XVII International annual conference on Jewish studies)*. Tom 1. Moscow: Centr "Sjefer" (Akademicheskaja serija. Vyp. 30), P. 130-140. [In Russian].

Nefedov, M. (2015). Similarities and Differences between the Book of the Covenant (Exodus 21–23) and the Laws of Hammurabi. *Hristianskoe chtenie (Christian reading)*, 5, 70-81. [In Russian].

Slobodnjuk, S. L. (2014). The justice of being and the principle of Talion: the experience of the typology of law. *Vestnik Krasnojarskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im. V. P. Astafieva (Bulletin of the Krasnoyarsk State Pedagogical University. V. P. Astafieva)*, 4(30), 23-32. [In Russian].

Sorokin, V. (2012). Torah: legal space and spiritual space. *Filosofija prava Pjatkizhija (Philosophy of Law of the Pentateuch)*. Moscow: Izd-vo "LUM". P. 178-220. [In Russian].

Turaev, B. A. (2002). *History of the Ancient East*. Minsk: Harvest. 321 p. [In Russian].

Shiffman L. (2016). *From text to tradition: the history of Judaism in the era of the Second Temple and the period of the Mishnah and Talmud*. Moscow: Mosty kul'tury, GESCHARIM, 304 p. [In Russian].

Jakovenko, N. S. (2010). General analysis of the Talion principle and its reflection in the early sources of lawmaking. *Pravo i Gosudarstvo: teorija i praktika (Law and State: theory and practice)*, 8(68), 138-141. [In Russian].

Brueggemann Walter. (2001). *Deuteronomy (Abingdon Old Testament Commentaries)*. Nashville, TN: Abingdon. 352 p.

Clooney, Francis X. SJ. (2010). *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders*. Wiley-Blackwell. 194 p.

Falk, Zeev W. (2001). *Hebrew Law in Biblical Times: An Introduction*. Neal A. Maxwell Institute for Religious Scholarship; 2 edition. 241 p.

Fleming, D. (1998). The Biblical tradition of anointing priests. *Journal of Biblical Literature*. Vol. 117. P. 401-414.

Glenn, H. Patrick. (2014). *Legal Traditions of the World: Sustainable diversity in law*. Oxford University Press; Fifth edition. 456 p.

Glenn, H. Patrick. (2004). *Legal Traditions of the World*. New York, Oxford: Oxford University Press; Second Edition, 432 p.

Göran, L. (1999). *Bound for freedom: the Book of Exodus in Jewish and Christian traditions*. New York: Hendrickson Publishers. 334 p.

Harris, J. W. (2005). *Legal philosophies*. Oxford University Press; 2 edition. 332 p.

Macy, J. (1994). The Rule of Law and the Rule of Wisdom: in Plato, al-Farabi and Maimonides. *Studies in Muslim-Jewish Relations*. Vol. 1. Harwood. P. 205-232.

McDonald, L.M. (2017). *The Formation of the Biblical Canon*. London: Bloomsbury T&T Clark, 1029 p.

McLeod, I. (2012). *Legal Theory*. London: Red Globe Press; 6th ed. 260 p.

Yadin, U. (1990). From Picemeal Legislation to a Modern Code, The Israeli Experience. *Memoriam Uri Yadin*. Jerusalem, Vol. II. 363 p.

Zaprometova, O. (2011). The Symbol of Torah as Wisdom and Light reflected in Eastern European Culture. *The Influence of Jewish Culture on the Intellectual Heritage of Central and Eastern Europe*. Humanitas. Studia Kulturoznawcze. Krakow, P. 137-146.

hieromonk Dmytro (Frankiv)

Postgraduate student, Department of Theology and Religious Studies,
National Pedagogical Dragomanov University; Kyiv, Ukraine; e-mail: ier-
omonahdmytro@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2342-0951>

The theological analysis of the Talion principle and its correlation with the original principle of formation of Jewish law in the Biblical Era

Abstract

The purpose of this article was to investigate the Talion principle as the basic principle of Jewish law. As a result of the study, the Talion principle was theologically characterized, some of the problematic issues in a holistic understanding of the principle were identified, the conception of a direct relationship between the basic principles of the formation and application of Jewish law during the biblical period was proposed. The latter took on the function of scientific novelty of this study, showed the closest possible connection and correlation which allowed us to take a holistic look at certain problems and to set the right algorithm for further research of the subject. Thus, the internal logic of applying the Talion principle is in fact a projection of an educational motive on everyday reality. In our opinion, only such understanding of these two principles in their interconnection and combination allows us to resolve some certain points which seems to be contradictory. For example, this applies to the problem of the ratio within the Talion principle of the death penalty and the unbroken injunction of the Decalogue "do not kill", as well as the presence of the difference between hard and soft reactions to certain crimes which are often the same in the various biblical books in which the Talion principle works. In our study we were able to consider and propose a solution to the problem of a certain similarity between the Biblical principle of Talion and a similar principle in the laws of Hammurabi. All these problems were covered in our article, summarized in a holistic concept and an algorithm for their solution was presented. It also showed that the true cause of such a principle of biblical law as the principle of Talion is not simply in close connection with the basic principle of formation - the educational which makes these principles one whole. Moreover, it seeks intentions in actions, teaches to see and understand these intentions, that is, it is not only a projection and reflection, but also a means of an educational principle that educates in the right direction (divine) the representative of biblical Israel as well as us – the inhabitants of the 21st century.

Keywords: Talion principle, Jewish law principles, educational principle, Jewish law, biblical law, theology.

УДК 340.12:241.41

DOI 10.35423/2078-8142.2020.1.12

М. В. Несправа,

доктор філософських наук, доцент,
професор кафедри міжнародних відносин та туризму,
Дніпропетровський державний університет внутрішніх справ
м. Дніпро, Україна

e-mail: n.nesprava@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0415-1837>

ПРОБЛЕМА НАСИЛЬСТВА У ХРИСТИЯНСЬКІЙ ОНТОЛОГО-АКСІОЛОГІЧНІЙ ПАРАДИГМІ ДОБРА І ЗЛА

У статті розкриті екзистенціальні причини насильства та визначені його сутнісні характеристики з позицій християнської онтолого-аксіологічної парадигми. Проаналізовані основні біблійні постулати щодо природи та сутності добра і зла. Представлено тлумачення добра як свободи, обмеженої лише Божими заповідями. Показано, що онтологічною передумовою виникнення проблеми добра і зла є діалектичне співвідношення двох чинників: Божого закону і людської свободи. Окреслені ключові позиції взаємозв'язку між злом, гріхом та насильством. Визначено, що гріх – це зловживання свободою, яке виражається у порушенні людиною Божих заповідей, тобто це свідомий вибір на користь зла. Встановлено, що першопричиною насильства було гріхопадіння, а існування насильства у сучасному світі зумовлено невірою. Виявлено відмінність у трактуванні та оціненні насильства. Показано, що у Старому заповіті насильство розглядається не лише як зло, а й як необхідне покарання за гріх або справедлива помста. Навпроти, християнська онтолого-аксіологічна парадигма, визнаючи у певних випадках припустимість насильства для боротьби з конкретними проявами гріховного зла, постулює ненасильство як моральний обов'язок. Дана позиція базується на євангельських заповідях, за якими добро означає любов, милосердя і прощення. Із цієї позиції проведено порівняння концепції непротиплення злу насильством та

концепції допустимості силового спротиву. Розкрито значення умовиводу християнських філософів, що лише перемога над злом у своїй душі відкриває людині можливість справедливого застосування сили. З'ясовано, що проблема насильства набуває особливої складності внаслідок суб'єктивності оцінки добра і зла як соціальних явищ. Аргументована наявність сутнісної диференціації між гріховним і негріховним насильством. Запропоновані критерії, за котрими насильство слід класифікувати як негріховне. Доведено, що насильство, тенеза якого онтологічно пов'язана зі злом, втім, може бути визначене як негріховне та мати певне виправдання з позицій християнської аксіології якщо воно: по-перше, має характер попередження або протидії, а не помсти; по-друге, не принижує гідність людини; по-третє і головне, скероване вищими постулатами любові, а не боротьбою за матеріальні цінності або соціально-політичні чи релігійні ідеали як такі.

Ключові слова: Божі заповіді, віровчення, свобода, гріх, духовні цінності, любов, милосердя, непротивлення, сила, моральна оцінка, відповідальність.

Насильство супроводжувало людство протягом усієї його історії. Деякі мислителі навіть вважали такі прояви масового насильства як війни та революції двигунами прогресу та історії, а їх припинення називали «кінцем історії». Але розвиток соціально-політичних процесів протягом перших двох декад ХХІ ст. засвідчив, що омріяного кінця історії насильства не видно, більше того, загострення боротьби за ресурси, розвиток сучасних військових технологій, розповсюдження зброї масового знищення та сплеск міжнародного тероризму, які часто знаходяться у небезпечному взаємозв'язку, вже загрожують власне існуванню людства і життя взагалі. У глобалізованому світі існуючі міжнародно-правові інструменти попередження насильства виявились неефективними, а застосування насильства у внутрішніх конфліктах призводить не лише до колапсу держав і суцільного некерованого хаосу, а й до багатотисячних жертв. На жаль, цей трагічний досвід не оминув і Україну. Моніторингова місія ООН з прав людини заявила, що в результаті збройного конфлікту на Сході України з квітня 2014 року до кінця 2018 року загинули від 12 800 до 13 тисяч осіб [3]. Крім того, метастази насильства глибоко проникають у внут-

рішні тканини українського суспільства, про що свідчить статистика злочинності. На тлі загального зниження кількості правопорушень у країні зростає кількість навмисних вбивств та насильницьких злочинів, скоєних з особливою жорстокістю [2]. Жахливими є й наслідки так званого побутового насильства. Щороку в Україні від рук партнерів гинуть 600 жінок, а 1,1 мільйон українок стикаються з фізичною та сексуальною агресією в сім'ї [18].

Отже, перед суспільством постала нагальна потреба у перегляді існуючого ставлення до насильства, яке нині переважно ґрунтується на раціоналістичній парадигмі. Очевидно, що ця парадигма призвела до розмивання в індивідуальній та суспільній свідомості фундаментальних критеріїв добра і зла, тому дороговказ для виходу з кризи слід шукати у духовних джерелах. Таким чином, аналіз базових положень християнської онтолого-аксіологічної парадигми та відповідним чином осучаснене застосування притаманних їй критеріїв добра і зла для виявлення причин та оцінювання властивих ХХІ століттю проявів насильства на усіх його рівнях є актуальним завданням суспільствознавства.

Зі стародавніх часів мислителі намагалися зрозуміти сутнісні причини насильства, розкрити його роль у бутті окремої людини та соціуму та знайти критерії для оцінювання насильницьких діянь, використовуючи поняття добра і зла. Перші наративи і настанови з цього приводу знаходимо ще у Біблії. Глибокі роздуми на цю тему містяться у філософській спадщині Конфуція, Сократа, Платона, Аристотеля. Але докорінно новий підхід до означеної проблематики був започаткований у межах християнського віровчення. Важливе значення з точки зору предмета нашого дослідження мають думки, висловлені видатними християнськими теологами, такими як Аврелій Августин і Фома Аквінський. Різноманітні концепції насильства були розроблені філософами епохи Просвітництва і Нового часу Н. Макіавеллі, Г. Гроцієм, Б. Спінозою, І. Бентамом, Т. Гоббсом, Дж. Локком, Ж.-Ж. Руссо, Вольтером, Ш.-Л. Монтеск'є, Дж. Міллем та ін. Підкреслимо, що всі вони мали різні думки щодо доцільності використання Євангельських заповідей для оцінювання насильства. Тому у цьому контексті особливу увагу привертають умовиводи українських християнських філософів Г. Сковороди і П. Юркевича, які заснували школу каріоцентризму, а та-

кож представників російської філософії «срібного віку», зокрема, І. Ільїна, а також вражаючи за своєю прозорливістю висновки стосовно причин насильства та відповідальності за нього, які містяться у творах відданого християнина Ф. М. Достоевського. При цьому необхідно підкреслити, що, не зважаючи на строкатість палітри, якою вимальовувалась ця категорія у творчості різних авторів, її онтолого-аксіологічним підґрунтям завжди була філософська парадигма добра і зла. Фундаментальні основи класичних філософських течій, які, не зважаючи на критику, і досі здійснюють потужний вплив на розвиток цієї парадигми, заклали І. Кант, Г.В.Ф. Гегель, К. Маркс, С. К'єркегор, Ф. Ніцше. Вододіл між ними проходить по лінії основного питання філософії. У цій статті ми перш за все спираємось на думки тих мислителів, які обстоювали пріоритетність духовних начал у бутті соціуму та у формуванні системи його цінностей.

Відзначимо, що у сучасній філософській думці ґрунтовні доробки у напрямку визначення різних аспектів співвідношення добра і зла з насильством представлені у працях таких вчених, як Ф. Алкінсон, Р. Г. Аפרесян, О. В. Артем'єва, А. Бад'ю, Г. Барзілаї, Р. Баумайстер, В. Беджамін, І. Гальтунг, Я. І. Гишинський, А. А. Гусейнов, Дж. Девей, О. А. Дмитрієв, С. Жижек, І. В. Залисін, Ф. Е. Кац, П. Є. Матвєєв, В. Мандрагель, Д. А. Метилко, С. Мінц, А. П. Назаретян, В. О. Остроухов, Д. Річес, Я. Реємтс, П. Саух, Дж. Стауфер. Вельми цікавими для нашого дослідження є висновки щодо визначальних рис християнської онтології добра і зла та релігійного оцінювання насильства, які містяться у працях французького релігієзнавця Р. Жерара, його американських колег Л. Гібсона, Е. Кремера, Ш. Метьюза та української дослідниці Г. І. Савонової.

Утім, не зважаючи на широку наукову базу, котра висвітлює кореляції між категоріями добра і зла та насильством, дискусії щодо причин насильства та критеріїв його морального оцінювання не вщухають. При цьому розгляд цієї проблематики крізь призму християнського віровчення здебільшого концентрується лише на ключових біблійних постулатах або умовиводах окремих авторитетних теологів. Отже, питання щодо комплексного аналізу основних підходів християнської онтолого-аксіологічної парадигми добра і

зла до визначення сутнісних причин та оцінювання насильства залишається відкритим.

Стаття має за мету показати онтологічні джерела насильства та охарактеризувати аксіологічні критерії оцінювання конкретних насильницьких дій, як вони трактуються в межах християнської парадигми добра і зла.

Насильство як спосіб боротьби за існування можна вважати іманентною властивістю живої природи. За Дарвіном, принцип «виживає найсильніший» постає як стрижень закону природного відбору, який апологети секуляризму закладають у фундамент природного права. Але це твердження є вірним тільки якщо природне право ототожнюється із «законом джунглів». Утім, на переконання релігійних філософів, людина як істота, створена за образом і подобою Бога, відрізняється від інших природних істот тим, що не обмежена законами природи, її дії не зумовлені тільки біологічними інстинктами виживання. Людина прагне пізнати Боже право, вона здатна до трансцендентної оцінки як себе, так і навколишнього світу та володіє унікальною для всіх природних суб'єктів можливістю свободи вибору. Ці визначальні ознаки людського буття породили базові аксіологічні категорії добра і зла, які використовуються для оцінювання соціальних явищ та процесів, зокрема і таких, як насильство, у відмінній від законів природи системі координат.

Дилема добра і зла є найскладнішим і найдавнішим світоглядним питанням, що постало перед людиною. За Біблійним оповіданням, саме скоштувавши плід дерева пізнання добра і зла, Адам наклав тягар первородного гріха на всіх своїх нащадків. За цей гріх Бог вигнав Адама і Єву з раю та встановив їм покарання за провини. Таким чином було застосовано і перший акт насильства. Це оповідання демонструє діалектичний зв'язок між злом, гріхом та насильством. Воно ж відкриває і деякі ключові позиції цього взаємозв'язку. Зло як зовнішній чинник спокушає людину, але гріх вона вчиняє внаслідок власного вільного вибору. Можливість такого вільного вибору – свобода є одним з найвищих дарів Бога людині і як конкретному носію образу особистого Бога, і як члену суспільства особистостей в єдності людського роду. Можна погодитись із твердженням знаного данського християнського філософа Серена

156

К'еркегора, що «тільки для свободи й у свободі існує різниця між добром і злом» [9]. Але при цьому ми не згодні з тим спрощеним висновком, що «свобода-дана» є добром, а «несвобода-обмежена» – злом. Слід звернути увагу на слова святителя Григорія Богослова: «Той, Хто створив на початку людину, зробив її вільною і самовладною, обмеживши її одним лише законом заповіді» [4]. Отже, добром є свобода, обмежена Божими заповідями. Коли людина перетинає цю межу, піддавшись диявольській спокуті та переповнюючись власною гординою, вона покидає світ Божого добра та поринає у темряву зла. І у цьому сенсі можна сказати, що гріх – це зловживання свободою, яке виражається у порушенні людиною Божих заповідей. Таким чином, свобода, коли вона помилково розуміється як безмежність особистої волі, призводить до виходу з підпорядкування Богу та потурання злу, що спричиняє гріхопадіння, котре й зумовлює існування насильства у світі, а зло із зовнішнього фактора, що представлявся людям в образі диявола, стає невід'ємною частиною внутрішнього світу самої людини. І ось тут постають найважливіші онтолого-аксіологічні питання: чи можливо подолати зло, яке оселилося у людському серці внаслідок гріхопадіння? А якщо можливо, то у який спосіб?

Проаналізувавши викладені у Біблії положення щодо співвідношення добра і зла, гріха і насильства, ми можемо вирізнити два діалектично пов'язані підходи: старозавітний та євангельський. У Старому Завіті гріх розглядається як злочин, Бог – як суддя, причому дуже строгий, а людина – як злочинець, який обов'язково повинен понести суворе покарання. На цьому підході ґрунтується і принцип таліону. Одне з найдавніших відомих його формулювань – вислів «око за око, зуб за зуб» – є цитатою з Книги Виходу (21: 23-27), повторена також у Левіта (24:20), яка не лише виправдовує насильство, а й фактично зобов'язує до нього. Саме цей принцип лежить в основі традиції кровної помсти. Однак у помсти немає міри, одна помста породжує іншу, інша – третю, що може призвести до повного винищення роду. Тобто кінець кінцем зло одержує гору і запановує смертю.

Але у Христі, який «смертю смертю поправ», людство знайшло шанс на спасіння. Милосердя, що його сповідує християнство, співвідноситься з принципом рівної відплати, за діалектичним за-

коном «заперечення заперечення». У Нагірній проповіді Христос проголосив: «Ви чули, що нашим батькам було сказано: «Око за око і зуб за зуб». А я кажу вам, що не чиніть опір тому, хто ображає вас. Навпаки, якщо хто-небудь б'є тебе по правій щоці, дозволь йому вдарити тебе і по лівій!» (Мтф.5: 38-41). У Євангелії ми знаходимо не лише зрозумілу заповідь: «Полюби ближнього твого, як самого себе» (Мтф. 22:39), а й більш складну когнітивну модель: «Любіть ворогів ваших, благословляйте тих, хто проклинає вас, хто ненавидить вас, і моліться за тих, хто кривдить вас і жене вас, щоб вам бути синами Батька вашого небесного» (Мтф. 5: 43-46). Американські релігієзнавці Лі Гібсон і Шеллі Метьюз звертають увагу на те, що деякі вчені, такі як Рене Жирар, підносять Новий Завіт як такий, що містить антидот для насильства Старого Завіту. Вони стверджують, що такий умовивід ґрунтується на поглядах єресіарха Маркіона Сінопи (бл. 85–160 рр.), який вказав на відмінність між Богом Старого Завіту, відповідальним за насильство, і Богом милосердя, знайденим в Новому Завіті [22, с. 1–3]. Таким чином, можемо констатувати, що у християнстві добро означає любов, милосердя і прощення. Ці критерії є загальновизнаними маркерами християнського етосу.

Утім, окремі положення християнської онтолого-аксіологічної парадигми добра і зла трактується по-різному. Зокрема, в ній дискутується проблема гріховного та негріховного насильства. У загальній філософській полеміці можна вирізнити принаймні дві концепції. Перша – розглядає непротивлення злу як абсолютний закон, а насильство вважає універсальним критерієм гріха, що проявляється у його антагонізмі до християнських постулатів любові. Цю концепцію найбільш послідовно обстоював Лев Толстой, який вважав, що боротися зі злом людина має у собі. Із погляду оцінення ефективності практичного застосування цієї концепції слід звернутися до політичного досвіду Махатми Ганді, який прийняв концепцію ненасильства, котру він знайшов у Новому Завіті, зокрема у Нагірній проповіді, та звичайно використав у своїй стратегії соціальної і політичної боротьби [23, с. 54–55].

Друга концепція вказує на реляційний характер заповіді непротивлення злу насиллям та розробляє етичні принципи допустимості силового спротиву. Такий погляд представлений у працях

Фоми Аквінського, Гуго Гроція, Івана Ільїна та інших мислителів, які вважали, що християнські ідеали вимагають боротьби не лише із внутрішніми, а й із зовнішніми проявами зла. «Один з найважливіших уроків, який слід витягти з міркувань про заповіді непротивлення злу, полягає в усвідомленні того, що боротьба зі злом як таким без боротьби з реальними проявами зла навряд чи можлива, – зазначає сучасний російський філософ Ольга Артем'єва. – Міркування про непротивлення у відриві від спроби відповісти на питання про способи і форми протистояння реальним проявам зла нівелює моральну цінність непротивлення» [1, с. 94].

Означені екзистенціальні відмінності у розумінні сутності насильства, мети та меж його застосування зумовлені тим, що порівняно з попередньою традицією християнське богослов'я використовує зовсім інші категорії для тлумачення гріха. Для нього гріх – це смертельне захворювання, людина – важко хворий пацієнт, а Бог – люблячий лікар. Шостий Вселенський Православний Собор прямо визначив гріх як хворобу душі, а конфлікти, чвари, злочини і війни з їх трагічними наслідками є лише зовнішніми симптомами цієї хвороби. Отже, як наголошують предстоятелі Церкви, для попередження злочинів, припинення війн і подолання тероризму треба усунути не лише зовнішні симптоми цієї хвороби, а й саму хворобу – гріх [14]. Як хірург застосовує скальпель для видалення злоякісної пухлини та може спричинити біль пацієнту, так і лікування гріха може вимагати застосування сили та спричинити страждання. І саме у цьому сенсі слід розуміти неоднозначно трактований вислів Христа: «... не мир прийшов Я принести, але меч» (Мтф. 10:34). Керуючись Євангельським словом, ми з упевненістю можемо сказати, що довічне існування зла не означає, що людина не має боротися з ним. Більше того, саме у цьому і полягає її божественне призначення.

І хоча, з точки зору християнської аксіології, будь-яке насильство у моральній оцінці є злом, але не будь-яке насильство є гріховним злом. Видатний православний філософ І. О. Ільїн, свідомо уникаючи терміна «насильство», який, на його думку, упереджено несе негативну окраску, стверджував, що всякий гріх є різновидом неправедності, але далеко не всяка неправедність є гріхом» [7, с. 192]. Жодна людина не може уникнути зла, але людина може

і повинна уникати гріха, – звідси і особлива відповідальність людини за вчинений гріх. Людина несе моральну провину за будь-яке насильство, і особливу, а в належних випадках і правову, відповідальність за гріховне насильство. Людина не повинна здійснювати гріховного насильства, бо для нього немає морального виправдання, але людина може, а іноді і повинна чинити насильство, яке не є гріховним.

В «Основах соціальної концепції» Руської Православної Церкви відзначено: «Моральний християнський закон засуджує не боротьбу зі злом, не застосування сили по відношенню до його носія і навіть не позбавлення життя, як крайню міру, але злість серця людського, бажання приниження і смерті кому б то не було. Лише перемога над злом у своїй душі відкриває людині можливість справедливого застосування сили. Такий погляд, стверджуючи у відносинах між людьми верховенство любові, рішуче відкидає ідею непротивлення злу силою» [16]. Своєю чергою, наголошуючи на наявності у людини вищих духовних якостей як необхідної умови допустимості насильства, І. О. Ільїн писав: «Той, хто чинить опір злодіям силою і мечем, той повинен бути чистіше і вище своєї боротьби; інакше не він поведе її і не він завершить її перемогою, а вона захопить його, спотворить його обличчя і викине його, зломленого, приниженого і порочного. Володіти силою і мечем може лише той, хто володіє собою, тобто своїми пристрастями і своїм баченням» [7, с. 217].

Отже, виходячи з християнських постулатів, ми можемо констатувати, що попередити зло за допомогою насильства означає попередити гріх, проте мститися насильством за зло – здійснювати гріх. Крім того, насильство не є гріхом, якщо воно не принижує гідності людини. У цьому зв'язку можна послатися на досвід видатного українського педагога Антона Макаренка, який стверджував, що дитину вдарити можна, але не можна принизити [12, с. 544].

Крім того, правомірність застосування певного насильства, що завжди має супроводжуватися ситуативним аналізом, впливає із сутності самого добра і зла та діалектики їх співвідношення. При цьому необхідно наголосити, що вибір способу насильства має бути скоригованим за принципом співмірності дії у відповідь та визначатися не стільки її властивостями як «зовнішнього» засобу за-

побігання або припинення зла, а передусім як «внутрішнього» засобу виховання.

Відзначимо, що у соціально-філософській літературі та нормативно-правових документах існує багато варіантів дефініцій насильства. Одним з найбільш універсальних вважається визначення, прийняте ООН, згідно з яким насильство – це навмисне застосування фізичної сили або влади, дійсне або у вигляді загрози, спрямоване проти себе, проти іншої особи, групи осіб або суспільства, результатом якого є (або є висока ступінь ймовірності цього) тілесні ушкодження, смерть, психологічна травма, відхилення в розвитку або різного роду збитки [15, с. 5]. Важливо звернути увагу на окремі аспекти цього визначення. Зокрема, вислів «використання фізичної сили або влади» слід розуміти не лише як вбивство та будь-який замах на життя або здоров'я, у тому числі власне, та інші види жорстокого поводження (фізичного, сексуального чи психологічного), а й як відсутність турботи, ненадання допомоги або нехтування, що теж вважаються насильницькими актами. Є й інші аспекти, включені в дане визначення насильства, хоча вони і не виражені прямо. Наприклад, неважливо, чи є акти насильства публічними або прихованими від громадськості. Досить складним аспектом у запропонованому визначенні поняття «насильство» є його навмисність. Тут можна зазначити два важливих моменти. По-перше, намір застосувати силу не обов'язково означає, що є намір завдати шкоди. Людина може навмисно зробити якийсь акт, котрий відповідно до об'єктивних стандартів буде вважатися небезпечним і таким, що завдає шкоди здоров'ю, хоча ця людина не вважає його таким. Друге питання, пов'язане з навмисністю, полягає в розрізненні наміру заподіяти тілесне ушкодження з наміром «застосувати насильство». Кожен з цих аспектів є важливим для розуміння сутнісних причин насильства.

На екзистенціальні причини насильства вказував ще святий апостол Яків, коли наголошував: «Звідки війни та чвари між вами? Чи не звідси, від ваших пожадливоростей, що воюють у членах ваших?» (Як. 4:1). Глибокий аналіз соціально-психологічних аспектів насильства міститься у дослідженні авторитетного американського вченого Роя Баумайстера. Він вирізняє чотири причини насильства: садизм, загрозовий егоїзм, інструменталізм та ідеалізм. Са-

дизм визначається як отримання ширшої насолоди від заподіяння шкоди або болю іншому суб'єкту. Але більшість гідних і нормальних людей не дозволять собі визнати, що вони можуть отримати таке задоволення. Тому садизм не можна вважати всеохоплюючою причиною насильства. Вирізняючи загрозливий егоїзм як причину насильства, Р. Баумайстер посилається на результати проведених досліджень, які засвідчують, що нарцисисти є більш агресивними, ніж інші категорії людей. І це, в основному, трапляється, коли вони вважають, що створений ними автообраз знаходиться під загрозою або піддається нападу. При цьому загрозливий егоїзм не обмежується окремими індивідами. Насильницькі, агресивні нації та інші соціальні групи часто демонструють таку саму схему, будучи переконаними, що вони перевершують інших людей, та стверджуючи, що вони не отримують тієї поваги, на яку вони нібито мають право. Інструментальні причини насильства, за Р. Баумайстером, зумовлені тим, що у деяких випадках люди звертаються до насильства, коли вони не можуть отримати те, що вони хочуть, більш прийнятими, законними засобами. Наприклад, терористи часто густо мотивуються тим, що прийняті законні канали соціальних дій, такі, як демократичне голосування чи правова система, не здатні враховувати їхні потреби. На макрорівні війна та тиранічний гніт зазвичай є наслідком дій урядів, які вважають, що вони не можуть досягти своїх цілей менш жорстокими засобами. Зазначимо, що у короткостроковій перспективі насильство справді може бути ефективним. І іноді початкові результати здаються перспективними. Терористи і агресори привертають увагу і руйнують соціальні системи своїх ворогів. Злочинці іноді отримують гроші та інші цінності. Але вчені, які вивчають різні форми інструментального насильства, схилиються до висновку, що будь-яке насильство є неефективним у довгостроковій перспективі. Бо лише невелика купка злочинців стають багатими і потрапляють у життя легкого задоволення, терористи та вбивці не отримують урядування, якого вони хочуть, війни шкодять обом сторонам, а домашні насильники не досягають сімейного щастя, на яке вони сподіваються. Ідеалізм, на думку Р. Баумайстера, є у певному сенсі найбільш тривожною і трагічною причиною насильства, оскільки ідеалісти вважають, що їх благородні цілі виправдовують насильницькі засоби. Найстраш-

162

ніші злочини XX століття були здійснені людьми, які вважали, що роблять те, що було необхідно для створення утопічного суспільства, незалежно від того, чи це відображає ліве бачення (як у випадку комуністичних репресій в Китаї та Радянському Союзі), чи праве (як у жахах, скоєних нацистською Німеччиною). Історія також знає чимало випадків вбивств і тортур, вчинених в ім'я релігії, у тому числі й християнства, коли люди вбивали «невірних» та «єретиків», аби служити ідеям «священної війни» чи інквізиції. І хоча іноді ідеалізм виступає прикриттям для основних мотивів, включаючи інструментальні, бо деякі люди використовували релігійні війни або переслідування, щоб збагатити себе, проте нерозумно було б відкинути щирий ідеалізм багатьох винуватців насильства. Наприклад, у такій великій експедиції, як хрестові походи, справді була певна кількість шукачів пригод та тих, хто сподівався на швидке збагачення, але було багато й тих, хто щиро вірив, що вони виконують Божу справу, воюючи з невірними, щоб відновити священну землю, вмираючи за те, що вони вважали істинною вірою [19].

Зрозуміло, що наведені Р. Баумайстером соціально-психологічні причини насильства мають перш за все індивідуальні внутрішні джерела. Водночас, у доповіді Всесвітньої організації охорони здоров'я зазначено, що найостанніші дослідження засвідчують, що хоча біологічні та інші особистісні фактори пояснюють деяку схильність людини до агресії, все ж частіше такі фактори взаємодіють із сімейними, громадськими, культурними та іншими чинниками зовнішнього характеру і таким чином створюють ситуацію, в якій виникає насильство [15]. Схожу позицію обстоює словенський соціальний філософ Славој Жижек. У книзі «Насильство» цей відомий автор проводить відмінність між тим, що він називає суб'єктивним насильством, і об'єктивним насильством. Суб'єктивне насильство відноситься до насильства, яке заподіюється чітко ідентифікованим агентом дії, як у випадку злочинної діяльності або тероризму. Водночас, об'єктивне насильство не має явного винного і часто не береться до уваги на тлі суб'єктивних спалахів насильства. Прикладом об'єктивного насильства Жижек називає глобальну бідність. У ній не може бути звинувачена якась певна організація і, навіть якщо фінансові еліти мали бути визнані

винними, вони все одно можуть бути реабілітовані шляхом підпорядкування їх системі капіталістичних фінансів. С. Жижек також встановлює, що суб'єктивне насильство, наприклад, злочинна діяльність, може бути наслідком функціонування об'єктивно насильницької економічної системи, яка, своєю чергою, може позбавити цивільних прав групу людей і змусити їх до насильницького опору. Таким чином, він пояснює, як суб'єктивне насильство породжується більш глибокими проблемами, а популярна увага до спалахів насильства з боку певних груп людей тільки відволікає увагу громадськості від кричущих фактів об'єктивного насильства [24].

Погоджуючись з тезою, що жити у суспільстві та бути вільним від нього неможливо, ми, втім, вважаємо за необхідне звернути увагу, що з християнської точки зору, відповідальність за гріховне насильство є суто індивідуальною, адже людина має свободу волі. У цьому контексті слід послатися на Федіра Достоевського, який стверджував, що якщо ми будемо вважати середовище виправданням злочинних вчинків, то це призведе до жахливих наслідків – злочин втратить статус забороненого вчинку, злочин будуть вважати чимось на кшталт «благородного протесту проти середовища». На думку геніального мислителя, «вчення про середовище» є протилежним до християнських ідей. Він писав, що християнство, хоча і визнає тиск середовища, і проголошує необхідність прояву милосердя до всіх, включаючи й злочинців, водночас також ставить моральним обов'язком для людини боротьбу зі злом. А вчення про визначальний вплив соціального середовища в контексті вчинення злочину є нехристиянським, адже воно намагається звільнити людину від її морального обов'язку, спростовує наявність у неї свободи волі, особистості і відтак «доводить до мерзеннішого рабства, яке тільки можна уявити» [6, с. 56].

Ми можемо констатувати, що численні експерименти із заснування утопічних спільнот з вірою, що люди будуть жити разом у мирі та гармонії, якщо будуть усунені лише певні гнітючі соціальні умови, зазнали трагічне фіаско. Отже, суто раціоналістичний підхід вводить нас до замкненого кола, що вселяє зневіру у можливість перемоги над злом і подолання насильства. Причина полягає у тому, що, як зауважував Ф. М. Достоевський, розум не здатен ефективно розмежувати добро та зло і постійно плутає їх, тому в

правових питаннях важливим є так званий внутрішній досвід, тобто морально-релігійне чуття, голосом якого в людині є сумління [11, с. 156–157].

Крім того, проведений аналіз засвідчує, що як прийнята ООН універсальна дефініція насильства, так і наведене визначення його соціально-психологічних причин, залишають відкритими низку питань, котрі стосуються оцінення насильства: відбуваються насильницькі дії у відповідь на чийсь дії або ж скоєні за власною ініціативою, є вони злочином за законом чи ні і, нарешті, чи завжди насильство є злом? Зрозуміло, що треба розрізняти предметну дію, котра розглядається як насильство, від її моральної оцінки. Подібна дія може бути співпричетною цінностям як добра, так і зла. Наприклад, насильство над терористами, які утримують заручників, буде насильством по відношенню до терористів і одночасно звільненням заручників. І якщо тут насильство, застосоване до терористів, ще можна оцінити як зло, то звільнення заручників є безперечно добром.

В очах суспільствознавців проблема насильства набуває особливої складності саме внаслідок суб'єктивності оцінення добра і зла як соціальних явищ. Як відзначає Р. Баумайстер, потрібно розрізняти те, що розуміється під добром і злом як природними, соціальними, людськими феноменами, і що розуміється під добром і злом як моральними цінностями. Не все, що сприймається як добро або зло, є добро або зло як моральна цінність. Будь-які конкретні об'єкти або суб'єкти постають носіями цінностей і добра, і зла [21, с. 251].

Суб'єктивний бік є внутрішньою сутністю злочину. Він являє собою психічне ставлення особи до здійснюваного їм суспільно небезпечного діяння, що характеризується виною, мотивом, метою та емоціями. Суб'єктивний бік злочину завжди був однією з найбільш дискусійних і важливих філософсько-правових проблем. На нашу думку, найбільш глибоко ця проблема розглянута у романі Ф. М. Достоевського «Злочин та покарання». Але у цьому контексті ми не можемо погодитися з Р. Лаутом, який зазначає, що «людина, вирішуючи вільно, як їй поводити себе, повністю розрізняє при цьому добро та зло» [11, с. 150]. Оскільки більшість лю-

дей, що їхні дії засуджуються як зло, не оцінюють так само ці власні дії.

Але не лише суб'єкти, а й об'єкти та можливі очевидці злочинів сприйматимуть дії злодіїв не в абсолютно неупередженому, об'єктивному вираженні, а залежно від власної системи цінностей та під впливом емоцій, тобто суб'єктивно. Наявний факт суб'єктивних оцінювальних викривлень вже припускає, що винні у насильницьких діях можуть аргументувати, що вони були неправильно зрозумілі та несправедливо засуджені. Це не означає, що вони є абсолютно безневинними за здійснені акти насильства, але припускає, що їхні дії були не такими жахливими, як стверджують їхні обвинуватці. Тому необхідно визначити зло як в очах об'єкта, котрий може бути жертвою, так і суб'єкта, який, можливо, і не є винуватцем. І це означає, що зло визначається у такий спосіб, який жорстко не прив'язаний до об'єктивної реальності. При цьому в іншій соціальній системі дане конкретне явище може бути оцінено за зовсім іншими моральними критеріями. Як зазначає українська дослідниця Ганна Савонова, «в державних нормативних документах, моральних кодексах, народній етиці діяльність зла визначається по-різному, часто не збігаючись не просто з розумінням зла між окремими суспільними групами, але навіть коли збігаються можуть протистояти розумінню гріха» [17, с. 113]. І хоча відчуття того, що в світі є зло, значно поширене, але попри це суб'єктивні сприйняття мають більше значення для забезпечення визначення зла, ніж будь-яка теорія, в межах якої можуть бути зібрані об'єктивні дані. Очевидно, що різне розуміння понять добра і зла є основною причиною застосування подвійних стандартів в оцінюванні насильницьких дій.

Підкреслимо, що об'єктивне аксіологічне оцінення насильницьких конфліктів, яке було складною справою навіть в умовах традиційного та ізольованого існування різних культур і цивілізацій, виявляється абсолютно неможливим завданням у сучасному, надзвичайно динамічному і глобалізованому світі. Наприклад, з кінця 90-х років XX ст. Усама бен Ладен почали подавати як уособлення зла, бо він був ідеологом і організатором терористичних атак, які були здійснені його поплічниками 11 вересня 2001 року у США. Утім, наприкінці 80-х він був для американців героєм, оскі-

льки боровся з «імперією зла» – Радянським Союзом. І аналогічних прикладів можна навести безліч, у тому числі й в українській історії та сьогоденні. У цьому контексті один з авторитетних фахівців з етики Абдусалам Гусейнов відзначає, що «добро і зло, персоніфікація яких тільки і могла б стати моральною санкцією насильства, насправді представлені в кожному суб'єкті, і в такому переплетенні, що одне не існує без іншого. Це виключає можливість морально виправданого і розумно аргументованого насильства, але натомість відкриває широкий простір для його моралізуючого прикриття» [5, с. 22].

Намагання філософів подолати цей суб'єктивізм призвели до розробки категорії абсолютного зла. У релігійній традиції уособленням абсолютного зла виступав диявол. Але саме боротьбою із дияволом католицька і протестантські церкви виправдовували жакливі акти насильства під час «полювання на відьом», внаслідок якого в Європі протягом XV–XVIII століть було спалено та повішено більш ніж 50 тисяч осіб. Це є прикладом того, як люди, сприймаючи дії інших через об'єktiv міфу абсолютного зла, асимілюють реальні факти до нього. Крім того, як доводить Р. Баумайстер, ця категорія створюється стереотипами виховання, освіти і пропаганди [20].

Саме тому у сучасній християнської філософії категорія абсолютного зла втрачає свою персоніфікацію. Зло скоріше розуміється як відсутність добра. Тому воно не має власних сутнісних характеристик, подібно до того, як не має їх темрява, котра по суті є лише відсутністю світла. Для того, щоб подолати темряву, треба лише додати світла. Таким світлом, що перемагає зло, є вчення Христа. Як наголошував С. К'єркегор, християнство починає сходження, вважаючи за необхідність одкровення Боже, яке наставляє людину щодо гріха, показує їй, що гріх є не в тому, що не розуміють правого, а в тому, що його не бажають зрозуміти, не бажають правого» [10, с. 68]. Погоджуючись з думкою філософа, що зневіра є «прародителькою усіх гріхів» [8, с. 524], підкреслимо водночас, що філософ при цьому твердив саме про необхідність розуміння правого. Із цієї позиції достатньо суперечливою постає думка Г. І. Савонової, що релігійна людина виходить за межі емпіричного відкриття добра і зла, вона не пізнає зло, не сумнівається в прави-

льності чи неправильності рішень Бога, а вірить поза емпіричним визначенням можливості чи неможливості, добра і зла [17, с. 115]. На нашу думку, такий підхід саме знімає відповідальність із суб'єктів за їхній вибір. І не так з тих, хто «чітко усвідомлює те, що є вірним, але не чинить правоту», скільки з тих, які «не докладають волі, щоб дізнатися її» [17, с. 114]. А це суперечить умови-водам християнських теологів, зокрема й твердженню С. К'єркегора, що «рабство гріху – це несвідоме відношення до зла, але демонічне – це несвідоме відношення до добра» [10, с. 85]. Тому для християнина саме пізнання добра і зла в їх Євангельському розумінні є сенсом не лише духовної, а й інтелектуальної роботи. Свідоме ставлення до добра і зла надає, зокрема, можливість визначити аксіологічні критерії насильства.

Констатуючи, що існує певна відносність цінностей добра і зла та динаміка моральних цінностей, що зумовлює їхню плинність. Водночас треба наголосити, що в їхньому бутті присутні також абсолютність і сталість, що дає можливість сформулювати деякі принципи для моральної поведінки людини. Зіставивши категорії насильства, зла і гріха, Петро Матвеев запропонував три принципи, які визначають морально виправдані насильницькі дії: 1) насильство спрямовано проти гріховного зла та його носіїв; 2) насильство є вимушеним засобом в даній ситуації; 3) конкретні насильницькі дії не порушують принципу максиміна [13, с. 9]. Але складність полягає у тому, що оцінка вимушеності та співмірності відповідних дій може бути доволі суб'єктивною. Не подає П. Є. Матвеев і критеріїв визначення гріховності конкретних насильницьких вчинків. Спираючись на прийняті у християнській філософській традиції аргументи, які були викладені вище, ми пропонуємо використовувати такі три критерії, котрі можуть служити підставою для оцінювання насильницьких дій як негріховних: 1) насильство має характер попередження або протидії, а не помсти; 2) насильство не принижує гідність людини; 3) насильство скероване вищими постулатами любові, а не боротьбою за матеріальні цінності або соціально-політичні чи релігійні ідеали як такі.

Важливо наголосити, що визнаючи моральну припустимість негріховного насильства, не можна при цьому знімати всяку моральну відповідальність за те, що відбувається насильство. Вирішу-

ючи конфлікти насильством, суб'єкт завжди має усвідомлювати, що творить зло, хоча і допустиме, і що за це він несе відповідальність за Божим законом. Такою є драматична суперечливість буття. Тому християнська онтолого-аксіологічна парадигма, визнаючи у певних випадках припустимість насильства для боротьби з конкретними проявами гріховного зла, проголошує ненасильство як моральний обов'язок, що випливає з Євангельських заповідей. Це положення постає як духовний принцип сучасного правового суспільства, який, втім, може і не усвідомлюватися окремими соціальними суб'єктами.

Християнська онтологія насильства ґрунтується на біблійних настановах, відповідно до яких насильство об'єктивно є породженням абсолютного зла, втім його безпосередньою суб'єктивною першопричиною постає гріх, який є наслідком спотвореного, але вільного вибору людини між двома сутностями буття – добром і злом. Проте суперечливість настанов Старого заповіту полягає у тому, що насильство розглядається у ньому також як необхідна умова покарання за скоєний гріх, і це виправдовує сумнозвісний принцип таліону. Християнство діалектично трансформує ці біблійні постулати та розриває замкнене коло насильства, трактуючи добро як любов, милосердя і прощення, даровані людству Спасителем. При цьому гріх вважається хворобою душі, яка спричинена зневірою у євангельські заповіді. На цьому твердженні ґрунтується християнська онтологія насильства. Відповідно до неї психологічні девіації та соціальні умови виступають лише супутніми чинниками, котрі можуть впливати на форми, в яких проявляється насильство, але не визначають його справжніх духовних мотивів. А згідно з християнською аксіологією саме оцінювання цих мотивів тільки і дає можливість зважити дії індивідуума, які він вчиняє завдяки власному вибору, на вагах добра і зла для того, щоб встановити міру його персональної відповідальності. При цьому слід звернути увагу на те, що хоча на перший погляд будь-яке насильство має оцінюватись негативно, бо воно нібито свідчить про відсутність милосердя і прощення, але більш глибоке філософське проникнення у сутність Христових заповідей дає нам можливість у межах сучасної християнської онтолого-аксіологічної парадигми розрізнити гріховне і негріховне насильство. На нашу думку, наси-

льство, генеза якого онтологічно пов'язана зі злом, утім, може бути визначене як негріховне та мати певне виправдання з позицій християнської аксіології якщо воно: по-перше, має характер попередження або протидії, а не помсти; по-друге, не принижує гідність людини; по-третє і головне, скероване найвищими постулатами любові, а не боротьбою за матеріальні цінності або соціально-політичні чи релігійні ідеали як такі. Запропоновані критерії допомагають сформувати моральне та правове судження щодо конкретних проявів насильства, але вони не дають можливості остаточно розв'язати проблему суб'єктивізму при визначенні їхніх мотивів та оцінюванні. Ця проблема і буде предметом подальших розвідок у даному напрямку.

ЛІТЕРАТУРА

1. Артемьева О. В. Непротивление злу – заповедь и ее практические смыслы. *Культурное наследие, традиции и инновации*. 2016. № 1 (31). С. 83–95.
2. Бандити в Україні стали більш цинічними. *Сьогодні*. 2018. 15 лип. URL: <https://ukr.segodayna.ua/ukraine/bandity-v-ukraine-stali-cinichnee-1153685.html> (дата звернення: 12.04.2019)
3. Война на Донбассе: в ООН озвучили количество погибших с начала конфликта. *24 канал*. 2019. 21 янв. URL: https://24tv.ua/ru/ukraina_tag1119 (дата звернення: 12.04.2019)
4. Григорий Богослов. Слово 14. О любви к бедным. *Слова*. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigoriy_Bogoslov/slovo/14 (дата обращения: 15.04.2019)
5. Гусейнов А. А. Террористические акты 11 сентября и идеал ненасилия. *Насилие и ненасилие: философия, политика, этика* / ред. Р. Г. Апресяна. Москва : Фонд независимого радиовещания, 2003. 192 с.
6. Достоевский Ф. М. Дневник писателя: в 2 т. Москва : Книжный Клуб, 2011. Т. 1 [1873 и 1876 гг.]. 800 с.
7. Ильин И. А. О сопротивлении злу силою. Собр. соч.: в 10 т. Москва : Русская книга, 1995. Т. 5. 534 с.
8. Кьеркегор С. Или – или. Фрагмент из жизни / пер. с дат. С. Исаев, Н. Исаева. Москва : Академический проект, 2016. 776 с.
9. Кьеркегор С. Понятие страха / пер. с дат. С. Исаев, Н. Исаева. Москва : Академический проект, 2016. 217 с.

10. Кьеркегор С. Страх и трепет / пер. с дат. С. Исаев, Н. Исаева. Москва : Академический проект, 2016. 154 с.
11. Лаут Р. Философия Достоевского в систематическом изложении / пер. с нем. И. С. Андреева. Москва : Республика, 1996. 447 с.
12. Макаренко А. С. Педагогическая поэма. Москва : ИТРК, 2003. 720 с.
13. Матвеев П. Е. Насилие как зло и грех. Владимир : Наука, 2002. 10 с. URL: <http://matvei5.narod.ru/Ethics/ViolenceEvil.pdf> (дата обращения: 18.04.2019)
14. Миссия Православной Церкви в современном мире. Шамбези. 2016. 28 янв. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/print/4360988.html> (дата обращения: 18.04.2019)
15. Насилие и его влияние на здоровье. Доклад ВОЗ о ситуации в мире / под ред. В. Эттенна, Г. Круга и др., пер. с англ. А. Мартынов. Москва : Весь Мир, 2003. 376 с.
16. Основи соціальної концепції Руської Православної Церкви. Київ : Інформаційно-видавничий центр Української Православної Церкви, 2002. URL: <http://www.patriarchia.ru/ua/db/text/1207692.html> (дата звернення: 12.04.2019)
17. Савонова Г. І. Онтологія добра і зла та проблема свободи вибору християнином у філософських міркуваннях С. К'єркегора. *Грані*. 2019. Т. 22. № 1. С. 110–116.
18. Щороку в Україні від домашнього насильства гинуть 600 жінок. *УНІАН*. 2017. 09 лист. URL: <https://www.unian.ua/society/2233774-schoroku-v-ukrajini-vid-domashnego-nasilstva-ginut-600-jinok-infografika.html> (дата звернення: 12.04.2019)
19. Baumeister R. F. *Human Evil: The Mythical and the True Causes of Violence* (Paperback). Florida State University, 2015. 18 p.
20. Baumeister R. F. Human evil: The myth of pure evil and the true causes of violence *Herzliya series on personality and social psychology. The social psychology of morality: Exploring the causes of good and evil* / eds. by M. Mikulincer & P. R. Shaver. Washington : American Psychological Association, 2012. P. 367–380.
21. Baumeister R. F. *The cultural animal: Human nature, meaning, and social life*. New York : Oxford University Press, 2005. 464 p.
22. Gibson L., Matthews Sh. *Violence in the New Testament*. New York : Continuum International Publishing Group, 2005. 168 p.
23. Rynne T. J. *Gandhi and Jesus: The Saving Power of Nonviolence*. London : Orbis Books. 240 p.
24. Zizek S. *Violence*. New York : Picador, 2008. 264 p.

REFERENCES

- Artemyeva, O. V. (2016). Nonresistance to evil is a commandment and its practical meanings. *Cultural heritage, traditions and innovations*, 1 (31), 83-95. [In Russian].
- Bandits in Ukraine became more cynical (2018). *Syogodni*. Retrieved from <https://ukr.segodnya.ua/ukraine/bandity-v-ukraine-stali-cinichnee-1153685.html> [In Ukrainian].
- The war in the Donbass: the UN voiced the number of dead since the beginning of the conflict (2019). *24 kanal*. Retrieved from https://24tv.ua/ru/ukraina_tag1119 [In Russian].
- Grigorij Bogoslov. Word 14. About a love for poor. *The words*. Retrieved from [https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij Bogoslov/slovo/14](https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Bogoslov/slovo/14) [In Russian].
- Guseinov, A. A. (2003). The terrorist attacks of September 11 and the ideal of non-violence. In Apresian, R. G. (Ed.) *Violence and non-violence: philosophy, politics, ethics* (23-36). Moscow: Independent Broadcasting Foundation [In Russian].
- Dostoevskij, F. M. (2011). *Writer's diary*: in 2 Vols. Moscow: Book club. Vol. 1 [1873 and 1876]. [In Russian].
- Ilyin, I. A. (1995). *About resistance to evil by force. Collected Works*: in 10 Vols. Moscow: Russian book. Vol. 5 [In Russian].
- Kierkegaard, S. (2016). *Either/Or: A Fragment of Life*. Transl. from danish by S. Isaev, N. Isaeva. Moscow: Akademik project. [In Russian].
- Kierkegaard, S. (2016). *The Concept of Anxiety*. Transl. from danish by S. Isaev, N. Isaeva. Moscow: Akademik project. [In Russian].
- Kierkegaard, S. (2016). *Fear and Trembling*. Isaev, S. & Isaeva, N. (Transl.). Moscow: Akademik project. [In Russian].
- Laut, R. (1996). *The philosophy of Dostoevsky in a systematic presentation*. Andreyeva, I. S. (Transl.) Moscow: Republic. [In Russian].
- Makarenko, A. S. (2003). *Pedagogical poem*. Moscow: ITRK. [In Russian].
- Matveyev, P. E. (2002). *A violence as an evil and a sin*. Vladimir: Nauka. Retrieved from URL: <http://matvei5.narod.ru/Ethics/ViolenceEvil.pdf> [In Russian].

Orthodox Church's mission in the modern world. (2016). *VI World Orthodox Meeting*, Shambezy, 26-28 January. Retrieved from <http://www.patriarchia.ru/db/print/4360988.html> [In Russian].

A violence and its influence on a health. In Etenna, V. & Krug, G. (Eds.) *WHO report on the situation in the world*. (2003). Martynov, A. (Transl.). Moscow: Wourld. [In Russian].

The fundamentals of the Russian Orthodox Church's social concept. (2002). Kyiv: Information and Publishing Center of the Ukrainian Orthodox Church. Retrieved from <http://www.patriarchia.ru/ua/db/text/1207692.html> [In Ukrainian].

Savonova, G. I. (2019). The ontology of good and evil and the problem of freedom of choice christian philosophical reasoning of S. Kierkegaard. *Grani*. 22 (1), 110-116. [In Ukrainian].

600 women die from domestic violence in the Ukraine every year. (2017). UNIAN. Retrieved from <https://www.unian.ua/society/2233774-schoroku-v-ukrajini-vid-domashnogo-nasilstva-ginut-600-jinok-infografika.html> [In Ukrainian].

Baumeister, R. F. (2015). *Human Evil: The Mythical and the True Causes of Violence*. Florida State University.

Baumeister, R. F. (2012). Human evil: The myth of pure evil and the true causes of violence. In Mikulincer, M. & Shaver, P. R. (Eds.) *Herzliya series on personality and social psychology. The social psychology of morality: Exploring the causes of good and evil* (367-380). Washington: American Psychological Association.

Baumeister, R. F. (2005). *The cultural animal: Human nature, meaning, and social life*. New York: Oxford University Press.

Gibson, L. & Matthews, Sh. (2005). *Violence in the New Testament*. New York: Continuum International Publishing Group.

Rynne, T. J. (2008). *Gandhi and Jesus: The Saving Power of Nonviolence*. London: Orbis Books.

Zizek, S. (2008). *Violence*. New York: Picador.

Mykola Nesprava

Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Department of International Relations and Tourism; Dnipro, Ukraine; e-mail: n.nesprava@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0415-1837>

The problem of violence in the Christian ontological and axiological paradigm of good and evil

Abstract

The aim of the article is to show the ontological sources of violence and to characterize the axiological criteria for assessing real violent actions as they are interpreted within the framework of the Christian paradigm of good and evil. Paper reveals the defining features and existential causes of violence. The author demonstrates the logical construction of the biblical ontological and axiological paradigm of good and evil, based on the analysis of the fundamental Biblical postulates. First, this paradigm interprets good as a freedom that is limited only by God's commandments. Consequently, it considers the dialectical manifestation of two factors - God's law and human freedom as an ontological prerequisite for the emergence of the problem of good and evil. In a consistent way, this paradigm determines that sin is the abuse of freedom that manifests itself in violating of God's commandments, and that is conscious human's choice in favor of evil. It states that the fall from grace was the root cause of violence, and the existence of violence in the modern world is caused by despondence. Thus, the author reveals key positions of the relationship between evil, sin and violence based on the logic of the considered biblical paradigm. At the same time he discovers the difference in the interpretation and evaluation of violence contained in the Bible. The author shows that in the Old Testament violence is viewed not only as evil, but also as a necessary punishment for sin or just vengeance. On the contrary, the Christian ontological and axiological paradigm, recognizing the permissibility of violence to deal with the concrete manifestations of sinful evil in certain cases, proclaims non-violence as a moral obligation arising from Gospel commandments. For Christians good means love, charity and forgiveness. From this position, the author compares the concept of non-resistance to evil with violence and the concept of the validity of force resistance. The article reveals the significance of Christian philosophers' inference that only victory over evil in one's soul opens the possibility for a person to use force equally. The examples given in the paper show that the problem of violence becomes particularly complex due to the subjectivity of the assessment of good and evil as social phenomena. Relying on the po-

sition of the Christian ontological and axiological paradigm, the author argues that there is an essential differentiation between sinful and non-sinful violence. He offers the criteria by which violent actions should be classification as non-sinful. The article proves that violence, the genesis of which is ontologically linked to evil, can, however, be defined as non-sinful and have some justification from the standpoint of Christian axiology if: firstly, it has a character of warning or counteraction, and not revenge; secondly, it does not degrade the human dignity; thirdly, and most importantly, it is directed by the higher postulates of love, rather than by the struggle for material values, socio-political or religious ideals.

Keywords: *God's commandments, faith, freedom, sin, spiritual values, love, charity, non-resistance, force, moral evaluation, responsibility.*

УДК 241.1

DOI 10.35423/2078-8142.2020.1.13

О. В. Цісар,

*аспірант Національного Університету “Острозька академія”,
Благочинний Кам’янець-Подільського району УПЦ КП,
Настоятель Петропавлівської церкви в м. Кам’янець-Подільський,
митрофорний протоієрей
м. Кам’янець-Подільський, Україна
e-mail: bedruku@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6718-6976>*

П. М. Крालюк,

*доктор філософських наук,
Національний Університет “Острозька академія”
м. Острог, Україна
e-mail: kraluk_p@ukr.net
ORCID: <https://orcid.org/000-003-1741-1079>*

ТРАКТАТ ІНОКЕНТІЯ ГІЗЕЛЯ “МИР З БОГОМ ЛЮДИНІ” ЯК ПАМ’ЯТКА РЕЛІГІЙНО-ЕТИЧНОЇ ДУМКИ УКРАЇНИ

У статті розглядається трактат «Мир з Богом людині» (1669), автором якого вважають Інокентія Гізеля. Цей твір є відомою українською літературною пам’яткою середини XVII ст. Певним свідченням актуальності дослідження твору «Мир з Богом людині» є його перевидання в 2012 р. у перекладі українською мовою в збіранні творів Інокентія Гізеля. Різні аспекти цього твору розглядали як українські, так і зарубіжні дослідники. «Мир з Богом людині» – перший значний твір з морального богослов’я у Православній Церкві України. Написаний церковнослов’янською мовою, він був зорієнтований на православне духовенство України, а також Московії, Білої Русі й навіть, можливо, інших країн, де в богослужінні використовувалася церковнослов’янська мова. При написанні трактату «Мир з Богом людині» використовувалися західні,

переважно католицькі, джерела, що було притаманним книжникам кола київського митрополита Петра Могили. У статті відзначається, що в творі наявні звернення до українських реалій. Використовуючи їх, можемо реконструювати картину українського соціуму середини XVII ст. Зауважується, що Києво-Печерська лавра, у друкарні якої і вийшов друком трактат, була на той час одним з найбільших видавничих осередків України, а друковані в ній видання розходилися не лише в Україні, а й серед православного населення усієї Східної Європи й Балкан. Автор доходить висновку, що трактат «Мир з Богом людині» значно вплинув на розвиток моральних уявлень в Україні. Навіть сьогодні цей твір становить інтерес для українських православних теологів.

Ключові слова: Інокентій Гізель, моральне богослов'я, православне духовенство, релігійність, трактат «Мир з Богом людині».

Трактат Інокентія Гізеля «Мир з Богом людині» – перший значний твір з морального богослов'я у Православній Церкві України. Певним свідченням актуальності дослідження цього трактату є його перевидання в перекладі українською мовою в зібранні творів Інокентія Гізеля, яке побачило світ у видавництві «Свідчадо» [5]. Різні аспекти цього твору розглядали як українські, так і зарубіжні дослідники, серед яких Д. Броджі Беркофф [1], Я. Буцьора [2], Л. Довга [7; 8; 9], М. Корзо [11], П. Кралюк [12] та ін.

Як підкреслює Гізель, починаючи з «Передмови», основна думка, яка лежить в основі «Миру з Богом людині», полягає у заклику до колективного усвідомлення вчинених гріхів та каяття цілої православної спільноти: після цього настане замирення з Богом, а отже, власне і справжній «мир».

Метою дослідження є розгляд структури трактату «Мир з Богом людині», його мовних аспектів, питання запозичень та авторства твору.

Методологію дослідження складають загальнонаукові та спеціальні методи. В основу роботи покладено принципи наукової об'єктивності, компоративістики та проблемно-хронологічний підхід.

Наукова новизна роботи полягає у тому, що вперше акцентовано увагу на відображенні у творі «Мир з Богом людині» українсь-

ких реалій XVII ст., а також показано специфіку його мовного контексту.

«Мир з Богом людині» є об'ємним твором. Його обсяг становить 704 сторінки форматом пів друкованого аркуша [3]. До нього входять дві передмови, сторінки яких не нумеровані. Перша передмова до московського царя Олексія Михайловича, друга – до православних читачів. У книзі є невеликий розділ із вступними заувагами. Основний текст поділяється на три великі частини: «Про покаюння загалом» [3, с. 5–61]; «Про того, хто кається» [3, с. 62–440]; «Про духівника» [3, с. 441–666]. Кожна частина ділиться на глави й догмати. Загалом у творі, де викладається моральне вчення Православної Церкви, простежується перехід від загальних понять та проблем до розгляду часткових питань і життєвих ситуацій.

Перша частина має теоретичний характер. У ній дається визначення поняття совісті. «Совість, – читаємо в трактаті, – це усвідомлення себе самого, чи усвідомлене судження про себе, за допомогою якого людина судить, слід їй щось робити, чи не слід. А також – добре чи зле є те, що вона робить, чи зробила» [5, с. 78]. Варто відзначити, що таке визначення совісті збігається з відповідними визначеннями, на які натрапляємо в тогочасних католицьких творах з морального богослов'я. Також у трактаті «Мир з Богом людині» йдеться про те, що таке каяття й сповідь, які їхні характеристики; що таке покута, якою вона є, кого стосується, хто накладає її і як вона повинна здійснюватися. Особлива увага приділяється гріхам, їхнім характеристикам. Показаний поділ гріхів: які з них є смерті, а які прощені.

У першій частині йдеться також про те, які обставини звільняють людину від відповідальності за вчинені гріхи. Можна говорити про гуманізм твору, який дає можливість вчиняти гріховні дії заради збереження життя людини. Зокрема, там читаємо: «... *необхідність* звільняє від гріха в учинках смертних таких: У *несправедливому* *взятті й утриманні* чужих речей, що буває в крайньому убозстві, через яке хтось би не міг навіть життя зберегти, якби не мав у себе чужого і тим самим себе не живив: бо в крайній нужді все є спільне згідно з розумінням учителів. Навіть і в *убивстві*, яке трапляється у справедливій обороні життя, чи то свого, чи ближнього»

го. Але й в обороні маєтків: щоправда, краще їх самих позбутися, ніж убити» [5, с. 97].

Хоча у творі чимало уваги приділено дотримання церковних приписів, зокрема й святкування релігійних свят, все ж дозволяється за певних обставин їх ігнорування. Ось як у «Мирі з Богом людині» говориться про деякі обрядові моменти: «... необхідність звільняє від гріха в *несвяткуванні свят*, що може трапитися також задля захисту життя, наприклад, якби хтось не зміг інакше прогледуватися, як тільки працюючи в свято. Сюди ж треба віднести й [випадки], коли б хто-небудь у свято не йшов святкувати до церкви через засідки чиїсь на його здоров'я. Теж несвяткування може трапитися й заради уникнення великої шкоди, як-от коли б зовсім погнила на полі жатва, якби у свято не була пов'язана в снопи» [5, с. 98].

Також у цьому розділі йдеться про те, які мають бути дії священика, що приймає сповідь: чи для відпущення гріхів достатньо акту каяття, чи є потреба накладання епітимії або відсилення до архієрея.

Перша частина трактату «Мир з Богом людині» однозначно адресувалася священикам, а не мирянам. Зрештою, більша частина твору була зорієнтована саме на духовенство.

Друга частина трактату, де йдеться про тих, хто кається, має не теоретичний, а практичний характер. На перший погляд видається, що вона зорієнтована на мирян, котрі повинні знати, як озвучувати священику свої гріхи. Однак знання про гріхи світських людей повинні були мати й духовні особи, які приймали сповідь.

На початку розділу йдеться про те, як людина повинна готуватися до сповіді. Далі перелічуються та детально описані різноманітні гріхи, способи їх вчинення. Зокрема, пояснюються гріхи, здійснені проти десяти заповідей Божих та заповідей церковних. Дається опис семи смертних гріхів. Означено гріхи, що можуть статися при таїнствах церковних; гріхи, котрі волають до неба; гріхи проти милосердних справ; гріхи, притаманні сімейним справам; а також гріхи, властиві суспільним станам – священникам, можновладцям, купцям, ремісникам та ін.

Опис гріхів, який наводиться у трактаті, дає можливість певним чином реконструювати картину українського суспільства середини XVII ст. Не можна стверджувати, що ця картина була точною.

Однак вона дає нам певне уявлення про тогочасний український соціум. Загалом складається враження, що це було доволі динамічне суспільство. Помітну роль у ньому відігравали ринкові відносини й значну частину населення становили міщани, зокрема ремісники й купці. Тим не менш значну частину становило безправне населення – селяни, різного роду слуги. Еліта ж складалася з можновладців, урядників, представників духовенства. Для цього суспільства звичною справою була війна. Тому тут чимало йдеться про людей військових, про різні ситуації, пов'язані з воєнними діями.

Наприкінці цієї частини йдеться про те, якою має бути сповідь, як треба поводитися під час неї, а також після неї, під час і після причастя.

У третій частині трактату йдеться про духівника, який слухає сповідь. Зрозуміло, що ця частина адресувалася священнослужителям. У цій частині пояснюється, хто має право бути духівником, які його обов'язки. Духівник же розглядається як суддя і як духовний лікар, що фактично було новим словом у православному богослов'ї.

Коли йдеться про духівника як про суддю, то в трактаті маємо звернення до правничих питань. Церква в цьому випадку постає як важлива інституція, що регулює соціальні відносини, сприяє співпраці й порозумінню між людьми.

Коли ж заходить мова про священника як духовного лікаря, то в трактаті бачимо звернення до психологічних питань. Можна навіть сказати, що деякі фрагменти цієї частини варто розглядати як посібник з психології релігії.

Трактат «Мир з Богом людині» написаний церковнослов'янською мовою. Це певним чином визначало його специфіку. У той час в Україні, як і в багатьох європейських країнах, функціонувало кілька мов. Зокрема, були мови для освічених, елітарних верств, а також мови для простолюду. Інша річ, що в Україні мовна ситуація була особливо строкатою.

Тут і далі продовжувала використовуватися церковнослов'янська мова, яка ще з часів Київської Русі трактувалася як мова Православної Церкви й освічених верств. Ще однією мовою освічених людей вважали мову грецьку. Її вивчали в школах і нею володіли деякі духовні особи. Проте ця мова була менш поширеною, ніж церковнослов'янська. У XV і особливо в XVI ст. в Україні серед

освічених людей набуває поширення латинська мова. Це було пов'язано з тим, що вихідці з України почали навчатися в західно-європейських школах та університетах, де використовувалася латинська мова. До того ж після Люблінської унії 1569 р. більшість земель, на яких проживали етнічні українці, ввійшли до складу Польського королівства, де латинська мова широко використовувалася не лише у сфері освіти, а й у державному управлінні. Тому без знання латини важко було робити кар'єру в цій державі.

В Україні в середині XVII ст. продовжувала функціонувати українська книжна мова, яку часто іменували руською. Ввібравши елементи старослов'янської мови, руська мова використовувала діалекти, які мали поширення в українських землях. Руська мова широко використовувалася в канцеляріях, нею також писали твори літературні. Однак після Люблінської унії сфера вживання цієї мови почала поступово скорочуватися. Її витісняє мова польська. Цю мову використовували в діловодстві, приватному спілкуванні. Нею також писали літературні твори – при чому робили це й автори, котрі ідентифікували себе як русинів і православних. Тут можна пригадати хоча б відомий твір Мелетія Смотрицького «Тренос», який вийшов друком польською мовою в 1610 р.

Поряд з цими мовами, в Україні із середини XV ст. з'являється література розмовною українською мовою. Це, зокрема, були біблійні тексти, серед яких найбільш відомим було Переспіницьке Євангеліє. З'явилися також художні твори, писані цією мовою: вірш «Хто йдеш мимо...», комедії Якуба Гаватовича, «Трагедія руська» та ін.

Вибір мови твору, зокрема, означав те, на яку аудиторію він зорієнтований. Публікація «Миру з Богом людині» церковнослов'янською мовою вказувало, що трактат призначався передусім для православного церковного середовища. Щодо цього Л. Довга відзначає: «... трактат *«Мир з Богом чоловіку»* міг задумуватися як книга, адресована представникам тогочасної інтелектуальної еліти, насамперед добре освіченому вищому духовенству: настоятелям монастирів, парафіяльним священикам у великих містах, духівникам козацької старшини, ієрархам, в обов'язки яких входило вирішення питань про відпущення особливо важких гріхів, яких не має права розгрішати пересічний парафіяльний священик» [9, с. 170]. Загалом

із цими міркуваннями варто погодитися. Тим паче, що вони певним чином узгоджуються з думками, висловленими у «Передмові до читача православного» у трактаті «Мир з Богом людині». Зокрема, там автор звертається до реалій Малої Росії (України), говорить про «плоту багаторічну ворожнечу», яка тут триває [9, с. 71]. Зрештою, у творі, як ми вже відзначали, є чимало звернень до українських реалій.

У згадуваній передмові дається зрозуміти, що книга розрахована на широке коло православних віруючих. Хоча зрозуміло, що це була орієнтація на представників елітарного духовенства, які добре знали церковнослов'янську мову. Показово, що незадовго після виходу «Миру з Богом людині», в 1671 р., у друкарні Києво-Печерської лаври вийшла книга «Наука про таїнство святого покавання», яку можна вважати скороченим і популярним викладом названого трактату. Ця книга була опублікована руською (українською книжною) мовою і, судячи з усього, була розрахована на внутрішнє українське використання.

Виходячи з цього, варто припустити, що «Мир з Богом людині» був зорієнтований не лише на українську священницьку аудиторію. Це опосередковано засвідчує перша передмова, звернута до царя Олексія Михайловича.

Київ у той час опинився у складі Московської держави. І автору чи авторам трактату «Мир з Богом людині» було, як можна припустити, вельми важливо отримати покровительство з боку її правителя. Однак видається, що справа була не лише в цьому. Автор чи автори трактату сподівався, що присвята й передмова царю посприє поширенню твору на теренах Московії, а також Білої Русі (Білорусії). Адже Олексій Михайлович у творі трактується як володар Великої, Малої й Білої Русі, «благочестивий і премудрий монарх» [5, с. 68]. Говориться, що князь Русі Володимир є його предком [5, с. 70]. Тобто Олексій Михайлович за правом успадкування мав би бути володарем східноєвропейських земель. Це були землі, де домінуючим було православ'я, яке використовувало церковнослов'янську мову.

Варто відзначити, що трактат «Мир з Богом людині» був виданий у непрості в історії України часи, які дістали назву Руїни. Незадовго перед появою книги, в 1667 р., між Московією й Річчю Пос-

политою було укладене Андрусівське перемир'я, за яким українські землі по Дніпру були поділені між цими двома державами. Фактично, з 1648 р., часу початку повстання під проводом Богдана Хмельницького, на території України велися безперервні бойові дії. Проте, як уже зазначалося, йдеться і в «Передмові до читача православного», і в самому тексті трактату. Самі ж воєнні лихоліття у творі трактуються як кара за гріхи: «Відомо всім, що ця люта багаторічна ворожнеча в Малій Росії праведним судом Божим за наші гріхи на нас наведена» [5, с. 71]. І саме в такому контексті розглядаються гріховні діяння. У трактаті читаємо: «Гріхи – то гострі стріли, якими людина на Творця свого нападає. Але за таке людське нечестиве зазіхання ті ж стріли від Господа до людини повертаються і її саму... уражають» [5, с. 71]. Такий підхід, згідно з яким гріхи караються війнами, зустрічається в середньовічній літературі Русі. Наприклад, саме так у ній трактувалася навала хана Батия. Загалом, у трактаті проводиться думка, що чимало людей опинилося в полоні гріха: «...багато ж таких, які або взагалі про душу свою не дбають, або лінуються в тій настільки потрібній справі» [5, с. 73].

Під час воєнних дій руйнувань, грабунків зазнавали православні храми, монастирі – і з боку не лише іновірців, а й православного воїнства. Наприклад, Інокентій Гізель 16 червня 1661 р. звернувся до царя Олексія Михайловича зі скаргою на ратних людей, які вчинили погром у Києво-Печерській лаврі та її володіннях [4]. Як архімандрит Києво-Печерської лаври Інокентій Гізель намагався захистити свій монастир. Видання трактату «Мир з Богом людині» теж серед інших завдань мало на меті й захист цього монастиря. У ньому відзначається, що патрони печерські, зокрема святі Антоній та Феодосій, охороняють царя Олексія Михайловича [5, с. 61, 63, 67]. Отже, цар мав би опікуватися Києво-Печерською лаврою. У передмові до Олексія Михайловича він постійно представляється як православний монарх, покровитель Православної Церкви [5, с. 68–69].

Трактат «Мир з Богом людині» більшість авторів традиційно приписують Інокентію Гізелю. Насправді, ситуація з авторством не є такою однозначною. Взагалі в ті часи поняття авторства твору не було достатньо розвинутим. Поширеним явищем були запозичення, компіляції з інших текстів – при чому часто-густо без посилань. Стосується це також трактату «Мир з Богом людині».

Поширеним також явищем були твори, що писалися колективом авторів. Зокрема, низка творів, що зараз приписуються київському митрополиту Петру Могилі, створювалися вченим гуртком, що існував при цьому ієрархові. Це були такі твори, як «Літургіаріон», «Требник», «Катехізис», «Ліфос» тощо [13]. Інокентій Гізель, наскільки можна судити, теж належав до цього гуртка. Тому цілком могло бути, що він керував створенням трактату «Мир з Богом людині», а не був його одноосібним автором. До того ж твір, як ми вже відзначали, був доволі об'ємним і для його написання потрібно було чимало часу й зусиль.

Трактат «Мир з Богом людині» можна розглядати як продовження реалізації грандіозного проекту митрополита Петра Могили, який мав на меті дати для Православної Церкви України літературу, що не лише регламентувала функціонування цієї релігійної інституції, а й сприяла розвитку богословської думки. Петру Могилі та його сподвижникам не вдалося заповнити нішу морального богослов'я. Це намагалися зробити Йоанікій Галятівський [14] і, особливо, Інокентій Гізель.

У творі чітко не вказано авторство Інокентія Гізеля. Говориться, що він благословив видання трактату й здійснив його виправлення. Можна погодитися з Л. Довгою, яка вважає, що «... Гізель насправді тільки розробив загальну концепцію праці, вибрав джерела (насамперед латиномовні), з яких її належало скомпонувати, та здійснив її остаточну редакцію, можливо також написавши дві передмови. Переклад латинських текстів церковнослов'янською мовою і їх адаптацію до православного світу міг виконати хтось із його соратників, чиє ім'я залишилося за кадром» [9, с. 192]. Дослідниця також припускає, що «ідея і структура трактату з'явилася ще за життя Петра Могили, а за сприятливих умов трактат був тільки завершений і опублікований Інокентієм Гізелем» [9, с. 192].

Щодо цього діяча, то існує чимало «білих плям» у його біографії. Вважається, що Інокентій Гізель походив зі східної Пруссії та навчався в німецьких університетах. Скрута, що запанувала під час Тридцятилітньої війни, змусила його податися на схід. Наприкінці 30-х років XVII ст. Інокентій Гізель прибув до Києва, де він перейшов до православної віри і став ченцем Києво-Печерської лаври. Викладав філософію в Київській колегії (в майбутньому – Києво-

Могилянській академії). Залишив після себе рукописний підручник «Твір про всю філософію» (1645–1646), який висвітлював питання діалектики, логіки, фізики і метафізики, а також інші філософські твори.

У 1654 р. як уповноважений Київського митрополита Сильвестра Косова Інокентій Гізель провадив переговори з російською делегацією щодо збереження прав і привілеїв Київської митрополії, які були надані ще руськими та литовськими князями та польськими королями. Інокентію Гізелю вдалося добитися підтвердження всіх означених прав, невтручання в церковні справи російської світської влади і тимчасового залишення статусу Київської митрополії як підлеглої Константинопольському патріархату. Власне, в його особі маємо діяча, який твердо відстоював права Київської митрополії, її автономного статусу.

У 1656 р. він став архімандритом Києво-Печерської Лаври, яким і залишався до своєї смерті в 1682 р. На цій посаді Інокентій Гізель мав значний вплив на церковне й суспільне життя України часів Руїни [6].

Якщо цей діяч і не був одноосібним автором трактату «Мир з Богом людини», він все ж таки відіграв значну роль у написанні й появі цього твору. Західна освіта Інокентія Гізеля, його знайомство з католицьким і, певно, протестантським богослов'ям наклали відбиток на згаданий твір. Не даремно на початку трактату зустрічаємо таке попередження: «... читача благаємо, аби він, коли йому щось у цій книзі здаватиметься новим і незвичним, через те зразу не відрікався і непокорю святей Церкві того даремно не називав. Бо непокоря Церкві є тоді, коли хтось вносить нове вчення, що не узгоджується з догматами православної віри, і вперто такого вчення тримається: тут же нічого подібного немає. Бо хоч би й було тут щось нове, та, оскільки воно узгоджується з православною вірою і є корисне для навчання, ним не варто нехтувати. Коли ж знайдеться щось і від чужих учителів узятє, благаємо, аби ніхто через те цією наукою не погребував. Бо не тільки в іновірних, але й в еллінських вченнях трапляються часом, як золото серед болота, істинні настанови, що служать здоровому глузду» [5, с. 75].

Дослідники дотримуються думки, що автор чи автори трактату «Мир з Богом людини» під час написання свого твору використо-

ували католицькі джерела. У цьому нічого дивного немає. До католицьких творів зверталися митрополит Петро Могила та його сподвижники [10]. Робили це деякі українські автори другої половини XVII – початку XVIII ст. Інше питання – що це були за джерела. Адже посилань на них у трактаті немає. Це цілком могли бути католицькі посібники з морального богослов'я. Щодо цього існують різні думки. Однак досить переконливо виглядають аргументи російської дослідниці М. Корзо, що автор чи автори трактату «Мир з Богом людині» використовували роботи з морального богослов'я польського домініканця Миколая з Мошціск (Mikolaj z Moscisk), які були опубліковані на початку XVII ст. і в яких йшлося про гріхи, покаєння, здійснення сповіді тощо. Окремі фрагменти «Миру з Богом людині», як свідчить дослідниця, збігаються з фрагментами творів Миколая з Мошціск. Однак не варто вважати, що «Мир з Богом людині» є твором компілятивним. Запозичуючи окремі теоретичні положення й практики з католицького морального богослов'я, автор чи автори трактату намагалися створити своє православне моральне богослов'я, апелюючи до Біблії й творів східних Отців Церкви. Також у цьому трактаті маємо постійне звернення до українських соціальних, політичних, економічних і культурних реалій.

Загалом можемо констатувати, що трактат «Мир з Богом людині» є помітною пам'яткою української літератури середини XVII ст. Це – перший значний твір з морального богослов'я в Православній Церкві. Написаний церковнослов'янською мовою, він був зорієнтований на православне духовенство України, а також Московії, Білої Русі й навіть, можливо, інших країн, де в богослужінні використовувалася церковнослов'янська мова. Під час написання трактату «Мир з Богом людині» використовувалися західні, переважно католицькі, джерела, що було притаманним книжникам кола митрополита Петра Могилы. Особливо відзначимо, що в творі маємо чимало звернень до українських реалій. Використовуючи їх, можемо реконструювати картину українського соціуму середини XVII ст.

ЛІТЕРАТУРА

1. Броджі Беркофф Д. «Мир з Богом чоловіку» як система моральної філософії. Інокентій Гізель. *Вибрані твори в 3-х томах*. Т. 3. Дослідження та матеріали. Київ–Львів, 2010. С. 103–132.
2. Буцьора Я. До проблеми покаяння у трактаті «Мир з Богом чоловіку»: богословський аналіз. Інокентій Гізель. *Вибрані твори в 3-х томах*. Т. 3. Дослідження та матеріали. Київ–Львів, 2010. С. 153–165.
3. Гізель І. *Мир с Богом чоловіку*... Київ, 1669. 704 с.
4. Гізель І. Скарга царю Олексію Михайловичу на звірства московських ратних людей у Києві від 16 червня 1661 року. *Україна: антологія пам'яток державотворення, Х–XX ст.: у 10 т.* Т. III. Київ, 2008. С. 281–283.
5. Гізель І. Мир с Богом чоловіку, або Покаяння святе, що примиряє Богові людину. Інокентій Гізель. *Вибрані твори в 3-х томах*. Т. 1. Книга 1. Київ–Львів, 2012. С. 55–475.
6. Горобець В., Стратій Я. *Гізель Інокентій. Києво-Могилянська академія в іменах*. XVII–XVIII ст. Київ, 2001. С. 168–170.
7. Довга Л. Соціальна утопія Інокентія Гізеля. *Україна XVII століття: суспільство, філософія, культура*. Київ, 2005. С. 227–266.
8. Довга Л. «Зрада» у трактаті Інокентія Гізеля «мир з Богом людині». *Соціум*, 2006. № 6. С. 257–266.
9. Довга Л. Наука про покуту в українських текстах XVII ст. Інокентій Гізель. *Вибрані твори в 3-х томах*. Т. 3. Дослідження та матеріали. Київ–Львів, 2010. С. 167–193.
10. Жуковський А. *Петро Могила й питання єдності церков*. Париж, 1969. 282 с.
11. Корзо М. «Мир з Богом людині» Інокентія Гізеля у контексті католицької моральної теології кінця XVI – першої половини XVII ст. Інокентій Гізель. *Вибрані твори в 3-х томах*. Т. 3. Дослідження та матеріали. Київ–Львів, 2010. С. 195–262.
12. Крालюк П. *Трактат Інокентія Гізеля «Мир з Богом людині» як джерело з історії вільнодумства*. Секуляризація духовного життя на Україні в епоху гуманізму і Реформації. Київ, 1991. С. 183–193.
13. Нічик В. *Петро Могила в духовній історії України*. Київ, 1997. 328 с.
14. Яковенко Н. *У пошуках Нового неба: Життя і тексти Йоаннія Галатівського*. Київ, 2017. 704 с.

REFERENCES

- Brogy Berkoff, D. (2010). "Peace with God to man" as a system of moral philosophy. In Inokenty Gizel. *Selected works in 3 volumes*. Vol. 3. Research and materials. Kyiv-Lviv, 103-132. [In Ukrainian].
- Butsora, J. (2010). To the problem of repentance in the treatise "Peace with God to man": theological analysis. In Inokenty Gizel. *Selected works in 3 volumes*. Vol. 3. Research and materials. Kyiv-Lviv, 153-165. [In Ukrainian].
- Gizel, I. (1669). Peace with God to man... Kyiv, 704 p. [In Ukrainian].
- Gizel, I. (2008). Complaint to Tsar Alexei Mikhailovich about the atrocities of the Moscow warriors in Kiev on June 16, 1661. In *Ukraine: anthology of monuments of state formation, X-XX centuries*: in 10 vols. Vol. III. Kyiv, 281-283. [In Ukrainian].
- Gizel, I. (2012). Peace with God to man, or holy repentance, which reconciles man to God. In Inokenty Gizel. *Selected works in 3 volumes*. Vol. 1. Book 1. Kyiv-Lviv, 55-475. [In Ukrainian].
- Gorobets, V., Stratiy J. (2001). *Inokenty Gizel. Kyiv-Mohyla Academy in names. XVII-XVIII centuries*. Kyiv, 168-170. [In Ukrainian].
- Dovga, L. (2005). Social utopia of Inokenty Gizel. *Ukraine of the XVII century: society, philosophy, culture*. Kyiv, 227-266. [In Ukrainian].
- Dovga, L. (2006). "Betrayal" in Inokenty Gizel's treatise "Peace with God to Man". *Society*, 6, 257-266. [In Ukrainian].
- Dovga, L. (2010). The science of penance in the Ukrainian texts of the XVII century. In Inokenty Gizel. *Selected works in 3 volumes*. Vol. 3. Research and materials. Kyiv-Lviv, 167-193. [In Ukrainian].
- Zhukovsky, A. (1969). *Peter's Tomb and the question of the unity of churches*. Paris, 282 p. [In Ukrainian].
- Korso, M. (2010). "Peace with God to Man" by Inokenty Gizel in the context of Catholic moral theology of the late XVI - first half of the XVII century. In Inokenty Gizel. *Selected works in 3 volumes*. Vol. 3. Research and materials. Kyiv-Lviv, 195-262. [In Ukrainian].
- Kraliuk, P. (1991). Inokenty Gizel's treatise "Peace with God to man" as a source on the history of free thought. In *Secularization of spiritual life in Ukraine in the era of humanism and the Reformation*. Kyiv, 183-193. [In Ukrainian].

Nichik, V. (1997). *Petro Mohyla in the spiritual history of Ukraine*. Kyiv, 328 p. [In Ukrainian].

Yakovenko, N. (2017). In *Search of the New Heaven: The Life and Texts of Ioaniki Galiatovsky*. Kyiv, 704 p. [In Ukrainian].

Oleksandr Tsisar

Postgraduate Student of the National University «Ostroh Academy», Charity Kamianets-Podilskyi district of the UOC-KP, Pastor of the Petropavlovsk Church in Kamyanets-Podilskyi, Mitrophorist Archpriest; Kamenets-Podilsky, Ukraine; e-mail: bedruku@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6718-6976>

Petro Kralyuk

Doctor of Philosophical Sciences, National University «Ostroh Academy»; Ostrog, Ukraine; e-mail: kraluk_p@ukr.net; ORCID: <https://orcid.org/000-003-1741-1079>

Inokenty Gizel's treatise "Peace with God to Man" as a monument of religious and ethical thought of Ukraine

Abstract

The article deals with the treatise "Peace with God to Man", authored by Inokenty Gizel and published in the printing house of the Kyiv-Pechersk Lavra in 1669, is a famous Ukrainian literary monument of the mid-seventeenth century. This work had a significant impact on the development of moral ideas in Ukraine. Even today it is of interest to Ukrainian Orthodox theologians. A certain evidence of the relevance of the treatise "Peace with God to Man" is its reprint in 2012 translated into Ukrainian in a collection of works by Inokenty Gizel. Various aspects of this work were considered by both Ukrainian and foreign researchers – D. Brogy Berkoff, J. Butsora, L. Dovga, M. Korzo, P. Kraliuk and others. The purpose of the study is to consider the structure of the treatise "Peace with God to man", its linguistic aspects, the questions of borrowings and authorship. The research methodology consists of general scientific and special methods. The work is based on the principles of scientific objectivity, comparative studies and problem-chronological approach. The scientific novelty of the research is that for the first time attention is focused on the reflection of the Ukrainian realities of the XVII century in the work "Peace

with God to man", and also it is shown the specifics of its linguistic context. "Peace with God to Man" is the first significant work on moral theology in the Orthodox Church of Ukraine. Written in the Church Slavonic language, it was aimed at the Orthodox clergy of Ukraine, as well as Muscovy, Belarus, and perhaps even other countries where the Church Slavonic language was used in worship. In writing the treatise "Peace with God to Man", Western, mostly Catholic, sources were used, which was typical of the scribes of the circle of Kyiv Metropolitan Peter Mohyla. It is especially worth noting that we have a constant appeal to Ukrainian realities in the work. Using them, we can reconstruct the picture of Ukrainian society in the middle of the XVII century. The treatise "Peace with God to Man", authored by Inokenty Gizel, is a well-known Ukrainian literary monument of the mid-17th century. It was published in 1669 in the printing house of the Kyiv-Pechersk Lavra, the archimandrite of which, in fact, was Inokenty Gizel. It is worth highlighting that the Kyiv-Pechersk Lavra at that time was one of the largest publishing houses in Ukraine. And the publications printed in it were distributed not only in Ukraine, but also distributed among the Orthodox population of Eastern Europe and the Balkans. This treatise had a significant impact on the development of moral ideas in Ukraine. Even today it is of interest to Ukrainian Orthodox theologians.

Keywords: *Inokenty Gizel, moral theology, orthodox clergy, religiosity, the treatise "Peace with God to Man".*

УДК 261

DOI 10.35423/2078-8142.2020.1.14

В. В. Бринов,
науковий співробітник
Національного педагогічного університету
імені М. П. Драгоманова
м. Київ, Україна
e-mail: vv.brynov@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3714-6524>

ЄДНАЛЬНА РОЛЬ РЕЛІГІЇ У СУСПІЛЬСТВІ З ТОЧКИ ЗОРУ ХРИСТІЯНСЬКОГО РЕАЛІЗМУ

У статті розглянуто роль релігії, як суспільної ідеології, з точки зору християнського реалізму Рейнхольда Нібура. Досліджено вплив релігії на суспільство через зміну системи цінностей окремих індивідів. Встановлено, що суспільна користь релігії визначається проявом духу каяття, який запобігає індивідуальному егоїзму і гордості. Описано роль любові як підсилюючого чинника у близьких суспільних відносинах. Встановлено, що через індивідуалістичний характер відносин між Богом та індивідом релігія має обмежений вплив на суспільство. Причиною обмеженості релігії є більша сила колективного егоїзму, порівняно з індивідуальними чеснотами. Визначено, що ідеалістичні релігійні спільноти у суспільстві демонструють три основні моделі поведінки: індиферентність, поразництво та сентиментальність. Продемонстровано релігійний характер міленіальних та апокаліптичних очікувань у всіх ідеологіях.

Ключові слова: релігія, суспільство, каяття, колективний егоїзм, міленаризм, християнський реалізм, Рейнхольд Нібур.

Релігія є невід'ємним супутником людського суспільства, а релігійні спільноти є найбільш чисельними серед суспільних об'єднань. Водночас, людство постійно стикається з глобальними викликами зсередини суспільства, через прояви зла та несправедливості. Тому важливо проаналізувати можливості релігійних ідей та

позитивний вплив релігії на суспільство з метою більш ефективної суспільної комунікації між суспільством і релігійними інституціями. Релігійний світогляд, водночас, спонукає людей до ідеалізації світу, відносин між людьми та перспектив людства в цілому. Тому важливо проаналізувати перспективи релігійного ідеалізму.

Соціально-політична теологія є важливим інструментом пояснення відносин між церквою, як релігійною спільнотою, та суспільством, а також між індивідом, як окремою особою, що має волю та моральні якості, і суспільством, як втіленням колективних інтересів людей. На соціальні та політичні питання намагалися відповісти Карл Барт, Дітріх Бонхеффер, Рейнхольд Нібур з точки зору богослов'я кризи та переосмислення ідеалістичних ідей модерну. Також з різних боків давали відповіді на соціальні питання Густаво Гутьєррес, Юрген Мольтман, Карл Ранер, Жак Марітен та інші.

Мета статті полягає в аналізі ролі релігії як інструменту трансформації суспільства, та впливу релігії на вирішення суспільних проблем, з точки зору християнського реалізму Рейнхольда Нібура.

Релігійні ідеалісти вірять, що ідеальне суспільство буде втілене шляхом відродження релігії, і це дасть людям сили і ресурси для того, щоб витягнути суспільство із соціального хаосу. Р. Нібур зазначає, що такі мрії притаманні релігії навіть тоді, коли вона перебуває в опозиції до пануючого у суспільстві світогляду, і «пануюча ідеологія розглядає релігію швидше як перешкоду здоланню соціальних хвороб, ніж допомогу» [1, с. 51]. Він відзначає: «Якщо визнання егоїзму є необхідною умовою пом'якшення його сили та зменшення його антисоціальних наслідків у суспільстві, релігія повинна мати домінуючий вплив у соціалізації людини, бо релігія плідна саме духом каяття» [1, с. 51].

Коли релігійна людина відчуває себе під наглядом Всезнаючого Бога та порівнює свою волю з волею Божою, вона відчуває сором за свою наглість та егоцентричне життя. Р. Нібур визначає відчуття скорботи та каяття як один з головних мотивів релігійного смирення та вираження релігійного життя [1, с. 51–52]. У своїй сутності релігія є відчуттям Абсолюту. Але якщо уявляти Абсолют з перспективи людського мислення та людських етичних категорій, це викривляє моральну перспективу людства. Коли аналізуються події історії, то кожний людський вчинок можна визнати єдино правиль-

ним з точки зору людської моралі, якщо правильно побудувати його контекст та порівняти з іншими, менш добродішними варіантами подій.

Водночас, «посилання релігії на абсолют усуває ці часткові перспективи та передчасні виправдання вчинків» [1, с. 52]. Звісно, можна інтерпретувати релігію з точки зору збоченої моралі, тоді «помилки і пороки людей будуть вдягнені релігією у божественну пишність та прикраси абсолюту». Тому Р. Нібур вважає головним завданням «високих» релігій забезпечення добродішності у трактуванні та посилення осуду за егоїзм.

Релігійна уява, прагнучи до кінцевої мети та точки відліку моральних потреб життя, знаходить підтримку у прагненнях до абсолюту у нескінченності та величі фізичного світу. Р. Нібур описує всемогутність Бога як таку, яка «спостерігається у світі природи та вкладає свій моральний характер якостями абсолюту і перетворює його на святість» [1, с. 53].

Через те, що абсолютна могутність і досконала святість несумісні між собою, всі релігії містять «ноту раціональної абсурдності», якої бажають позбутися більш раціональні богословські системи. Проте, це неможливо без втрати релігійної життєздатності. «Релігійна совість чутлива не лише через те, що недосконалість розглядається у світлі Абсолюту, а й тому, що обов'язки Абсолюту відчуються як обов'язки перед людиною» [1, с. 53]. Свята воля є особистою волею, і це можливо завдяки використанню символів, які походять з людської персональності, для того, щоб пояснити Абсолют і продемонструвати його моральні здатності. Тоді моральні відносини відчуються сильніше та переносяться на міжособові відносини.

В якості таких символів Р. Нібур наводить монархію, королів, націю, але найсильнішим символом є людина, яка живе. У релігії моральні зобов'язання, втрачені в історичних абстракціях, відчуються як зобов'язання перед верховною особою. Таким чином, персоналії та святість Бога забезпечують релігійну людину двома запобіжниками перед волею-до-влади та посилюють її моральні здібності.

Історія релігії доводить ефективність релігійного просвітлення людської совісті та демонстрації гріховності егоїстичної стурбованості. Р. Нібур стверджує, що все, відкрите сучасними психолога-

ми про проблеми егоцентричності, раніше було передбачене у проповідях великих містиків під час класичних періодів релігії [1, с. 54]. Аскеза, що вважається великим пороком і одночасно великою чеснотою релігії, підтверджує сенситивне втілення зла свавілля. Шопенгауер описує аскезу як відмову від волі-до-життя, що виявляється у двох принципах: «Воля людини змінюється, і вона більше не стверджує свою сутність, а відкидає її... Повна і добровільна цнотливість є першим кроком до аскези, або відмови від волі-до-життя... Аскеза проявляється, далі, у добровільній, навмисній бідності, яка не настає тільки через те, що власність роздається задля полегшення чужих страждань, але є сама по собі метою та повинна служити засобом постійного умиртвлення волі, щоб задовільнення бажань, смак життя не збудили знов волю, до якої самопізнання сповнилось відрази» [4, с. 474–476].

Містики, які намагалися задовольнити прагнення до абсолютної досконалості через аскетичні практики, потрапили у складнішу та більш ірраціональну ситуацію: вони зруйнували життя і суспільство у процесі його очищення. Р. Нібур відзначає, що християнські та буддистські містики, які марно намагались відокремити егоїстичні бажання від волі-до-життя, зупинились в одному кроці від фізичного самознищення у спробах знищити бажання. Коли Христос каже: «Хто душу свою зберегає, той погубить її, хто ж за Мене погубить душу свою, той знайде її» (Матвія 10:39), то Його слова здаються парадоксальними, проте «релігійна напруженість, яка підштовхує людей до аскези, вирішується шляхом осуду пошуків себе як мети у житті, але дозволяє самореалізацію як додатковий результат самозречення» [1, с. 56]. Цей парадокс зберіг християнство від песимістичної відмови від життя, яка притаманна індуїзму та буддизму. Проте відмінність між західними та східними релігіями полягає лише у мірі аскетизму, який залишається головною ознакою всіх релігій.

Іншим моральним ресурсом релігії є наголос на любові як найвищій чесноті. Раціональна етика спрямовується на справедливість, а релігійна етика встановлює любов як ідеал. Раціональна етика намагається відповісти на потреби людини та ближніх рівною мірою, релігійна етика (особливо християнська) вважає, що потреби навколишніх потрібно задовольняти безвідносно розрахунків потреб інших. Р. Нібур зауважує: «наголос на любові є ще одним результа-

том релігійного відчуття Абсолюту» [1, с. 57]. Частково релігійний ідеал любові живиться і підтримується поглядом на душу ближнього з перспективи абсолюту та трансцендентності. Якщо дивитись на ближнього як на дитя Боже, то можна догоджати Богові через служіння ближньому. Христос казав: «Що ви зробили одному з малих сих, то ви зробили Мені» (Матвія 25:40). «Таке релігійне розуміння походить від здатності релігійної уяви побачити наочне і недосконале з абсолютної і трансцендентної перспективи» [1, с. 58]. Саме осягнення цієї істини дає змогу щиро служити іншим та віддавати їм свою любов.

Але релігійна оцінка особистості проявляється не лише у містичному підході до людської природи, а й у більш раціональних формах релігії. Серед них Р. Нібур відзначає доктрину братерства у стоїцизмі, яка походить зі стоїчного пантеїзму, максими Канта, раціональний християнський ідеалізм тощо. Р. Нібур відзначає, що глибока пошана до людської особистості надихала християнських діячів на соціальні реформи, зокрема Вільяма Еллері Чаннінга на аболіціонізм. Джон Вулман теж був аболіціоністом, але не з раціональної, а з містичної позиції: на його думку, людина не може бути рабом, тому що у людській особистості присутні грані божественного [1, с. 59].

Інтроспективний характер релігії, що виявляється у душі каяття, також передається духові любові. Егоїстичні імпульси розпізнаються та аналізуються на глибших рівнях релігійної інтроверсії. Вони засуджуються більш суворо через те, що критичний погляд особи через містичний досвід «перетворюється на засуджувачий погляд Бога» [1, с. 60]. При погляді ззовні, людські вчинки можуть здаватись більш добродішними через те, що їхні мотиви приховані. Навіть вчинки з егоїстичних мотивів можуть заохочуватись суспільством. Але при інтроспективному погляді на вчинки неможлива ні моральна плутанина, ні таке заохочення. Жорсткий внутрішній аналіз не залишає місця навіть для домішок егоїзму у добрих намірах чи діях, тим більше неможливе соціальне виправдання егоїзму.

Незважаючи на те, що релігія переважно займається Абсолютом з точки зору індивіда, вона все ж може утворити і абсолютне суспільство, в якому втіляться ідеали любові та справедливості. Р. Нібур акцентує наявність міленіальних надій у кожній життєздат-

ній релігії [1, с. 60]. Пророцтва Ісаї про день, коли лев буде гратись з ягнятком (Ісаї 11:6-9), Р. Нібур описує як «скасування природного закону, який спонукає сильного пожирати слабого» [1, с. 61]. У порівнянні зі стародавніми релігіями, єврейські очікування тисячолітнього Царства на цій землі є геніальними та проявом релігійного одкровення. Коли релігія починає співвідносити себе до проблем суспільства, завжди з'являються міленіальні очікування, які засуджують нерівність та надихають людей боротись проти неї з більшими зусиллями, щоб поновити справедливість.

Р. Нібур твердить, що без міленіальної перспективи, коли передбачаються тільки безпосередні перспективи та наявні реалії, побудова справедливого суспільства виглядає безнадійною справою [1, с. 61]. Комуністична ідея про суспільство ідеальної рівності є секулярною, але має повністю міленіальний характер, як різновид класичної релігійної мрії. Хоч ця ідея по суті є секуляризованою версією релігійної надії, комуністичну ідею вирізняє наголос на катастрофі, яка передує появі ідеального суспільства. Вона песимістично дивиться на перспективи сучасного суспільства і заперечує міленаризм як наслідок еволюційного розвитку суспільства, проте, як і в усіх релігіях, «надії комунізму проростають з відчаю, і нове суспільство так само виникає на уламках катастрофи» [1, с. 62].

Еволюційний міленаризм завжди був надією привілейованих та заможних класів, які вважають себе занадто раціональними, щоб повірити в раптову появу Абсолюту в історії. «Для них ідеалом є сама історія, а шляхом до тріумфу – наполеглива праця» [1, с. 62]. Вони ототожнюють Бога з природою, а ідеальне – з реальним через те, що вони не настільки стикаються зі стражданням у своєму житті, як бідні і знедолені. Заможні не приймають катастрофічного погляду на історію і майбутнє. Із тих самих міркувань більш заможні пролетарі заміняють катастрофічний марксизм еволюційним соціалізмом.

Тому Р. Нібур називає релігію «цитаделлю надії, яка побудована на межі відчаю». Люди схильні дивитись на моральні дії із самозаспокоєнням доти, доки не бачать їх з абсолютної перспективи. Але цей абсолютизм, який підштовхує до відчаю, відновлює їхню надію. «Релігійна людина вірить, що Бог, який засуджує історію, все таки викупить історію» [1, с. 62].

Хоча потенціал моральних ресурсів релігії дає надію на відродження суспільства через морально-релігійні якості, варто пам'ятати про фундаментальні обмеження релігії. Вона перш за все спрямована на очищення особистого життя індивіда та на відновлення цілісності близьких суспільних відносин, як, наприклад, родинні чи сімейні. Тому за допомогою релігії важко вирішувати складні соціальні або політичні проблеми. Саме через це суспільство схильне відкидати релігію як таку, що не пропонує швидкого вирішення гострих проблем. Але релігійні сентименталісти, які вважають, що мають ліки від усіх людських проблем, нічим не кращі від тих, хто відмовляється від релігії. Обидві ці категорії людей намагаються використати релігію не за призначенням.

Релігійне відчуття Абсолюту визначає волю-до-життя і волю-до-влади, підпорядковуючи їх абсолютній волі, та наділяє інших індивідів трансцендентними цінностями. Через це воно застосовує до себе вищі вимоги. Р. Нібур називає це «моральним здобутком» [1, с. 63]. Але крім цього релігія призводить до абсолютизації особистості, сублімації волі-до-життя. Незважаючи на велич та трансцендентність Бога, Він тим не менш пов'язаний з людиною своїми якостями та інтересом у людині. Його якості – це людські чесноти, зведені в абсолютний ступінь. Його зацікавленість у людях не вщухає, навіть коли Його описують як «цілковито Іншого» у теології К. Барта [2, с. 90]. Р. Нібур відзначає, що «релігія одночасно є проявом смирення перед Абсолютом і самоствердженням у категоріях Абсолюту» [1, с. 64].

Секулярні радикали, які називають релігію «опієм для народу», мотивують свою позицію тим, що за допомогою релігії людина шукає остаточного задоволення в надприродному та надісторичному світі. Але, водночас, релігійне освячення особистого життя і волі може зробити його більш рішучою силою в історичній ситуації. Цікавим аспектом людського прагнення до Абсолюту є те, що в історичному вимірі має значення тільки контраст між божественним та людським. Усі інші контрасти між добрим і злим губляться в історичному масштабі. Гріх стає просто непослухом Богові, і не чим іншим.

Р. Нібур зауважує, що у Бартовому відродженні лютеранської ортодоксії релігійний досвід практично вичерпаний у сенсі каяття.

«Наголос на відмінностях між святістю Бога та гріховністю людини настільки абсолютний, що людина засуджується не за конкретні провини проти життя спільноти, а за те, що вона – людина, а не божественна» [1, с. 68].

Приводячи на противагу теології К. Барта позицію Шлейєрмахера, Р. Нібур називає його «страховиськом Бартіанців». Шлейєрмахер стверджує: «Релігія це життя у нескінченній природі цілого, всеєдиному, в Бозі, – життя, що володіє Богом у всім і всьому в Бозі... А ваша етика, наука по поведінку, прагне розрізняти окремі моменти людських дій і творчості і розвивати їх у визначену і гармонійну систему. Але благочестива людина зізнається вам, що вона про це нічого не знає. Вона роздумує про людську поведінку, але ці роздуми не тотожні тим, з яких виникає етична система. Благочестива людина шукає і відчуває тільки одне – саме дію Бога у людях» [3, с. 75].

Р. Нібур зазначає, що приховано пантеїстична позиція Шлейєрмахера є діаметрально протилежною до Бартових концепцій божественної трансцендентності, і вона призводить до того, що головним релігійним відчуттям стає не розкаяння, а пошук [1, с. 68]. Проте обидві позиції сходяться у тому, що розділяють етику та релігію. Тенденція релігії відкидати відтінки та градації морального життя, змальовуючи все тільки у контрасті між сяйвом божественної святості та темрявою грішного світу, проявляється в усі часи. Це дуже швидко призводить до моральної, соціальної та політичної індиферентності.

«Людина, і особливо суспільство, вважаються надто пов'язаними з гріхами цієї землі, щоб мати можливість спасіння в усіх моральних сенсах» [1, с. 70]. Якщо вважати, що індивід спасається милістю Божою, а суспільство залишається дияволу, то суспільні проблеми у такому формулюванні взагалі не можуть бути розв'язані в жодній етичній системі. Суспільна несправедливість настільки контрастує з моральними ідеалами релігії, що вразливі релігійні особи впадають у відчай і намагаються ізолювати себе від зла. У такому разі пошук Бога супроводжується асоціальною аскезою, і прагне ізоляції від суспільства. Тому гріх у суспільстві не можна розглядати суто з релігійної точки зору.

Але все таки релігія намагається вирішувати соціальні проблеми та давати відповіді на складні запитання. У таких випадках дух любові краще пояснює наявні ресурси та обмеження релігії, ніж почуття розкаяння. Християнство підштовхує людей проявляти любов до всіх, а не тільки до споріднених людей. Христос казав: «Коли бо ви любите тих, хто вас любить, то яку нагороду ви маєте?» (Матвія 5:46) Споглядаючи на людей з трансцендентної перспективи, всі вони вважаються нашими братами та сестрами. Такий погляд руйнує бар'єри та чинники, що розділяють, об'єднуючи всесвітнє людське суспільство в єдину велику сім'ю. Цей трансцендентний погляд допоміг багатьом релігійним ідеалістам здолати національні, расові та класові розбіжності.

Р. Нібур зауважує, що визначні релігійні провидці та святі покладали надію на відродження суспільства через ефективне поширення у суспільстві універсалізму любові, який прихований у релігійній моралі [1, с. 72]. Ще за часів ранньої церкви християнські спільноти мали надію на те, що християнська любов один до одного стане прикладом для наслідування всьому світовому суспільству. Р. Нібур пише, що у наші часи цю ідею особливо палко захищають невеликі церковні деномінації. В Україні до таких деномінацій можна віднести ізольовані протестантські об'єднання, які пішли у глибоке підпілля в часи релігійних переслідувань у СРСР.

На практиці це означає, що релігія повинна посилити та поширити суспільні стосунки, які природно належать до вузького кола. Але є певні обмеження для таких стосунків. Не можна очікувати, що всі люди стануть духовними більшою мірою, ніж очікується, що вони будуть раціональними. Нібур вважає, що є невелика частка тих, хто досягає певного довершення у духовності або раціональності. «Вони матимуть значний вплив на суспільне життя, проте на досягненнях невеликої групи людей не можна будувати політичну структуру суспільства» [1, с. 73]. Релігія може консолідувати добрі наміри та спрямувати їх у волю та розум, роблячи характер індивіда добрим та менш залежним від зміни почуттів. Проте добрі наміри, як і любов, повинні бути спрямовані на певний об'єкт, якому це добро буде адресоване. Якщо такого об'єкта немає, або складність суспільної ситуації потребує виваженого аналізу та раціональних дій,

то імпульс добрих намірів може згаснути через неможливість ці наміри виразити до конкретного об'єкту.

Усі ці недоліки духу любові, які проявляються за потреби розв'язання складних питань у відносинах між індивідами, стають ще яскравішими під час розгляду відносин суспільних груп. Р. Нібур твердить: «Якщо націям та іншим великим суспільним групам важко дотримуватись принципів справедливості, то для прояву принципів любові вони придатні ще менше, тому що любов потребує більше зусиль, ніж справедливість» [1, с. 74–75]. Принцип «люби ближнього, як самого себе» неможливо виконати по відношенню до осіб, з якими немає тісного зв'язку, через обмеженість розуму людини, який не може уявити себе на місці чужої людини, щоб служити її потребам. Ці люди фактично не є ближніми, і Бог це розумів, коли установлював закони любові.

Р. Нібур зазначає, що навіть якби знайшлась така спільнота, яка на національному рівні виконувала б закон любові, це призвело б до зростання національної гордості і проявів напруження вже на міжнаціональному рівні [1, с. 75].

Раніше було розглянуто недоліки суто релігійного підходу до концепції гріха, яка підштовхує релігійних ідеалістів до соціальної та політичної індиферентності. Крім цього, неможливість втілити релігійні ідеали у політичних та економічних відносинах може спонукати до поразництва і сентименталізму.

Поразництво знаходиться дуже близько до індиферентності. Воно проявляється як визнання неможливості впливати на суспільні процеси. Р. Нібур зазначає: «Рання Церква мала поразницьке ставлення до світу, вважаючи його проклятим, та виражала оптимізм у міленіальній надії» [1, с. 76]. Корінь поразництва полягає у визначенні ідеалів з релігійної точки зору, а не з точки зору суспільної моралі. Від людей вимагається абсолютна любов, абсолютна жертовність, абсолютна надія тощо. Політичні та економічні відносини явно виходять за межі релігійно-моральних ідеалів. У часи ранньої Церкви люди сприймали рабство, несправедливість, соціальну нерівність, війни як похідні від «природного закону, який Бог призначив для грішного світу» [1, с. 76]. Природний закон вважався нижчим за Божий закон, тому люди просто очікували, коли Бог прийде і змі-

нить суспільний порядок на справедливий, безгрішний і не пов'язаний зі стражданнями.

Навіть у часи Реформації закон любові сприймався і протестантами, і католиками не як соціальний, а як релігійний, який встановлював рівність перед Богом і регулював відносини у церкві як релігійній спільноті. На соціальну справедливість закон любові не поширював ні Лютер, ні католицькі богослови. Те саме можна сказати про ранню Церкву і рабовласництво. Закон любові по відношенню до рабів не означав, що потрібно змінити їх соціальний статус. Р. Нібур визначає поразництво як «Занадто послідовний дуалізм у категоріях «Бог – світ», «дух – тіло». Він доводить релігійну людину до відчаю через те, що на економічне та політичне суспільне життя розумові та моральні запобіжники мають значно менший вплив, ніж на індивідуальне життя» [1, с. 78].

Проте, якщо поразництво є недоліком ортодоксальних християнських течій, то сентименталізм є пороком ліберального християнства. Коли ліберали підлаштовували віру до духу сучасної культури, то вона вбирала у себе еволюційний оптимізм та романтичне перебільшення людських чеснот, які були властиві філософам Просвітництва й епохи романтизму. Саме сентименталізм є причиною таких проголошень ліберальних проповідників, як «Я – такий, який є, і цього достатньо», «Ми боги, наші обличчя осяяні», «Я святий ззовні та зсередини, все, чого я торкаюсь, стає святим», та ін.

Крім того, привілейовані та заможні класи менше здатні сприймати справжній характер соціальної несправедливості, ніж ті, котрі від цієї несправедливості потерпають. По-перше, це відбувається через певне лицемірство, по-друге, через те, що привілейовані класи мають зиск від несправедливості і дивляться на неї з іншого боку. Але така несвідома сентиментальність може бути цілком справедливо розглянута як свідоме лицемірство та моральне збочення заради матеріального зиску. Р. Нібур відзначав, що позаяк ліберальний протестантизм в цілому є релігією привілейованих класів західної цивілізації, не дивно, що його прибічники, які будують суспільство несправедливості, повинні бути цинічно оцінені та засуджені за лицемірство перед тими, що їх гіркий соціальний досвід знищує сентиментальність та ілюзію комфорту [1, с. 80]

Підсумовуючи, можна побачити багато викликів перед релігією як інструментом та джерелом натхнення для встановлення соціальної справедливості. Кожне прагнення соціальної справедливості буде мати у собі релігійний елемент. Релігія завжди буде намагатись посилити ідею справедливості ідеалами любові, і це запобігатиме перетворенню політико-етичної ідеї справедливості на суто політичну. Тому етичні ідеї повинні містити у собі релігійні елементи, і надія на справедливе суспільство – релігійно надихатись.

Р. Нібур відзначає: «Без релігійної надії та прагнення жодне суспільство не матиме мужності, щоб подолати відчай та спробувати неможливе; якщо дивитись на справедливе суспільство як на неможливе, проте яке може бути наближене тими, хто не вважає його неможливим» [1, с. 81]. Повна сила релігійної віри не буде спрямована на побудову справедливого суспільства, тому що найвищі релігійні одкровення походять від індивідуальних переживань людей. Якщо вони і будуть осягнуті, то їх втілять у близьких релігійних спільнотах, в яких ідеї окремих людей втілюються, проте не завойовують суспільство.

Осмислення необхідності Божої допомоги прийде до людей у той день, коли буде побудовано нове справедливе суспільство, і з'ясується, що воно несправедливе. Тому люди повинні втілювати індивідуальні чесноти та ідеали у повсякденному житті, але розуміти, що для докорінної зміни суспільства необхідне втручання трансцендентного.

Отже, підсумовуючи, відзначимо, що у статті розглянуто позицію християнського реалізму щодо релігії як інструменту для гармонійного життя у суспільстві. Встановлено, що суспільну цінність має релігійний дух каяття, який зменшує егоїзм та запобігає гордості. Наголошено, що суспільна роль релігії полягає у засудженні егоїзму та проявів гордості. Зазначено, що найвищою релігійною чеснотою, яка посилює суспільні імпульси, є прояв любові до іншого.

Описано обмеженість застосування релігійних ресурсів у великих суспільствах через релігійну спрямованість Абсолюту на особистість. Зроблено наголос на релігійній природі мілєніальних очікувань, що виявляються навіть у секулярних світоглядах. Розглянуто відмінність між релігійною мораллю та етикою. Проаналізовано недоліки релігійно-ідеалістичного підходу до реформування суспі-

льства. Описано три моделі суспільної поведінки релігійних спільнот: індиферентну, поразницьку та сентиментальну. Наголошено на необхідності втручання Бога як Абсолюту для втілення міленіальних очікувань людства.

Перспективи дослідження полягають в аналізі української публічної теології з точки зору християнського реалізму, а також у подальшому зменшенні ідеалістичних очікувань в українському суспільстві.

ЛІТЕРАТУРА

1. Niebuhr R. *Moral Man and Immoral Society*. New York : Charles Scribner's Sons, 1960.
2. Гренц С., Олсон Р. *Богословие и богословы XX века*. Черкассы : Коллоквиум, 2011.
3. Шлейермахер Ф. *Речи о религии к образованным людям, ее презирающим*. Санкт-Петербург : Алетейя, 1994.
4. Шопенгауэр А. *Мир как воля и представление*. Т. 1. Москва : Наука, 1993.

REFERENCES

- Niebuhr, R. (1960). *Moral Man and Immoral Society*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Grenz, S., Olson, R. (2011). *Twentieth Century Theology*. Cherkasy: Kollokvium. [In Russian].
- Schleiermacher, F. (1994). *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*. Saint-Petersburg: Aleteja. [In Russian].
- Shopenhauer, A. (1993). *The World as Will and Representation, vol.1*. Moscow: Nauka. [In Russian].

Vitalii Brynov

Research Assistant, National Pedagogical Dragomanov University; Kyiv, Ukraine; e-mail: vv.brynov@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3714-6524>

Uniting role of religion in society from the Christian realism's point of view

Abstract

The article considers the role of religion, as a social ideology, from the Christian realism of Reinhold Niebuhr's point of view. It is investigated that religion impacts on society through the changes in individual's system of values. It is established that the public good of religion is determined by the demonstration of the spirit of contrition, which prevents individual egoism and pride. The role of love as an enhancing factor in close social relations is described. It is shown that asceticism has religious roots, but egoistic and selfish nature, depending on understanding term of sin. It is established that religion has limited influence on society due to the individualistic nature of the relationships between God and the individual. The reason of the limited religion influence is the greater power of collective egoism, comparing with individual virtues. It is determined that idealistic religious communities in a society demonstrate three main patterns of behavior: indifference, defeatism, and sentimentality. Indifference of religious communities is the result of attitude to society as too involved in sins and evil, to be able to get salvation. Defeatism considers that public social morality is the same as religious morality, and tries to take religious categories of good and evil into social relations. It asks for absolute moral categories in society, and such idealism leads to despair due to obvious contrast between absolute and real. People who think as indifferentists and defeatists, make distinction between holiness and virtues of God, and human secular societies. They consider leaving this world to God's judge, not to salvation. From other hand, sentimentalists derive from modern social optimism and beliefs into civilization's capability to build ideal society by evolutionary way. They also think that society doesn't need salvation because it is good enough to build ideal civilization. Sentimentalism is fruit of liberal theology, and its problem is obscuring social inequalities and cruelties of the world. Though sentimentalists expect to get millennial age evolutionary, all other ideologies, except liberal humanists, are waiting millennial age through apocalypse or God's revelation. The religious nature of millennial and apocalyptic expectations in all ideologies is demonstrated.

Keywords: religion, society, contrition, collective egoism, millennialism, Christian realism, Reinhold Niebuhr.

З М І С Т

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

Ситніченко Л. А.

ПРО ПРАВО СВОБОДИ У НОВІТНІЙ ПОЛІТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ	3
--	---

Усов Д. В.

ФЕНОМЕН ЛЮДСЬКОЇ ГІДНОСТІ: СУЧАСНИЙ ФІЛОСОФСЬКИЙ ДИСКУРС	18
---	----

Дев'ятко Н. В.

МІФОЛОГІЧНІ СТРУКТУРИ МЕДІЙНИХ ТЕКСТІВ: ОСНОВНИЙ ЗМІСТ ТА СПЕЦИФІКА ВПЛИВУ	31
---	----

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

Стрелкова А. Ю.

НІЦШЕ І БУДДИЗМ: ПРОБЛЕМА «СПІВЧУТТЯ»	43
---	----

Морозова Д. С.

БОРІТЬБА ВІЗАНТІЙСЬКИХ ШКІЛ В УКРАЇНСЬКІЙ МІСТИЧНІЙ АНТРОПОЛОГІЇ: ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА І ПАІСІЙ ВЕЛИЧКОВСЬКИЙ	57
---	----

ЛОГІКА І МЕТОДОЛОГІЯ НАУКИ

Гардашук Т. В.

ДОСЛІДНИЦЬКЕ ПОЛЕ ЕКОСЕМІОТИКИ	69
--------------------------------------	----

Бойченко М. І.

ФІЛОСОФСЬКА МЕТОДОЛОГІЯ ІСТОРИЧНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ СФЕРИ ОСВІТИ (ПРО НЕОБХІДНІСТЬ ЗАПОБІГАННЯ ТЕНДЕНЦІЙНОСТІ ІСТОРИЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ)	84
---	----

Матвієнко І. С.

ТЕОРІЯ АРГУМЕНТАЦІЇ: ФОРМАЛЬНА CONTRA НЕФОРМАЛЬНА ЛОГІКА	98
---	----

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Шиманович А. О.

ПРОТЕСТАНТСЬКА НЕООРТОДОКСІЯ: ВИТОКИ, СУТЬ ТА ВПЛИВ	108
--	-----

Кислий А. О.

СУЧАСНИЙ ЕКУМЕНІЗМ ТА ФОРМУВАННЯ ХРИСТИЯНСЬКОГО СОЦІАЛЬНОГО ІДЕЛУ	121
--	-----

Дмитро Франків

БОГОСЛОВСЬКИЙ АНАЛІЗ ПРИНЦИПУ ТАЛІОНУ ТА ЙОГО КОРЕЛЯЦІЯ З ВИХІДНИМ ПРИНЦИПОМ ФОРМУ- ВАННЯ ЄВРЕЙСЬКОГО ПРАВА В БІБЛІЙНУ ЕПОХУ	137
--	-----

Несправа М.В.

ПРОБЛЕМА НАСИЛЬСТВА У ХРИСТИЯНСЬКІЙ ОНТОЛОГО-АКСІОЛОГІЧНІЙ ПАРАДИГМІ ДОБРА І ЗЛА	152
---	-----

Цісар О. В., Крालюк П. М.

ТРАКТАТ ІНОКЕНТІЯ ГІЗЕЛЯ “МИР З БОГОМ ЛЮДИНІ” ЯК ПАМ’ЯТКА РЕЛІГІЙНО-ЕТИЧНОЇ ДУМКИ УКРАЇНИ	176
--	-----

Бринов В. В.

ЄДНАЛЬНА РОЛЬ РЕЛІГІЇ У СУСПІЛЬСТВІ З ТОЧКИ ЗОРУ ХРИСТИЯНСЬКОГО РЕАЛІЗМУ	191
---	-----

КЕРІВНИЦТВО ДЛЯ АВТОРІВ

Редакція приймає до друку наукові матеріали з різних аспектів філософії: статті, коментовані публікації джерел, переклади, огляди наукових конференцій, рецензії, бібліографічні огляди книг і наукової періодики.

Рукописи мають відповідати критеріям: дослідження має бути самостійним, оригінальним і значущим для відповідної сфери філософського знання; містити безперечну наукову новизну; відповідати науковим пріоритетам журналу; текст не має бути опублікованим раніше ні в друкованому, ні в електронному вигляді; виклад має бути забезпеченим достатніми за обсягом та правильно оформленими посиланнями на джерела та літературу.

ВИМОГИ ДО РУКОПИСІВ:

Відповідно до Постанови Президії ВАК України від 15.01.03 № 7-05/1 структура статті повинна включати: постановку проблеми у загальному вигляді та її зв'язок з важливими науковими чи практичними завданнями; аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми і на які спирається автор, виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується означена стаття; формулювання цілей статті (постановку завдання); виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів; висновки з даного дослідження і перспективи подальших розвідок в обраному напрямі.

Обов'язковими елементами статті є:

- **Індекс DOI** (надається редакцією видання).
- **Індекс УДК**, який розташовують перед заголовком статті, окремим рядком, у лівому верхньому куті.
- **Заголовок статті**. Подається трьома мовами: українською, англійською, російською.
- **Відомості про автора** (авторів) – прізвище, ім'я та по-батькові; науковий ступінь, звання (якщо є); посаду; організацію (місце навчання); електронну адресу; контактний телефон; за наявності – сторінку автора у Google Scholar, Scopus або інших наукометричних базах. Подаються трьома мовами: українською, англійською, російською. Слід подавати офіційний переклад назви місця роботи/навчання (як його визначено, наприклад, на сайті організації).
- **ORCID ID** автора (анкета має бути заповненою).
- **Анотація**. Подається трьома мовами: українською, англійською, російською. Побудова анотацій: характеристика основної теми, проблеми, цілі, узагальнені результати. Обсяг анотацій: українською та російською мовою – до 1000 знаків, англійською – не менше 1800 знаків.
- **Ключові слова**. Подаються трьома мовами: українською, англійською, російською. Кількість ключових слів – не менше п'яти і не більше десяти. Ключові слова мають відповідати змісту статті.

• **Список літератури.** У зв'язку з включенням журналу до міжнародних бібліографічних баз даних, список літератури складається з двох блоків: ЛІТЕРАТУРА і REFERENCES:

1) ЛІТЕРАТУРА – нумерований список використаних в тексті джерел мовою оригіналу. Джерела у списку літератури не повторюються. Оформляються **ВИКЛЮЧНО** відповідно до українського стандарту бібліографічного опису (ДСТУ 8302:2015).

2) REFERENCES – той самий список літератури, але в ньому джерела з будь-яких мов, що не використовують латиницю (українська, російська, арабська, китайська та ін.), мають бути перекладені англійською мовою з поміткою мови оригіналу: [In Ukrainian], [In Russian], [In Arabic], [In Chinese] та ін. Назви періодичних україно- та російськомовних видань (журналів, збір-ок та ін.) пишуться спочатку транслітерацією, а потім, у дужках, англійською. В основу цитування REFERENCES покладено **стиль APA**.

Правила і приклади оформлення списку літератури містяться на сайті <http://multiversum.com.ua> в розділі «Подання».

Тексти подаються у **форматі** Microsoft Word або RTF.

Посилання у текстах на цитовану літературу є обов'язковими. Вони мають бути пронумеровані за наскрізною нумерацією зі вказівкою номера цитованої сторінки, й узяті в квадратні дужки. Приклад оформлення посилання: [10, с. 116], де "10" - це порядковий номер цитованого джерела, "116" - номер цитованої сторінки.

Графіки, діаграми, рисунки, схеми, таблиці мають бути виконані й роздруковані в чорно-білому варіанті. Рисунки (графіки, діаграми, фото та ін.) подаються в тесті лише у форматі *.bmp або *.jpg (бажано надавати їх і окремим файлом). Рисунки, зроблені із застосуванням засобів MS Word, не допускаються. Таблиці подаються у книжній орієнтації. Скановані ілюстрації та таблиці неприпустимі.

Матеріали подаються на електронну скриньку article@multiversum.com.ua або через сайт журналу <http://multiversum.com.ua> за допомогою платформи OJS (відкрита журнальна система).

Редакція зберігає за собою право на редагування й скорочення матеріалів.

Редакція не завжди поділяє думки авторів.

Відповідальність за точність поданих фактів, цитат, цифр і прізвищ несуть автори матеріалів.

НАУКОВЕ ФАХОВЕ ВИДАННЯ

ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ ІМЕНІ Г.С. СКОВОРОДИ НАН УКРАЇНИ

Включено до Переліку наукових фахових видань України
згідно з наказом Міністерства освіти і науки України
від 17.03.2020 р. № 409

**Мультиверсум.
Філософський альманах
ВИПУСК 1(171). Том 1.**

Літературний редактор: *Л. Я. Ловкая*

Комп'ютерна верстка: *І. Б. Ничай*

Обкладинка: *В. С. Соловйова*

Підписано до друку 31.03.2020.

Формат 60х90 1/16. Папір офс.

Друк офс. Гарнітура Times.

Ум.-друк. арк. 13,07. Обл.-вид. арк. 10,75.

Наклад 100 прим. Ціна договірна.