

Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України

Передплатний індекс
49796

ISSN 2078-8142



МУЛЬТИВЕРСУМ

ФІЛОСОФСЬКИЙ АЛЬМАНАХ



ВИПУСК 1–2(163–164)

КИЇВ – 2018

Мультиверсум. Філософський альманах / Гол. ред. В. В.Лях. – Випуск 1–2 (163–164). – К., 2018. – 216 с.

Головний редактор – *В. В.Лях*, доктор філос. наук, професор

Заст. головного редактора – *А. В.Усик*, кандидат філос. наук

Відповідальний секретар – *Я. В. Любимий*, доктор філос. наук

Редакційна колегія:

- | | |
|------------------------|---|
| <i>В. О. Ананьїн</i> | д-р філос. н., проф., Ін-т філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України (м. Київ, Україна) |
| <i>Б. Вальденфельс</i> | д-р філос. н., проф., почесний проф. Рурського ун-ту (м. Бохум, Німеччина) |
| <i>А. М. Єрмоленко</i> | член-кор. НАН України, д-р філос. н., проф., Ін-т філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України (м. Київ, Україна) |
| <i>А. Ф. Карась</i> | д-р філос. н., проф., Львівський нац. ун-т ім. Івана Франка (м. Львів, Україна) |
| <i>М. М. Кисельов</i> | д-р філос. н., проф., Ін-т філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України (м. Київ, Україна) |
| <i>М. Д. Култаєва</i> | д-р філос. н., проф., Харківський нац. пед. ун-т ім. Г.С. Сковороди (м. Харків, Україна) |
| <i>В. С. Лук'янець</i> | д-р філос. н., проф., Ін-т філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України (м. Київ, Україна) |
| <i>К. Ю. Райда</i> | д-р філос. н., Ін-т філософії ім. Г.С. Сковоро-ди НАН України (м. Київ, Україна) |
| <i>А. О. Ручка</i> | д-р філос. н., Ін-т філософії ім. Г.С. Сково-роди НАН України (м. Київ, Україна) |
| <i>Н. Скерано</i> | д-р філос. н., проф. (м. Нюрнберг, Німеччина) |
| <i>В. В. Танчер</i> | д-р філос. н., Ін-т філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України (м. Київ, Україна) |
| <i>Л. О. Филипович</i> | д-р філос. н., проф., Ін-т філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України (м. Київ, Україна) |
| <i>В. В. Хміль</i> | д-р філос. н., проф., Дніпровський нац. ун-т залізничного транспорту ім. акад. В. Лазаряна (м. Дніпро, Україна) |

Затверджено до друку Вченою радою Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України (протокол № 4 від 15 травня 2018 р.)

Свідоцтво про державну реєстрацію: КВ № 15444-4016Р

Видання засноване 1998 р. та включено до Переліку наукових фахових видань України

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, 2018 © Інститут філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України, 2018

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

УДК 159.932:1

DOI 10.35423/2078-8142.2018.1-2.01

Я.В. Любивий,

*доктор філософських наук, професор,
провідний науковий співробітник*

*Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України,
м. Київ, Україна*

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9929-7323>

ІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК ПРЕДМЕТ ПРАКТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Останніми роками у світі прискорюється процес заміщення старих технологій на сучасні, пов'язані насамперед з відновлювальною енергетикою та штучним інтелектом, що неминуче призведе до перевороту у суспільних відносинах та до кардинальних змін у ідентичності. Реструктуризація ідентичності веде і до зміни практичних орієнтацій суб'єктів, до переосмислення ними власного місця у світі та взаємовідносин з Іншими. За антропним принципом науки, поза іншим, будь-яка система за посередництвом самореферентних процесів прагне самоорганізуватися з метою самозбереження та передбачає існування Спостерігача. На рівні живих систем код ДНК забезпечує природну ідентичність організму. У суспільному житті ідентичність забезпечує саморегуляцію взаємовідносин індивіда та Інших в контексті суспільного середовища. Протягом історії людства ідентичність ускладнюється та є чинником самоорганізації суспільних відносин. Поняття ідентичності починає формуватися ще з античного соціуму, починаючи з «вісьового часу» та виникнення рефлексивної моралі (Сократ, Аристотель, Конфуцій, Будда та ін.); продовжується цей процес і у філософії Нового часу та у класичній німецькій філософії у вигляді поняття рефлексивного духу, трансцендентальної аперцепції, рефлексивної самосвідомості; зазначені феномени розглядалися по суті справи як внутрішній живий механізм самоконструювання ідентичності (Р.Декарт, Т.Гобс, П.Гасенді, І.Кант, І.Фіхте, Г.Гегель). Ю.Габермас, спираючись на Л.Кольберга, Е.Еріксона, Ж.Піаже, пов'язав рівень розвитку ідентичності з рівнями та етапами розвиненості моральної свідомості. Мислителі та практикуючі філософи кінця XX – початку XXI століть

(К.Вілбер, Ф.Лалу та ін.) в умовах сучасного технологічного та соціоорганізаційного вибуху виявляють та досліджують нові типи множинної гуманізованої ідентичності.

Ключові слова: ідентичність, практична філософія, антропний принцип, самосвідомість, самореалізація, самоорганізація суспільних відносин.

Серед множини аспектів проблеми ідентичності практичний аспект є одним з найважливіших, оскільки лише в практичній діяльності у взаємодії та комунікації з іншими людиною може реалізувати власне життєзабезпечення та творче самовдосконалення, а суспільство в цілому – сталий еволюційний розвиток. У зв'язку з цим проблема ідентичності є суттєвою стороною предмета практичної філософії [10], а також одного з її підходів – практичної соціальної філософії [9]. Для практичної філософії важливі інтенсивність та структура мотивації до діяльності – потреби та інтереси людини, її ціннісні вподобання та вищі світоглядно значущі устремління. Тому базовий вектор ідентичності у сучасному швидко змінюваному світі може спрямовувати людину або на перспективу самовдосконалення та розвитку, або на архаїку виживання та деградації.

Останніми роками філософсько-методологічні проблема ідентичності інтенсивно розробляється українськими дослідниками, оскільки для України, що знаходиться на фронті цивілізацій, це питання є питанням збереження державності. Є.К. Бистрицький зазначає, що усвідомлення й формулювання «кредо» ідентичності «не потребують доведень, оскільки ґрунтуються на спільному, вже наперед існуючому, перед-розумінні того, що є слушним і як з цим діяти, – скажімо, що є «для нас» чесним, справедливим, прийнятним взагалі, або як використовувати ті чи ті зручні речі повсякденного вжитку», а найглибшим екзистенціалом ідентичності є рішучість обстоювання власного культурного світу; важливою характеристикою ідентичності є її проєктивність [2, с. 31, 45, 46–48]. С.В. Пролеєв зазначає, що ідентичність невіддільна від універсалізму й можлива у вигляді культурно-історичної конкретності людського буття [12, с. 52]. О.В. Білий зауважує, що питання ідентичності є насамперед питанням безпеки [3, с. 76], самозбереження, і тому воля до ідентичності є важливим компонентом її конституювання [16, с. 107, 114–115].

Передумова ідентичності укорінена в тій універсальній закономірності Всесвіту, що кожна система має внутрішню структуру, котра реагує на зміни у навколишньому середовищі. Система відрізняє за допомогою певного коду себе від зовнішнього середовища і підтримує за посередництвом самореферентних власних операцій своє відтворення як даної системи; у біологічних системах самореференція конститується як аутопоейзис [8, с. 84, 79]. Від моменту «Великого вибуху» самоорганізація Всесвіту, згідно з антропним принципом, передбачає в актуальній чи потенційній формі наявність спостерігача. Н.Луман вважав, що «спостерігач може з'явитися двічі: як зовнішній спостерігач, котрий бачить, що якась інша система спостерігає сама себе, і як самоспостерігач, тобто як той, що спостерігає самого себе, співвідноситься із самим собою, каже щось про самого себе... тут постулюється дві ідентичності, два рівня – метарівень та нижчий рівень, тобто, зовнішній спостерігач та самоспостерігач...» [8, с. 90, 91]. Іншими словами, Н.Луман розумів ідентичність як не лише суб'єктивний феноменологічний прояв, а й як характеристику універсальних природних процесів.

Важливим механізмом самовідтворення систем є операції. Згідно з Луманом, «аутопоейтична система продукує операції, котрі їй необхідні для продукування операцій через мережу власних операцій» [8, с. 113, 114]. Тобто, самовідтворення впорядкованої системи закладено в сам інформаційний код, у внутрішнє єство природних енергоінформаційних процесів. У цьому сенсі спостереження є операцією, а спостерігач є систематизованою послідовністю операції відповідно до певної самоствореної програми [8, с. 147, 148].

Без самореферентних процесів, що складалися з послідовності повторюваних операцій неможливо було б утворення життя. На думку Р.Докінза, спочатку утворилися подібні до сучасних вірусів реплікатори, своєрідні «машини для виживання», що самовідтворювалися завдяки певним симетріям у природних процесах у так званому первісному бульйоні; згодом утворилися більш складні молекули ДНК, що майже є такими самими, як і перші реплікатори; саме ж ДНК можна вважати збіркою інструкцій з побудови тіла, написаною алфавітом нуклеотидів [6, с. 51, 58, 59]. Гени як елементи ДНК напрочуд вічні, хоча комбінації генів можуть бути короточасними [6, с. 63]. Індивіду-

альність кожного організму визначається тим чи іншим набором генів, проте індивідуальність кожного організму притаманна йому протягом обмеженого часу його життя, тоді як самі гени стосовно самого процесу життя в різноманітності його форм у певному сенсі «вічні». Р.Докінз, крім іншого, посилається на ідею еволюціоніста А.Дж. Кернс-Сміт, що наші предки (перші реплікатори) могли бути неорганічними кристалами [6, с. 59], іншими словами, складність життя є універсальною космічною закономірністю і походить із складної природи неорганічної речовини.

У цьому сенсі ідентичність людини є соціобіологічною за походженням і органічно впливає з успадкованої соціобіологічної ідентичності її предків, хоча на більш високих щаблях своєї складності вона набуває більш виражених соціокультурних та символічних форм.

Системний підхід є своєрідною новою онтологією, котра дає можливість побачити наскрізні закономірності у природних, соціальних та суб'єктивно-феноменологічних процесах. Самореферентні операції, що описуються за допомогою рекурсивних функцій, відбуваються всередині систем на рівні як фізичних та фізико-хімічних, так і біологічних та ментально-соціальних процесів. Самопідтримання за допомогою зворотних зв'язків функціональної цілісності замкнених систем на рівні людської свідомості проявляється як рефлексія та пов'язана з нею оберненість свідомості на саму себе в якості самосвідомості. Механізми самосвідомості є продовженням механізмів самореференції замкнених систем, що притаманні більшості природних самоорганізаційних процесів. Згідно з антропним принципом сучасної науки, складні субатомні корпускулярно-хвильові закономірності можуть бути представлені не інакше як із врахуванням принципу спостережуваності, який має онтологічну основу в спостерігачі, котрий вже потенціально існував у момент «Великого вибуху». Актуалізація принципу спостережуваності розгортається за логікою динамічної взаємодії фізичних та фізико-хімічних констант у закономірній еволюції Всесвіту і остаточно реалізується у діяльності суб'єкта пізнання як рефлексивного та, водночас, рефлектуючого спостерігача. У цьому сенсі принцип спостережуваності субатомної фізики тісно пов'язаний з антропним принципом сучасної науки.

У філософії Нового часу глибинне ядро ідентичності, – самосвідомість, – активно досліджувалася починаючи з філософії

Р.Декарта, Т.Гобса, П.Гасенді, а також у Німецькій класичній філософії – у І.Канта, І.Фіхте, Г.Гегеля. У сучасній філософії ідентичність, як необхідність і спосіб підтримувати єдність та безперервність особистості, має велике значення. Якщо, наприклад у З.Фрейда, К.Юнга та Е.Гуссерля, йшлося про свідомість, самосвідомість, підсвідоме, колективне несвідоме, а у соціальній філософії більшою мірою казали про індивідуальну, колективну, соціумну свідомість, то, після буму лінгвістичної проблематики у філософії, дослідники дедалі частіше використовують поняття ідентичності. Наприкінці ХХ ст. у суспільному світосприйнятті виникає криза ідентичності, коли людина «... не знає, ким вона є» і коли вона зазнає гамлетівської «кризи нерішучості» [5, с. 99, 133].

Ю.Габермас вважає ідентичність досить складним і багатовимірним поняттям. Спираючись на праці Е.Еріксона, Ж.Піаже, Л.Кольберга, Дж.Г.Міда, І.Гофмана та інших дослідників [4, с. 58], Ю.Габермас при розгляді ідентичності виокремлює її когнітивний, мотиваційний та комунікаційний аспекти [4, с. 63]. Стрижнем розвитку ідентичності Ю.Габермас вважає рівні розвитку моральної свідомості. Спираючись на праці Л.Кольберга, Ю.Габермас виокремлює доконвенційний, конвенційний та постконвенційний рівні розвитку моральної свідомості, кожний з яких має по два шаблі, тобто, всього – три рівні та шість шаблів [4, с. 62]. На доконвенційному рівні дитина враховує фізичні чи гедоністичні наслідки власної поведінки, орієнтуючись на першому шаблі на слухняність і покарання, а на другому – на взаємність та рівність – «я тобі, а ти мені»; на конвенційному рівні індивід враховує очікування власної сім'ї, групи або нації, орієнтуючись на третьому шаблі на міжособистісне порозуміння й поведінку більшості, а на четвертому – на «закон і порядок»; на постконвенційному рівні людина досягає моральної автономії та керується принципами, орієнтуючись на п'ятому шаблі на моральні цінності та принципи, а на шостому – на універсальний етичний принцип та голос совісті [4, с. 62–63]. Названі рівні морального розвитку людини є показовим проявом рівня цілісного розвитку людини (її особистісних якостей та рефлексивної самосвідомості) й суспільства (якості та ефективності його регуляторів, норм та інститутів). Цей розвиток відбувається в напрямку зростання рівня життєво важливих соціо-

орієнтуючих та соціо-перетворюючих знань, рівня соціальних цінностей, якості мотивацій до діяльності, міри відповідальності соціального дискурсу та гуманістичного наповнення комунікації.

Важливим аспектом ідентичності є активне й компетентне підтримання власної самототожності, неперервності та когерентності пам'яті – пам'яті про «послідовність своїх свідомих станів», щоб я «... був свідомий себе самого» [5, с. 103, 109, 123]. На думку В.Декомба, ідентичність має бути «екзистенційною, або практичною» [5, с. 137], і сучасна людина дедалі більшою мірою «конструює власну ідентичність... незалежну від суспільних зв'язків» [5, с. 151, 152]. Новочасна ідентичність на думку В.Декомба, є роботою над собою; вона має бути практичною ідентичністю, вибором на основі ціннісного судження та спрямованою у майбутнє [5, с. 163, 179].

А.Бадью вважає, що справжня ідентичність людини конструюється лише тоді, коли вона у героїчному творчому пориві протистоїть повсякденним справам і повсякденній побутовій комунікації та залишається вірною власному героїчному вибору у прагненні до Безсмертя, у підпорядкуванні множинного буття Безсмертному, у триванні цього процесу істини [1, с. 116, 117, 124].

Головною ідеєю дослідників ідентичності є те, що в процесі розвитку людини у ранньому дитинстві, при первинній соціалізації, а також і в дорослому віці при вторинній соціалізації, ідентичність змінює власну конфігурацію. При ускладненні структури організму (при зростанні дитини, а потім і її дорослішанню), при розвитку її когнітивних, комунікативних та інших якостей, а також при еволюційному розвитку соціуму, ускладненні його соціальної структури та диференціації його технологічних, соціальних та культурних сфер, розвивається, ускладнюється та мультиплікується індивідуальна та колективна ідентичність. У сучасному надскладному багатовимірному та багатофункціональному суспільстві стає надскладною, багатовимірною та множинною і ідентичність, хоча при цьому вона все одно зберігає власне глибинне екзистенційне ядро.

Таким чином, розвиток суб'єкта від такого, що пристосовується до навколишнього природного та соціального середовища до такого, що активно самовдосконалює себе й формує за певними бажаними ідеальними моделями соціальні відносини і впливає на вектор еволюції соціальної системи в цілому, суттєво змінює його ідентичність, ро-

бить її високо диференційованою, багаторівневою, множинною, зберігаючи при цьому справжність власної самосвідомої рефлексивної екзистенції, що є ядром ідентичності.

Самоідентичність невідривна від колективної ідентичності, яку можна розглядати як у структурному, так і в історичному аспектах. В історичному аспекті ідентичність може співвідноситися як з формами суспільного устрою, зокрема, первісним, садівничим, аграрним, індустріальним суспільствами тощо, так і зі світоглядними формами світосприйняття та світорозуміння – магією, міфологією, раціональними та постраціональними, плюралістичними формами освоєння світу [12, с. 95, 90]. У структурному аспекті ідентичність людини може бути племінною, етнічною, регіональною, державною, глобальною, а також пов'язаною з певними виробничими відносинами, її належністю до тієї чи іншої професійної групи.

Ю.Габермас вважає, що ідентичність має визначатися інтерсуб'єктивно шляхом фіксації належності індивіда до символічної реальності групи [4, 80]. Якщо у сучасному швидкозмінюваному світі певна ідентичність руйнується внаслідок несумісних ролевих очікувань, то доросла людина має бути здатною сформувати нову ідентичність [4, с. 82]. У суспільстві, що глобалізується, «державно-громадянська або національна ідентичність має бути розширена до всесвітньо-громадянської або універсальної ідентичності» [4, с. 83]. На відміну від архайчних соціумів, сучасне суспільство спрямоване на майбутнє і тому індивіди формують волю стосовно спільного проектування ідентичності. У швидкозмінюваному суспільстві колективна ідентичність існує у рефлексивних формах і «може ґрунтуватися на усвідомленні всезагальних і рівних шансів на участь у таких комунікативних процесах, у яких утворення ідентичності відбувається як безперервний процес навчання» [4, с. 93, 100]. Тобто, якщо екзистенціальне ядро індивідуального зрізу ідентичності є відносно стабільним, то соціально-інтерсуб'єктивна оболонка ідентичності може невинно змінюватися і людина у комунікації з іншими має постійно добудовувати власну колективну ідентичність, опановувати новими суспільними відносинами, а подекуди і самому брати участь у їх конструюванні.

В.Декомб вважає, що колективна ідентичність визначається спільною історією та спільними цінностями тієї чи іншої групи людей; водночас, він зазначає, що спільні цінності є певною фікцією або мовною конвенцією відповідної групи людей [5, с. 186, 206]. Ю.Н. Харарі також зазначає, що внаслідок когнітивної революції, котра відбулася приблизно 70 тисяч років тому, людина почала утворювати фікції, соціальні конструкції або уявні реальності у вигляді загальних понять (сучасними еквівалентами яких є, наприклад, «нація», «держава», «вища потойбічна духовна істота», «товариство з обмеженою відповідальністю», «права людини» тощо), яким надавалася функція позначення певних цінностей. Проте, завдячуючи загальному визнанню та дотриманню цих умовностей, людям вдається співпрацювати та рухатися до спільної мети та створювати безпечні та заможні умови власного життя [15, с. 46, 47]. Суспільні організми, котрі виробили більш досконалі цінності та розвинені складні міжособистісні відносини, мають суттєві конкурентні переваги перед суспільними організаціями, які мають спрощені одномірні ієрархічні внутрішні взаємовідносини.

Об'єднані солідарністю та колективною свідомістю, люди конструюють власні ідентичності. У серці одного й того самого індивіда, на думку В.Декомба, можуть сперечатися декілька ідентичностей і проблема полягає не так у множинності приналежностей індивіда, як у «способі складення цієї множинності в одну формулу, сумісну з індивідуацією відповідної особи» [5, с. 252]. Важливою для В.Декомба є міра реальності уявної колективної ідентичності. Він вважає, що хоча та чи інша колективна ідентичність є уявною, вона зовсім не є нереальною уявністю, а є уявністю установчою [5, с. 265], тобто такою уявою, котра конструює суспільні відносини відповідно до інтегративного вектора суспільної свідомості, подібно до того, як установча влада формує той чи інший конституційний порядок у суспільстві.

Виокремлюючи індивідуальний та колективний аспекти ідентичності, з одного боку, а також суб'єктивний та об'єктивний аспекти ідентичності – з іншого, а після того – послідовно перетинаючи ці обидва аспекти, можна описати її більш системно.

Досліджуючи підсистеми суспільства Т.Парсонс послідовно виокремлював культурну, соціальну, особистісну та поведінкову підсистеми [11, с. 827]. Особистісна та культурна підсистеми належать

до суб'єктивної сторони суспільних процесів, а поведінкова та соціальна підсистеми – до об'єктивної сторони. Крім того, особистісна та поведінкова підсистеми належать підсистемам індивідуального начала у соціумі, а культурна та соціальна – до колективного. Отже, особистісна підсистема належить до суб'єктивної сторони суспільних процесів і є проявом індивідуального начала у них; поведінкова підсистема належить до об'єктивної сторони суспільних процесів і є проявом індивідуального начала у них; підсистема суспільної свідомості та інтерсуб'єктивної культури належить до суб'єктивної сторони суспільних процесів і є проявом колективного начала у них; соціальна (у даному контексті Т.Парсонс називав її соціетальною) підсистема належить до об'єктивної сторони суспільних процесів і є проявом колективного начала у них [11, с. 827, 828]. Деякі філософські, соціологічні, соціально-психологічні, економічні, політологічні, правові концепції можуть розглядати одну з названих підсистем як визначальну, або навіть єдино достовірно існуючу, а інші – відкидати, або вважати другорядними. Найбільш прийнятними є концепції, що намагаються віднайти канали взаємодії зазначених підсистем та охарактеризувати баланс між ними. Враховуючи це, ідентичність слід розглядати в сукупності цих аспектів, хоча в різні історичні періоди розвитку людства значення кожного з цих аспектів змінюється.

Аналогічну до Т.Парсонса схему концептуального аналізу дійсності запропонував К.Вілбер. Але на відміну від концептуальної схеми Т.Парсонса, призначеної для аналізу соціальної дійсності, концептуальна схема К.Вілбера має загальносвітоглядний характер і поширюється на буття в цілому. К.Вілбер вважає, що існує чотири «кути» (аспекти) Космосу [14, с. 55], що утворюються з двох пар бінарних опозицій, що взаємно перетинаються: «суб'єктивне – об'єктивне», та «індивідуальне – колективне (або загальне)».

До «суб'єктивного індивідуального» К.Вілбер відносить (мірою зростання еволюційної складності) електростатичну взаємодію, подразнення, зародкове сприйняття, відчуття, емоцію, символ, поняття, внутрішній світ особистості, її переживання, екзистенцію і т.п. [14, с. 58];

– до «суб'єктивного колективного» – інтерсуб'єктивні форми суспільної свідомості, культури, який в історичному плані можна

окреслити як архаїчний, магічний, міфологічний, раціональний та екзистенційний світи, до яких прилучається кожний член того чи іншого історично еволюціонуючого соціуму [14, с. 60–61];

– «об’єктивне індивідуальне» являє собою на рівні мікросвіту різноманітні субатомні частинки («корпускули»), що можуть існувати і в іпостасі інтерферуючих хвиль, а також атоми, а на макрорівні – кристали, а також живі форми, починаючи від одноклітинних організмів і закінчуючи складними вищими організмами з корою головного мозку приматів й корою головного мозку людини [14, с. 58];

– «загальне об’єктивне» охоплює декілька рівнів самоорганізації матеріального світу, починаючи в часі від великого вибуху і завершуючи в осяжному процесі еволюції матеріальну сторону суспільних структур, проходячи історичні етапи «доісторичних племен, садівничих поселень, аграрних імперій, індустріальних держав, інформаційних глобальних федерацій» [14, с. 61].

Еволюція Космосу відбувається в напрямку всіх чотирьох «кутів» (можна ще сказати – «векторів», спрямованих в двовимірній площині у чотири різні сторони від умовного центру кожна під прямим кутом відносно сусідньої сторони) у вигляді концентричних кіл, що поетапно розширюються [14, с. 57].

Найважливішим у концепції К.Вілбера є, на нашу думку, ідея про те, що еволюційний розвиток відбувається в усіх чотирьох аспектах одночасно й паралельно. Вироблення та формування нових ідей у свідомості найбільш творчих представників суспільства («суб’єктивне індивідуальне») сприяє поширенню їх у суспільній свідомості («суб’єктивне колективне») і, внаслідок цього, перетворенню матеріальної сторони життєзабезпечення суспільства («об’єктивне колективне»), і врешті-решт, покращенню енергоефективності, екологічності та умов життя кожної окремої людини (об’єктивне індивідуальне), покращенню її самопочуття, збільшенню тривалості життя та працездатності та кваліфікаційної компетентності. На кожному наступному етапі еволюції людини й суспільства стає дедалі більш складною і багатоманітнішою її ідентичність, формування й розвиток якої відбуваються за участю всіх чотирьох підсистем суспільства (Т.Парсонс) або «кутів», аспектів Космосу (К.Вілбер). Так, розвиток суспільства від архаїчного до садівничого, аграрного, індустріального та постіндустріального тягне за собою розвиток форм культури за ос-

новним своїм спрямуванням від первісної до магічної, міфологічної, раціональної та екзистенціональної з відповідним розвитком внутрішнього світу кожної людини, рівня його рефлексивності та гуманізованості. Відповідно до цього ускладнюється і ідентичність. Формування ідентичності, починаючи з біологічної та соціобіологічної основи послідовно охоплює дедалі більш складні структури колективної життєдіяльності, більш досконалі види суспільної практики, високотехнологічний матеріальний аспект життєзабезпечення соціуму, витончені форми мистецтва, духовної культури та наукового знання, рефлексивні форми глибинної екзистенції людини, включаючи й вищі духовно-містичні осяяння.

Використовуючи концептуальні ідеї К.Вілбера, Ф.Лалу дослідив характер суспільних організацій залежно від рівня розвитку внутрішнього світу людини (суб'єктивне індивідуальне), форм інтерсуб'єктивної культури (суб'єктивне колективне), розвиненості соціальних інститутів та соціальної інфраструктури (колективне об'єктивне), та добробутом людини, включаючи середню тривалість її життя у даному соціумі (індивідуальне об'єктивне).

Історично та структурно більш розвинені форми організації виникають там і тоді, де і коли у процесі творчості й співтворчості сформувалися розвинені форми індивідуальної та колективної свідомості й соціальних практик. Поширення організацій більш розвиненого типу має наслідком еволюцію всього суспільства як цілого до більш досконалої структури, хоча всередині більш розвиненого суспільства можуть існувати менш досконалі архаїчні різновиди організацій. Ф.Лалу виокремлює декілька історичних та структурних типів організацій, позначаючи їх, наслідуючи ідеї К.Вілбера, певними кольорами.

Найбільш архаїчними після первісної, родо-племінної, общини є організації, котрі формуються за принципом силової ієрархії і побудовані на так званій імпульсивній або «червоній» передигмі. Такими є перші завойовницькі протодержави стародавнього світу (перші держави Межиріччя, номи (області) Стародавнього Єгипту тощо). Нормативна база цієї парадигми формується на основі племінних норм та магічно-міфологічних уявлень. За сучасних умов такі організації існують у вигляді банд, кримінальних структур та організованої злочинності [7, с. 43].

У період аграрної цивілізації, на думку Ф.Лалу, формуються організації на основі конформістської або «жовтої» парадигми. Державний апарат разом з інститутами та з ієрархічною структурою управління є найбільш типовим проявом такої парадигми. Соціалізуючим чинником, що забезпечує функціонування такого різновиду організацій є, залежно від етапу історичного розвитку, розвинені міфології, світові релігії або національно-державні ідеології. На відміну від імпульсивної поведінки масового представника попередньої парадигми, представникові конформістської парадигми властиві відповідні моральні якості – самодисципліна та самоконтроль [7, с. 47]. Це може бути і імперія античного типу, і середньовічна станова держава, і держава капіталістична. Але всередині останньої формуються організації наступної – конкурентної, «померанчевої» парадигми.

Конкурентна або «померанчева» парадигма властива капіталістичній системі господарювання. Вона притаманна не лише виробничим підприємствам, а й науковим та науково-конструкторським закладам і навіть сфері медіа- та шоу-бізнесу. Найважливішим критерієм тут є економічна ефективність, а моральні норми можуть нехтуватися [7, с. 54, 55]. У межах організацій цієї парадигми створюються конкурентне середовище та стимулюючі умови для успішної творчої особистості. Таким організаціям властиві інноваційність, внутрішня відповідальність та меритократія (влада кращих) [7, с. 57, 58, 60]. У межах однієї корпорації інженерно-конструкторський підрозділ може працювати в умовах свободи конкурентної парадигми, однак на виробничих потужностях цієї корпорації робітники можуть дисциплінуватися відповідно до більш жорсткої ієрархічної (жовтої) парадигми [7, с. 81]. І якщо корпорації у тому чи іншому суспільстві дотримуються конкурентної організаційної парадигми, то державному апарату, навіть і в капіталістичному суспільстві, більш властива ієрархічна парадигма. При цьому, у зонах «дикого капіталізму» у зазначеному суспільстві можуть існувати кримінальні структури, організована вулична злочинність (імпульсивна «червона» парадигма). Іншими словами, у реальному суспільстві співіснують багато типів організацій, однак серед них виокремлюється домінуючий на даному еволюційному рівні тип, який і визначає якість суспільства. Співіснування двох, трьох чи більшої кількості організаційних пара-

дигм створює, крім іншого, підстави для виникнення множинної ідентичності.

Плюралістична або «зелена» парадигма орієнтується на рівність, справедливість, співдружність, співпрацю і консенсус членів суспільства; вона виникає наприкінці XVIII ст. у зв'язку з прийняттям конституцій у США та Франції та проголошенням рівності всіх громадян і прав людини й громадянина, але поширюється у значних масштабах у розвинених країнах у другій половині XX – початку XXI ст. Люди, які є носіями цього світогляду, прагнуть до благородства, щедрості, чуйності, цінують взаємовідносини між людьми вище, ніж економічну ефективність [7, с. 64, 65]. Зеленим кампаніям притаманна демократизація управління через делегування повноважень, ціннісно орієнтована культура, висока соціальна відповідальність, турбота про довкілля та мета, що надихає на суспільно корисну діяльність [7, с. 68, 69, 70]. У межах цієї парадигми ідентичність стає більш солідаристською, гуманізованою, відкритою для особистісно орієнтованої комунікації.

Найдосканалішою, на думку Ф.Лалу, на даний момент історичного часу є еволюційна («бірюзова») організаційна парадигма. На цій стадії розвитку людина від захисної позиції (дотримання прав, забезпечення нагальних потреб) переходить до самореалізації у творчій співпраці з іншими в єдності з природою [7, с. 93]. Тут людина має інтуїтивно відчувати справжню цілісну картину дійсності й діяти, керуючись загальнолюдськими цінностями. Виробничі колективи, що вибудовані згідно з цією парадигмою на основі гармонізації індивідуальної та групової цілісності, управляються шляхом самоменеджменту. У питаннях підбору кадрів та планування виробництва (або надання послуг) керівник прислуховується до глибинних інтуїцій колективу. Ф.Лалу детально досліджує діяльність таких організацій, кількість яких у сучасному суспільстві швидко зростає [7, с. 100–106, 375–461]. Ідентичність індивідів, що працюють у таких компаніях, є цілісною та з меншою ймовірністю зазнає криз.

Останніми роками у зв'язку з прискоренням темпів третьої промислової революції (Дж.Рифкін), основу якої становить впровадження відновлювальної (сонячної, вітрової тощо) енергетики та новітніх засобів акумуляції енергії [13, с. 364–380], а також – нового технологічного пакету («четверта промислова революція»), створюються сприят-

ливі економічні передумови для значного поширення інноваційних типів організацій – плюралістичних (зелених) та, особливо, еволюційних (бірюзових). Поряд з монопольними високотехнологічними транснаціональними корпораціями, домінування яких закріплюється високою ціною та обмеженістю доступу до невідновлювальних енергетичних ресурсів, використання яких до того ж погіршує екологію планети, виникають горизонтально вибудовані мережеві високотехнологічні організації, засновані на самоменеджменті, з вироблюваною на локальному рівні висококонкурентною відновлювальною малою енергетикою з необмеженим доступом до неї кожного. Передові транснаціональні корпорації продовжуватимуть інвестувати науково-дослідні інститути та лабораторії, залучати до них кваліфікованих фахівців, виробляти запатентовані та ліцензовані високоінтелектуальні продукти. Водночас, швидко зростатимуть незалежні, але пов'язані горизонтальною взаємодією, малі мережеві краудфандінгові стартапи фірми і лабораторії та безпосередньо виробничі високотехнологічні (зокрема з використанням доступних 3D принтерів) колективи.

Громадянська прикладна наука та інженерія, що працює з відкритим кодом, складатиме гідну конкуренцію науково-дослідним інститутам і лабораторіям великих корпорацій у швидкості впровадження нових розробок, що здешевлюють виробництво. «Розподілений капіталізм» (Дж.Рифкін) з інноваційним типом власності, за якого зростає значення не лише людського капіталу, а й соціального (мережевого) капіталу [13, с. 299–31], поступово поширює свій вплив і зміцнює власні позиції поряд з ієрархізованим монополізованим державно-корпоративним капіталізмом. За цих умов у суспільстві зменшується роль і значення, а також і кількість, конформістських (жовтих) та конкурентних (помаранчевих) організацій та зростає роль і значення, а, відповідно, і кількість, плюралістичних (зелених) та еволюційних (бірюзових) організацій. Ці еволюційні зміни у суспільних відносинах призводять до змін і в ідентичності, за яких ускладнення ідентичності є конструктивним позитивним явищем, хоча на деяких етапах її становлення необхідні творчі зусилля. В індивідів, не готових до змін, такі «катаклізми» суб'єктивно можуть усвідомлюватися як криза, що насправді є кризою зростання.

Важливим і актуальним в концепції Ф.Лалу, котрий розвиває ідеї К.Вілбера, є констатація відповідності рівнів екзистенційної гли-

бини, інтерсуб'єктивної гуманізованості, інфраструктурної складності й кваліфікаційної та індивідуальної досконалості ідентичності у чотирьох базових вимірах її реалізації – внутрішньому світі людини, суспільній свідомості й культурі, виробничій та інституційній інфраструктурі соціуму, умов для розвитку та саморозвитку фізіолого-психологічних якостей людини. Відповідно до цього, ідентичність має розглядатися як комплексний багатовимірний феномен, який реалізується у низці детермінованих залежностей. Адже особистісний розвиток певної критичної кількості індивідів сприяє встановленню можливості гуманізованого дискурсу у соціумі, в якому взаємно враховуються інтереси співгромадян. І навпаки, досягнутий високий рівень комунікації сприяє розвитку особистості кожного й солідаризму. Крім того, високий рівень взаєморозуміння у суспільстві і, відповідно, висока організаційна культура, розвинені інститути й інноваційний менеджмент прискорюють технологічний, інфраструктурний розвиток об'єктивно-матеріальної сторони життя даного співтовариства, дають можливість підвищувати його добробут. І, навпаки, достатній добробут створюють передумови приязного взаємовигідного спілкування у тій чи іншій громаді. Матеріальний добробут й екологічно чисте середовище стимулюють здоровий фізичний розвиток людини, збільшують тривалість її життя, позитивне самопочуття та високу працездатність. Коло цих взаємозалежностей замикається тим, що позитивне фізичне, психологічне та соціальне самопочуття людини сприяє її цілісному особистісному розвитку та високому творчому потенціалу.

Гуманізації суспільних відносин сприяє зростанню впливу ідеї так званого основного доходу, яка в умовах стрімкої автоматизації виробництва й сфери обслуговування завдяки запровадженню штучного інтелекту зменшиться попит на робочу силу в існуючих на даний момент професіях. Згідно із цією ідеєю кожна людина від народження і незалежно від участі у суспільному виробництві отримує дохід достатній для життєзабезпечення та розвитку, що дає їй змогу брати участь в альтернативній мережевій економіці, науці, мистецтві. Основний дохід зменшує напруження та ворожість у суспільстві, посилює солідаризм між його членами, формує середовище гуманізованих ідентичностей, стимулює колективну співтворчість. Але це не означає,

що має повністю нівелюватися конкурентне начало у цілеспрямовано підтримуваному державою високотехнологічному секторі економіки.

Доісторичний та історичний розвиток людини та суспільства у зазначених сферах проходить низку взаємно відповідних етапів. У первісному суспільстві людина керувалася в основному емоціями та символами, мала деякі колективні тотемні уявлення та найпростіші засоби полювання (загострені камені, списи тощо) Ідентичність тут родово-племінна.

Уже в мезоліті та початкових етапах неоліту у людини почало формуватися магічне світосприйняття, і досить різноманітні знання про навколишню природу; формується садівниче господарство, коли в основному жінки стали обробляти землю за допомогою загострених палиць. У цей період нерідкими були міжплемінні війни, а організація цього періоду була імпульсивною, або червоною (К.Вілбер, Ф.Лалу).

У неоліті пізніших стадій виникає аграрна цивілізація, утворюються перші держави з чиновницьким апаратом й писаними законами. Світогляд тут переважав міфологічний, але вже у вісьовий час (К.Ясперс) формувалися перші поняттєві наукові знання та мораль як форма суспільної свідомості. На цій стадії розвитку людини й суспільства виникають світові релігії (буддизм, християнство, іслам) та конформістські або жовті (янтарні) організації (К.Вілбер, Ф.Лалу). Родоплемінна ідентичність тут доповнюється етнічною, державною та релігійною.

З виникненням капіталістичних відносин формується індивідуалістичний тип особистості, розгалужені форми секуляризованої суспільної свідомості, національні держави, національна ідентичність, масова культура, розвинена наука та відповідні технології. У розвинених, а згодом і в інших країнах світу суттєво зростає добробут та середня тривалість життя людей. На цій стадії провідне місце у суспільстві займають конкурентні (помаранчеві) організації, головними мотивами діяльності яких є успіх та прибуток (К.Вілбер, Ф.Лалу).

З другої половини ХХ ст. розвиваються глобалізоване виробництво, торгівля, масовий туризм, починають усвідомлюватися екологічні проблеми людства й формуватися глобальна свідомість та ідентичність, а також солідаристський, на протигагу індивідуалістичному, аспект ідентичності. У цей період зростає роль та значення плю-

ралістичних (зелених) організацій, суспільних рухів за альтернативний спосіб життя (хіпстери, нью-ейдж тощо) (К.Вілбер, Ф.Лалу).

Наприкінці XX – початку XXI століть поширюються медитативні та йогівські практики, інтегральна та космічна свідомість (К.Вілбер), економіка дарування (Дж.Рифкін), пошук таких суспільних взаємовідносин, що сприяли б самореалізації людини, котра, своєю чергою, стимулювала б і самореалізацію інших людей, з якими вона вступає у комунікацію та взаємодію, у тому числі й виробничу. Це формує і відповідну ідентичність. Організації такого типу є еволюційними, або бірюзовими (К.Вілбер, Ф.Лалу).

Таким чином, в процесі технологічного, соціального й гуманітарного розвитку людства формуються дедалі більш складні різновиди ідентичностей, у свідомості яких формуються мотивації відповідального світоглядно-морального вибору у процесі практичної діяльності індивідів, що продуктивно співпрацюють. Однак у межах певного історичного найбільш масового для даного етапу розвитку типу ідентичності існують більш архаїчні групові типи, а також, – у свідомості та соціокультурних практиках найвидатніших мислителів, – варіанти найбільш прийнятних моделей майбутніх ідентичностей. Кожний індивід обирає згідно не лише обставинам, а й у власній роботі самовдосконалення – відповідну індивідуальну та групову ідентичність. У сучасному світі працею багатьох інноваторів створюються умови для формування високорозвинених ідентичностей.

Важливу роль у формуванні інноваційних суспільних відносин та нових типів ідентичностей відіграє сфера культури й освіти, рушійним ядром якої є гуманітарні науки, зокрема й практична філософія. Зародження нових типів ідентичностей відбувається саме при прагненні філософського осмислення життєвих ситуацій, що виникають у суспільному бутті людини.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бадью А. Етика. Нарис про розуміння зла / Бадью А. К. : Комубук, 2016. 192 с.
2. Бистрицький Є. К. Поняття ідентичності. Ідентичність і спільнота / Є. Бистрицький, С. Пролесев, О. Білий, С. Лозниця, Р. Зимовець,

- Р. Кобець. Національна ідентичність і громадянське суспільство. Вид. 2-е, допов. К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2018. С. 11–50.
3. Білий О. В. Національна ідентичність і політична влада / Є. Бистрицький, С. Пролєєв, О. Білий, С. Лозниця, Р. Зимовець, Р. Кобець. Національна ідентичність і громадянське суспільство. Вид. 2-е доп. К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2018. С. 73–91.
4. Габермас Ю. До реконструкції історичного матеріалізму / Габермас Ю. К. : Дух і Літера, 2014, 320 с.
5. Декомб В. Клопоти про ідентичність / Декомб В. К. : Стилос, 2015. 281 с.
6. Докінз Р. Егоїстичний ген / Докінз Р. Харків : Клуб сімейного дозвілля, 2017. 496 с.
7. Лалу Ф. Компанії майбутнього. Харків : Клуб сімейного дозвілля, 2017. 543 с.
8. Луман Н. Введение в системную теорию (Под редакцией Дирка Бекера) / Луман Н. М. : Издательство «Логос», 2007. 360 с.
9. Любимий Я. В. Вибір методології як проблема практичної соціальної філософії // Практична філософія. Науковий журнал. № 4. 2015 (№58). С. 3–16.
10. Основи практичної філософії. Підручник для студентів вищих навчальних закладів. Друге видання / Баумейстер А. О., Бойченко М. І., Кебуладзе В. І., Лактіонова А. В., Лой А. М., Нечипоренко В. О., Спасенко Н. М., Тур М. І., Ящук Т. І. К. : Київський університет ім. Т. Шевченка, 2016. 400 с.
11. Парсонс Т. Общества / Парсонс Т. О социальных системах. М. : Академический Проект, 2002. С. 777–829.
12. Пролєєв С. В. Проект війни: від ідентичності до насильства / Є. Бистрицький, С. Пролєєв, О. Білий, С. Лозниця, Р. Зимовець, Р. Кобець. Національна ідентичність і громадянське суспільство. Вид. 2-е доп. К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2018. С.34–50.
13. Рифкин Дж. Третья промышленная революция. Как горизонтальные взаимодействия меняют энергетику, экономику и мир в целом. 3-е изд. / Рифкин Дж. М. : Альпина нон-фикшн, 2016. 410 с.
14. Уилбер К. Краткая история всего / Уилбер К. М. : АСТ: Астрель, 2006. 474 с.
15. Харарі Ю. Н. Людина розумна. Історія людства від минулого до майбутнього / Харарі Ю. Н. Харків : Клуб сімейного дозвілля, 2018. 543 с.
16. Biliy O. The Will to Identity. State Building and the Strategy of Legitimation / Oleg Biliy. National Academy of Sciences of Ukrain, H. S. Scovoroda Institute of Philosophy. K. : Akadtmperiodyka, 2017. 214 p.

REFERENCES

- Badu, A. (2016). *Ethic. An Essay on Understanding Evil*. Kyiv: Komu-Buk. [In Ukrainian].
- Bystritsky, E. K. (2018). The concept of identity. Identity and community. Bystritsky, E, Proleev, S., Bely, O, Loznitsa, S., Zimovets, R. & Kobets, R. *National identity and civil society*. Kind. 2nd, suppl. Kyiv: SPIRIT AND LETTER, 11-50. [In Ukrainian].
- White, O. V. (2108). National Identity and Political. Bystritsky, E, Proleev, S., Bely, O, Loznitsa, S., Zimovets, R. & Kobets, R. *National identity and civil society*. Kind. 2nd, suppl. Kyiv: SPIRIT AND LETTER, 73-91. [In Ukrainian].
- Habermas, Y. (2014). *Toward a Reconstruction of Historical Materialism*. Kyiv: Spirit and Letter. [In Ukrainian].
- Decomb, V. (2015). *Identity Concerns*. Kuiv: Stylos. [In Ukrainian].
- Dawkins, R. (2017). *Selfish gene*. Kharkiv: Family Leisure Club. [In Ukrainian].
- Lalu, F. (2017). *Company of the Future*. Kharkiv: Family Leisure Club. [In Ukrainian].
- Luman, N. (2007). *Introduction to system theory*. D. Becker (Ed.). Moscow: Logos Publishing House. [In Russian].
- Lovely, Y.V. (2015). Choosing methodology as a problem of practical social philosophy. *Praktychna filosofiya. Naukovyy zhurnal (Practical philosophy. Scientific journal)*, 4(58), 3-16. [In Ukrainian].
- Fundamentals of Practical Philosophy*. The textbook for university students. (2016). Second edition. Baumeister, A.A., Boychenko, M.I., Kebuladze, V.I., Laktionova, A.V., Loy, A.M., Nechiporenko, V., Spasenko, N.M., Tour, M.I. & Yashchuk, T.I. Kyiv: Kyiv University T. Shevchenko. [In Ukrainian].
- Parsons, T. (2002). Societies. In Parsons, T. *On social systems*. Moscow: Academic Project, 777-829. [In Russian].
- Proleev, S.V. The War Project: From Identity to Bystritsky, E, Proleev, S., Bely, O, Loznitsa, S., Zimovets, R. & Kobets, R. *National identity and civil society*. Kind. 2nd, suppl. Kyiv: SPIRIT AND LETTER, 34-50. [In Ukrainian].
- Rifkin, J. (2016). The Third Industrial Revolution. How horizontal interactions change energy, the economy and the world as a whole. Moscow: Alpina non-fiction. [In Russian].
- Wilber, K. A (2006). *Brief History of Everything*. Moscow: AST Astrel. [In Russian].
- Biliy, O. (2017). The Will to Identity. State Building and the Strategy of Legitimation. Kyiv: Akadtmperiodyka. [In Ukrainian].

Yaroslav Lyubiviy

Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Leading Researcher

H.Skovoroda Institute of Philosophy of the NAS of Ukraine, Kyiv, Ukraine

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9929-7323>

Subject of Practical Philosophy.

Abstract

Last years in the world is accelerated the process of substitution of old technologies on modern, related first of all to renewal energy and artificial intelligence that unavoidable will result in revolution in public relations and to the cardinal changes in an identity. Restructuring of identity conduces to the changes of practical orientations of actors, to rethinking by them of their own in the world and mutual relation with others. Anthropic principle of science marks, except other, that any system by the way of referent processes tries to self-organized with the aim of self-preservation and supposes existence of Observer. At the level of living systems the code of DNA provides the identity of organism. In public life an identity is one of factor of self-regulation of mutual relations of individuals in the context of public environment. During the history of mankind an identity becomes more and more complicated and is the factor of self-organization of public relations. The concept of identity begins to be formed yet from ancient society, beginning from «axial time» and origin of reflexive moral (Socrates, Aristotle, Confucius, Buddha and others); this process proceeds in philosophy of New time and in classic German Philosophy as a concept of reflexive spirit, transcendental apperception, reflexive consciousness; the marked phenomena were examined as a matter of fact as an internal living mechanism of self-constructing of identity (R.Descartes, T.Hobbes, P.Gassendi, I.Kant, Y.Fichte, G.Hegel). Y.Habermas, leaning on L.Kohlberg, E.Erikson and J.Piaget, bound the level of development of identity to the levels and stages of development of moral consciousness. Thinkers and representatives of practical philosophy of end of XX – of beginning of XXI centuries (K.Wilber, F.Laloux and other) discover and investigate the new types of the plural humanized identity in the conditions of modern technological and socio-organizational innovations.

Keywords: identity, practical philosophy, anthropic principle, self-conscience, self-realization, self-organization of social relations.

Ярослав Любивий

доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник, Институт философии имени Г.С. Сковороды НАН Украины, г. Киев, Украина
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9929-7323>

Идентичность как предмет практической философии

Аннотация

В последние годы в мире ускоряется процесс замещения старых технологий на современные, связанные прежде всего с возобновляемой энергетикой и искусственным интеллектом, что неизбежно приведет к перевороту в общественных отношениях и к кардинальным изменениям в идентичности. Реструктуризация идентичности ведет и к изменению практических ориентаций субъектов, к переосмыслению ими собственного места в мире и взаимоотношений с Другими. Согласно антропному принципу науки, в частности, любая система посредством самореферентных процессов стремится самоорганизоваться в целях самосохранения и предполагает существование Наблюдателя. На уровне живых систем код ДНК обеспечивает естественную идентичность организма. В общественной жизни идентичность обеспечивает саморегуляцию взаимоотношений индивида и Других в контексте общественной среды. На протяжении истории человечества идентичность осложняется и является фактором самоорганизации общественных отношений. Понятие идентичности начинает формироваться еще с античного социума, начиная с «осевого времени» и возникновения рефлексивной морали; продолжается этот процесс и в философии Нового времени, и в классической немецкой философии в виде понятия рефлексивного духа, трансцендентальной апперцепции, рефлексивного самосознания; указанные феномены рассматривались по сути как внутренний живой механизм самоконструирования идентичности. Ю.Хабермас, опираясь на Л.Кольберга, Э.Эриксона, Ж. Пиаже, связал уровень развития идентичности с уровнями и этапами развитости нравственного сознания. Мыслители и практикующие философы конца XX - начала XXI веков в условиях современного технологического и социоорганизационного взрыва проявляют и исследуют новые типы множественной гуманизированной идентичности.

Ключевые слова: идентичность, практическая философия, антропный принцип, самосознание, самореализация, самоорганизация общественных отношений

УДК 316.324:8

DOI 10.35423/2078-8142.2018.1-2.02

Д.В. Усов,

доктор філософських наук, доцент,
Черкаський інститут пожежної безпеки ім. Героїв Чорнобиля
Національного університету цивільного захисту України
м. Черкаси, Україна

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8898-9743>

МОДЕРНІ ВЕРСІЇ ТЕОРІЇ СУСПІЛЬНОЇ УГОДИ: НЕЗАВЕРШЕНИЙ ПРОЕКТ?

У статті окреслено сутність розуміння модерною філософією ідеї суспільної угоди як нового принципу регуляції людського буття, що виконує роль засадничої легітимзації суспільних відносин. Автор доводить, що модерний контрактуалізм еволюціонував від обґрунтування основних норм державно-правового суспільного ладу через інструментально-стратегічний розум та негативно-конфліктне тлумачення природи людини (Т.Гобс) до акцентування уваги на формальних умовах легітимзації та практичному сенсі теорії суспільної угоди (Ж.-Ж. Русо), що постало засадою прагнень поєднання порядку зі свободою та повагою до моральної гідності кожної людини (І.Кант). Ці ідеї набули подальшого розвитку та критичного осмислення в працях сучасних політичних філософів, таких як А. Баруці, О. Гьофе, Дж. Ролз, Р. Дворкін, Е. Макінтайр, К.-О. Апель, Ю. Габермас, Р. Брандт, В. Керстінг. Результатом їх творчості стало послідовне доведення необхідності обмеження індивідом власного егоїзму та свободи заради колективної волі більшості через пошуки такого способу соціальних взаємин, на засадах якого окрема людина підпорядковувалась би як суспільним інституціям, так і собі самій. Модерна теорія суспільної угоди не лише заснувала розуміння сучасної демократичної держави, а й прагнула обґрунтування усвідомлення індивідом обмеження власного егоїзму та свободи заради колективної волі інших громадян. Автор робить висновок про те, що в новітніх версіях контрактуалізму суспільна угода постає як широка домовленість, що є витоком політичних прав та обов'язків громадян, механізмом справедливого захисту їхніх інтересів.

Ключові слова: суспільна угода, права людини, свобода, довіра, рівність, соціальна справедливість.

Актуальність всебічного осмислення ідеї суспільної угоди зумовлена насамперед її практичною насиченістю, вкоріненістю в наше буденне суспільне, політичне життя. Адже саме ця ідея є засадою всіх суспільних угод та виконує роль засадничої легітимації, в ній вкорінені основні проблеми сучасної політичної філософії та антропології. Йдеться передусім про «незавершений проект» модерних версій теорії суспільної угоди, яка постулює засновану на природній рівності людей їх моральну рівність, а також тезу про те, що суспільство саме таких людей може називатися справедливим хоча б тому, що кожен його індивід має можливість стати не засобом для іншого, а вільним учасником суспільної угоди, яка й зобов'язує державу не просто панувати на свій егоїстичний розсуд, а убезпечувати головне (покладене на неї через суспільну угоду) – дотримання основних природних та соціальних прав людини. Адже і в українській Конституції, як відомо, людина, її життя та здоров'я, честь і гідність, недоторканність і безпека визнаються найвищою цінністю.

Варто також звернути увагу на таку важливу особливість вихідних принципів концепту суспільної угоди та притаманної їй інтерпретації взаємин етики та політики як спроби синтезу двох головних засад розбудови справедливого політичного устрою: чеснот індивіда та державних інституцій, як умови справедливого захисту приватного інтересу.

Істотною особливістю саме модерної версії суспільної угоди, яка й стане предметом дослідження нашої статті, є її легітимувально-обмежувальний сенс та органічний зв'язок з ідеєю прав людини. Вона не лише легітимує, а й обмежує панування. Адже насправді за умов плюралістичного розмаїття інтересів однастайності можна досягти не стільки завдяки переконливим аргументам, скільки завдяки фанатизму, колективним маніпуляціям та популізму. То ж варто виокремлювати не просто спільні інтереси, а ті інтереси, які є спільними по-справжньому, тобто про інтереси вищого рівня, які філософи називають трансцендентальними інтересами і які реалізуються лише через взаємодію та згоду всіх її учасників, і є за своєю сутністю правами людини. Таким чином, ми безумовно можемо говорити про значення ідеї суспільної угоди для принципу верховенства права, адже порядок стає моральним чи справедливим лише через вкоріненість його у спільну згоду всіх його учасників. До того ж, важливою рисою модерного соціального проекту є його органічний зв'язок з ідеями рівності та громадянського суспільства.

Дослідження витоків модерного контрактуалізму тісно пов'язане з іменами Г. Гроція та С. Пуфендорфа. Адже саме «славетний політичний

мислитель» Гуго Гроцій, визначаючи державу як об'єднання вільних людей, спрямоване на дотримання права та спільної користі, постав у витоки теорії суспільної угоди. В.Шамрай, аналізуючи засади суспільного миру в «Трактаті про право війни та миру» Г. Гроція, наголошує на тому, що «апеляція до природного права і взагалі введення цього концепту Гроцієм з'являється для обґрунтування вимоги миру. Головним природним правом людини є право на збереження життя, а договором, котрий відповідно до нього повинен бути укладений між народами, є договір про мир – про припинення війни» [1, с. 79].

Вихідний пункт теорії суспільної угоди С. Пуфендорфа – «природний стан», в якому відсутні держава і політична організація, який є жалюгідним і неприйнятним становищем. Проте, на противагу вченню Гоббса, Пуфендорф впевнений, що природний стан характеризується не всеохоплюючою війною «всіх проти всіх», а загальним миром, оскільки людина створена розумною та залишається такою і до, і після виникнення держави. Тому природне право виступає як диктат розуму, воно переважає в природному стані, змушує людей утримуватися від взаємних нападів, поважати чужу власність і дотримуватися угоди.

У тлумаченні природного права Пуфендорф продовжує ідею Гроція про розумність природного права, проте у розумінні мотивів людської поведінки погоджується з тезою Гоббса про значущість для людини її особистого, приватного інтересу. Перший природний закон, проголошує він наслідуючи Гоббса, полягає в тому, щоб підтримувати мирне суспільне життя. Але, на жаль, більшість людей підкоряється не розуму, а пристрастям, а природного права дотримуються далеко не всі, що й зумовлює необхідність переходу до громадянського стану. На думку Пуфендорфа, держава з її примусовою владою необхідна для людей, які здатні жити за законами розуму. А теза про те, що в природному стані люди схильні до егоїзму, підводить його досить близько до гобсівської ідеї війни всіх проти всіх, всупереч його ж тлумаченню природного стану швидше як стану миру, ніж війни. Бажання уникнути зла, що випливає з такого стану, стає безпосереднім мотивом утворення держави, а єдино легітимний спосіб її формування, стверджує Пуфендорф, – це суспільна угода.

На думку Пуфендорфа, для виникнення держави потрібні дві угоди: суспільна угода, описана Гоббсом, і угода з урядом, за яку виступали прихильники антимонархічних теорій. Цей процес він описує так: по-перше, люди укладають між собою контракт про створення постійної спільноти і більшістю голосів визначають закони, необхідні для загально-

го добробуту і безпеки. Ті ж, хто приєднався до суспільства (за умов встановлення певної форми правління), можуть також відмовитися від подальшого спільного життя, якщо прийнята форма правління їх не влаштовує. Зрештою вкладається угода між можновладцями та іншими членами спільноти: одні зобов'язуються дбати про загальний добробут, а інші – підкорятися. Пуфендорф вважає цей процес не лише логічною конструкцією, притаманною політичній теорії, а й реальним фактом історії політичних спільнот. Що ж до природи й атрибутів створеного цими угодами суверена, то Пуфендорф (слідом за Гроцієм, а не за Гобсом, і на противагу останньому) стверджує, що суверен має верховну, але не абсолютну владу, яка обмежена тими намірами, заради яких вона встановлена початковою угодою. Про конкретні, необхідні для цього засоби вирішує суверен, але його вибір обмежений тим, що буде прийнятним для розсудливої людини (*per sanum hominem*) та сумісним із природним правом.

Принципово важливим для розуміння особливостей модерних версій контрактуалізму є абрис концепції суспільної угоди Ж.-Ж. Русо [2]. Передусім, з тексту основної праці Русо випливає, що він не лише вважає свободу сутнісною ознакою людини, а й послідовно обґрунтовує тезу про розширення людської свободи через укладання суспільної угоди. У такий спосіб, не суспільство загалом, а кожен з учасників угоди зазнає внутрішнього розподілу на суверена та підданого. Русо вважає також, що кожен індивід, в межах належно вибудованого політичного устрою, повноправно як створює закони, так і виконує їх. І йдеться не лише про усвідомлення громадянської причетності кожного до загально виголошеної волі, а й про механізм конституювання легітимного суспільного буття, що спирається на можливість замінювати існуючі закони на кращі. Теорія суспільної угоди Русо не лише заклала основи розуміння сучасної демократичної держави, де влада належить народу (а не державі чи олігархам), а й надала політичній антропології практичного сенсу. Важлива відмінність концепції Русо від теорії суспільної угоди Гобса полягає в спробах встановлення такого способу соціальних взаємин, коли окрема людина (навіть у межах певної спільноти) могла дослухатись до свого власного голосу, відстоювати власний політичний інтерес. Через розрізнення людини та громадянина Русо не лише поставив проблему природи соціальної єдності, а й віднайшов парадигмальні для подальшого розвитку європейської політичної філософії шляхи її вирішення. Завдяки критичному переосмисленню теорії суспільної угоди за нових суспільних реалій Руссо наголошує на необхідності принципової зміни розуміння свободи та рівності:

місце забезпеченої безправної рівності в абсолютній монархії мусить заступити вільна рівність усіх перед законом. Таким чином, наявність спільного інтересу та заснована на взаємній довірі згода допоможе людям (краще будь-якого контракту) діяти злагоджено для досягнення спільної мети.

Органічна приналежність розмислів Ж.-Ж. Русо до розвинутої І.Кантом і пов'язаною з універсалізацією справедливості класичної теорії суспільної угоди й уможливили актуалізацію його політичної теорії в контексті ідеї справедливості Дж. Ролза. Саме творча спадщина Ролза, узагальнила і піднесла «на вищий рівень абстракції знану всім теорію суспільного договору, якою ми її подибуємо скажімо, у Лока, Русо чи Канта. Аби це зробити, нам не варто уявляти первісний договір як такий, що входить до котрогось конкретного суспільства чи запроваджує котрусь конкретну форму урядування. Радше провідна ідея тут та, що принципи справедливості для основної структури суспільства є предметом первісної угоди. Це ті принципи, що вільні й розумові особи, зацікавлені в плеканні своїх власних інтересів приймають їх у такій собі початковій позиції рівності як такі, що визначають фундаментальні умови їхнього особцяльнення. Ці принципи мають регулювати всі подальші домовленості; вони визначають ті типи соціальної співпраці, в які можна буде заходити, й ті форми урядування, що їх можна буде запроваджувати» [3, с. 36–37].

У контексті осмислення саме основних модерних версій теорії суспільної угоди важливим є й тлумачення (дуже схожого на вчення Канта про свободу) Русо феномена моральної свободи як того механізму, який робить людину справжнім господарем самої себе (адже діяти під впливом свого бажання є рабством, а свобода – це підпорядкування самому собі встановленому законові). Більше того, це визначення свободи «могло б бути епіграфом до всіх кантівських морально практичних творів. У ньому неважко побачити коротку, але точну програму теорії категоричного імперативу» [4, с. 24]. Отже, продовжуючи логіку дослідження, відзначимо, що цілісне бачення модерного контрактуалізму неможливе без осмислення теоретичної спадщини не лише Т. Гобса та Ж.-Ж. Русо, а насамперед І.Канта. Адже саме його ідеї набули подальшого розвитку та критичного осмислення в працях сучасних політичних філософів, таких як А. Баруці, О. Гьофе, Дж. Ролз, Р. Дворкін, Е. Макінтайр, К.-О. Апель, Ю. Габермас, Р. Брандт, В. Керстінг.

Звертаючись до спадщини І. Канта, зауважимо, що ідея суспільної угоди постала в ній органічною складовою політичної філософії та антропології, філософії моралі і права, засадою кантівських намагань поєд-

нати порядок зі свободою та повагою до моральної гідності людини. Суспільна угода, як її розуміє Кант, є угодою індивідів щодо ідеалу правової держави. Саме на цю особливість контрактуалізму Канта звертають увагу його дослідники та послідовники – А. Баруці, Ю. Габермас, О. Гюффе, Ш. Гозепат, Е. Соловйов, В. Шамрай. Остання, в уже цитованій вище праці, робить акцент на особливостях кантівського соціального проекту й зазначає, що «ідея прав людини з невіддільною від неї теорією природного стану та суспільного договору, має значення передусім не як теоретичний концепт, а як основа генези та розвитку новочасової цивілізації та її політичних форм» [1, с. 88], а також окреслення меж цього розвитку.

Спрямованість кантівського контрактуалізму в майбутнє впливає з його тлумачення суспільної угоди як «угоди щодо такого політичного ладу який лише може бути визнаним «нормальним», «досконалим», гідним людської боротьби та співчуття» [4, с. 214]. Такий акцент при визначенні суспільної угоди Кантом є важливим передусім тому, що надає можливість зрозуміти відмінність роздумів Канта від попередніх наївних, на його думку, версій контрактуалізму, автори яких намагалися відповісти на запитання про походження держави. Первісно вони вважали угоду в якості реальної історичної події, як своєрідні «народні установчі збори», які відбулися давним-давно» [4, с. 214]. Проте, насправді суспільна угода в розумінні Канта – це угода про умови морального визнання (і відповідно – морального відторгнення) існуючих політичних режимів. Лише ті з них, які щонайменше не суперечать ідеалу правової держави, підтримуються індивідами, заслуговують на їх підтримку та довіру» [4, с. 216]. Тож варто виходити з того, що кантівський контрактуалізм глибоко вкорінений в його етиці та філософії моралі, яка, як відомо, постулює ідею автономії волі та вбачає в кожному індивіді морального суб'єкта. Тому цілком слушно професор Х. Горн говорить про «моральний контрактуалізм» І. Канта [5, с. 29–30], а також наголошує на значенні для розуміння кантівського контрактуалізму, його роздумів про право (у праці «Правовчення»), де людина тлумачиться і як природна, і як розумна істота.

В означеному річизі Кант формулює головну умову досягнення угоди – обов'язок будь-якої уповноваженої на примус соціальної інституції визнавати за кожною людиною право жити власним розумом та відмовлятися від сваволі на користь правової свободи. У царині ж політичної філософії Канта головним акцентом має стати його думка про те, що мужності свого власного розуму недостатньо для розбудови громадянського суспільства. Люди потребують свободи, а саме – свободи публічно

застосовувати свій розум в усіх суспільних сферах. Особливо важливою для Канта є практична свобода, як незалежність волі від усього, окрім лише морального закону. Саме на цьому аспекті визначення свободи акцентують увагу такі його відомі послідовники, як А. Баруці, Ю. Габермас, О. Гьофе, Дж. Ролз. У визначенні розуміння свободи Кантом погляди А. Баруці [6] та Ю. Габермаса [7] (через їх опертя на «Метафізику звичайн» Канта) майже збігаються. За Габермасом, «вільною» Кант називає лише автономну, визначену розумом свободу. Вільно діє лише той, хто дозволяє визначати свою свободу особистому вниканню в те, що могли би хотіти всі» [7, с. 49]. До того ж Габермас, звертаючись до розважливо-го індивіда Канта, все ж прагне долучитися до розв'язання нагальних сучасних проблем та відшукати засади порозуміння різних культурно-зумовлених життєвих світів. Проте, саме властива його роздумам модерна перспектива буття та його дослідження перетворюється з горизонту на межу. Що втілюється в необхідності істотних змін в осягненні соціального досвіду, що вже стає предметом пильної уваги як західної, так і вітчизняної філософії. Про що свідчать, наприклад, матеріали Круглого столу про спадщину Просвітництва, що відбувся в Інституті філософії НАН України за участю провідних французьких та українських вчених [8, с. 6–46]. Ми мусимо осмислювати як сутність модерного соціального проекту, так і його межі, його незавершену-завершеність. Адже саме «наша власна зануреність у відстоювання власного «абсолюту», практична неможливість подолати напів-трансценденцію» заради повного виходу за межі смислового горизонту у відстоюванні власної ідентичності, вимагає звернення до іншого образу суб'єкта, ніж його пропонує модерна перспектива» [9, с. 19].

Осмислення ж меж модерного контрактуалізму розпочалося вже творах Б. Паскаля та Д. Г'юма. Уже тоді, коли Гобс наполягає на перевагах політичного ладу та «царства земного», Г'юм тяжіє до внутрішнього морального закону, що актуалізує його роздуми в контексті новітніх критичних дискурсів суспільної угоди (Е. Тугендгат, Дж. Грей, Е. Макінтайр та ін.) та конвенційного тлумачення природи і сутності моралі. Якщо острах хаосу є (за Гобсом) засадою переходу від стану природного до стану соціального, то Г'юм прагне відшукати інші причини такого переходу, стверджуючи, що саме чуттєва природа людини спонукає її до виходу з природного до соціального стану. Тоді як І. Кант неодноразово стверджував, що засадою морального зобов'язання є не природа людини і спосіб її життя, а розум – закон є моральним зобов'язанням для кожного, кому властиві розум та воля, Г'юм розпочинає свої міркування з прояснення

моральних ідей, які не спираються на розум. Він наполягає, що розум неспроможний визначити чесноту чи хибу, адже оцінка – не головна перевага розуму, який лише допомагає в нашій оцінці людських рис та поведінки, вказуючи на їх наслідки: «Правила моралі не є висновками розуму. Розум виявляє істинність або хибність. Правда або помилка полягають у згоді чи у незгоді з реальним відношенням ідей або з реальним існуванням і фактами. Отож усе те, що не припускає такої згоди чи незгоди, не може бути ні істинним, ні хибним і ніколи не може бути об'єктом розуму. Але очевидно, що наші пристрасті, воління і дії не припускають такої згоди або незгоди, бо вони є первинними фактами і реальностями, самодостатніми і такими, що не передбачають якогось відношення до інших пристрастей, волінь і дій. Тому неможливо називати їх істинними або хибними і такими, що суперечать розумові чи узгоджуються з ним. Отож моральні якості не породжуються розумом. Розум повністю неактивний і не може бути джерелом такого активного принципу, яким є совість або відчуття моральності [10, с. 411].

Таким чином, осмислення модерної версії теорії суспільної угоди як в історико-філософському, так і в конкретно-історичному контекстах свідчить як про її засадничу актуальність, так і про необхідність подальшого її доповнення нагальними сучасними проблемами: відповідальності, гідності, свободи та ідентичності. У новітніх версіях контрактуалізму суспільна угода постає як широка домовленість, що є витоком політичних прав та обов'язків громадян, механізмом справедливого захисту їхніх інтересів. Підписуючи цю суспільну угоду, люди, які беруть участь у соціальній співпраці, визначають свої основні права та обов'язки, а також розподіл соціальних благ, а ті принципи, які вони виберуть в якості справедливих, мусять бути головними для подальшої критики та реформування суспільних інституцій.

ЛІТЕРАТУРА

1. Шамрай В. Модерне суспільство: від ліберальної і тоталітарної утопій до мережної соціальності. К. : НАН України, 2015. 306 с.
2. Детальному аналізу ідеї контрактуалізму в становленні модерної політичної філософії присвячено працю: Усов Д.В. Ідея суспільної угоди в сучасних філософських дискурсах. Черкаси: Видавець Ольга Вовчок, 2015. С. 17–95.
3. Ролз Дж. Теорія справедливості. К. : Основи, 2001. 822 с.
4. Соловьев Э. Ю. Категорический императив нравственности и права. М. : Прогресс-Традиция, 2003. 416 с.

5. Horn Christoph Einführung in die Politische philosophie. Stuttgart : Wissenschaftliche Gesellschaft, 2005. 176 S.

6. Баруці А. Кант // Класики політичної думки. Від Платона до Макса Вебера. К. : ВК ТОВ «Тандем», 2002. С. 329–347. Див. також працю В. Козловського Кантова антропологія: джерела, констеляції, моделі. К. : Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2014. 595 с.

7. Габермас Ю. Залучення іншого: Студії з політичної теорії. Львів : Астролябія, 2006. 416 с.

8. Просвітництво: історія, культура, ідентичність // Філософська думка. 2017. № 4. 2017. С. 13–23.

9. Бистрицький Є. Ідентичність і межі філософії Модерну // Філософська думка. 2017. № 4. С. 6–46.

10. Г'юм Д. Трактат про людську природу: Спроба запровадження експериментального методу міркувань про об'єкти моралі. К. : Всесвіт, 2003. 550 с.

REFERENCES

Shamray, V. (2015). *Modern society: from liberal and totalitarian utopias to networked sociality*. Kyiv: NAS of Ukraine. [In Ukrainian].

A detailed analysis of the idea of contractualism in the formation of modern political philosophy is devoted to the work of (2015). In Usov, D.V. *The idea of social agreement in contemporary philosophical discourses*. Cherkasy: Publisher Olga Vovchok, 17-95. [In Ukrainian].

Rawls, J. (2001). *The theory of justice*. Kyiv: Fundamentals. [In Ukrainian].

Soloviev, E. Yu. (2003). *Categorical imperative of morality and law*. Moscow: Progress-Tradition. [In Russian].

Horn Christoph. (2005). *Einführung in die Politische philosophie*. Stuttgart : Wissenschaftliche Gesellschaft.

Barutsi, A. (2002). *Kant. In Classics of Political Thought. From Plato to Max Weber*. Kyiv: VK Tandem LLC, 2002. pp. 329–347; Kozlovsky, V. (2014). *Kant Anthropology: sources, constellations, models*. Kyiv: Kyiv-Mohyla Academy Publishing House. [In Ukrainian].

Habermas, Y. (2006). *Involving the Other: Studies in Political Theory*. Lviv: Astrolabia. [In Ukrainian].

Enlightenment: History, Culture, Identity. (2017). *Filosofs'ka dumka (Philosophical Thought)*, № 4, 13-23. [In Ukrainian].

Bystritsky, E. (2017). Identity and the Limits of Modern Philosophy. *Filosofs'ka dumka (Philosophical Thought)*, № 4, 6-46. [In Ukrainian].

Gyum, D. (2003). *A Treatise on Human Nature: An Attempt to Introduce an Experimental Method of Discourse on the Objects of Morality*. Kyiv: Universe. [In Ukrainian].

Dmytro Usov

*Candidate of Philosophical Sciences (Ph. D.), Associate Professor
Fire Safety named after Chornobyl Heroes of
National University of Civil Defense of Ukraine, Cherkasy, Ukraine,
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8898-9743>*

Modern versions of the theory of social contract: an unfinished project?

Abstract

The article outlines the essence of the understanding of modern philosophy of the idea of a social contract as a new principle of regulation of human existence, which serves as the fundamental legitimation of social relations. The author argues that modern contractualism evolved from the substantiation of the basic norms of the state-legal social system through the instrumental-strategic mind and the negative-conflict interpretation of human nature (T. Hobbes) to the emphasizing of the formal terms of legitimation and the practical meaning of the theory of social contract (J.-J. Rousseau), which became the basis of the intention of combination of the order with freedom and respect for the moral dignity of each person (I. Kant). These ideas gained further development and critical comprehension in the works of contemporary political philosophers such as A. Barucci, O. Hoeffe, J. Rawls, R. Dworkin, A. MacIntyre, K.-O. Apel, J. Habermas, R. Brandt, W. Kersting. The result of their creativity was the consequent proving of the necessity of limiting the individual's selfishness and freedom to the collective will of the majority through the search for such a way of social relations, on the basis of which an individual would be subordinated to both social institutions and himself. The modern theory of social contract not only established an understanding of a modern democratic state, but also had a desire to justify an individual's awareness of limiting his own egoism and freedom for the sake of the collective will of other citizens. The author concludes that in the latest versions of contractualism, the social contract appears as a broad agreement that is the source of political rights and responsibilities of citizens, a mechanism for the just protection of their interests.

Keywords: *social contract, human rights, freedom, trust, equality, social justice.*

Дмитрий Усов

доктор философских наук, доцент

Черкасский институт пожарной безопасности им. Героев Чернобыля

Национального университета гражданской защиты Украины,

г. Черкассы, Украина, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9980-4372>

Модерные версии теории общественного договора: незавершенный проект?

Аннотация

В статье обозначена сущность понимания современной философией идеи общественного договора как нового принципа регуляции человеческого бытия, который выполняет роль основополагающей легитимации общественных отношений. Автор доказывает, что современный контрактализм эволюционировал от обоснования основных норм государственно-правового общественного строя через инструментально-стратегический ум и негативно-конфликтное толкование природы человека (Т.Гоббс) к акцентированию внимания на формальных условиях легитимации и практическом смысле теории общественного договора (Ж.-Ж. Руссо), что стало основой стремлений к объединению порядка со свободой и уважением к нравственному достоинству каждого человека (И. Кант). Эти идеи получили дальнейшее развитие и критическое осмысления в трудах современных политических философов, таких как А. Баруцци, О. Гюффе, Дж. Ролз, Р. Дворкин, Е. Макинтайр, К.-О. Апель, Ю. Хабермас, Р. Брандт, В. Керстинг. Результатом их творчества стало последовательное доказательство необходимости ограничения индивидом собственного эгоизма и свободы ради коллективной воли большинства посредством поиска такого способа социальных отношений, на основе которого отдельный человек подчинялся бы как общественным институтам, так и самому себе. Современная теория общественного договора не только основала понимание современного демократического государства, но и стремилась к обоснованию осознания индивидом ограничения собственного эгоизма и свободы ради коллективной воли других граждан. Автор делает вывод о том, что в новейших версиях контрактализма общественный договор предстает как широкая договоренность, которая является истоком политических прав и обязанностей граждан, механизмом справедливой защиты их интересов.

Ключевые слова: *общественный договор, права человека, свобода, доверие, равенство, социальная справедливость*

УДК 316.344.42”19”

DOI 10.35423/2078-8142.2018.1-2.03

М.Е. Арсентьев,
аспірант Центру гуманітарної освіти НАН України
Київ, Україна

РОЗВИТОК МЕРИТОКРАТИЧНИХ КОНЦЕПЦІЙ У ПЕРШІЙ ПОЛОВИНІ ХХ СТОЛІТТЯ

У статті здійснено короткий огляд меритократичних концепцій першої половини ХХ ст., аналізуються причини їх виникнення, особливості. Доводиться, що меритократичні концепції на початку ХХ ст. були технократичними, тобто у них обґрунтовувалася необхідність передачі управління виробництвом і суспільством технічним спеціалістам, інженерам, науковцям. В основу технократичних концепцій, популярних в США та Західній Європі, були покладені ідеї Т.Веблена. З появою великих корпорацій відбулося перенесення законів бізнесу на управління виробництвом і суспільством в цілому, ідеї про «революцію менеджерів» замінили ідеї про «революцію інженерів». Теоретиками «революції менеджерів» – переходу до управління суспільством освіченими, висококваліфікованими менеджерами – стали А. Берлі, Дж. Бернхем, П. Друкер. У 1950-х рр. з'являється термін «меритократія», спочатку в негативному значенні. Пізніше, у 1960–1970-х рр. з появою концепцій індустріального суспільства, його значення змінюється, цей термін використовують для позначення системи управління суспільством кваліфікованими фахівцями, освіченими та високоморальними. Таким чином, значення меритократії наближається до технократичних концепцій першої половини ХХ ст.

Ключові слова: меритократія, технократія, технат, революція інженерів, революція менеджерів.

Термін «меритократія» дедалі частіше з'являється в сучасній світовій та українській політично-філософській науковій думці. Прагнення віднайти закони успішного управління державою на чолі з розумним освіченим правителем, побудувати суспільство на засадах справедливості було притаманне людству від давніх часів, проте лише у ХХ ст. з його науково-технічним прогресом та викликами, які він

спричинив, з'явилися нові теорії відбору еліти та прийняття управлінських рішень у сфері політики, економіки й інших сфер суспільного життя. Відсутність ґрунтовних досліджень вітчизняної науки зі становлення та еволюції меритократичних концепцій актуалізує дане дослідження.

Серед українських науковців цій проблематиці присвятили свої праці Ю. Бардачов, І. Лопушинський [1], О. Гнедаш [2], С. Газарян, О. Носик [3], Т. Орлова [4] та ін. Проте очевидно є потреба подальших досліджень історії становлення концепції меритократії, формуванню її основних засад, а також можливостей реалізації її в Україні.

У цій статті ставимо за мету дослідити причини й умови появи меритократичних ідей в першій половині ХХ ст., а також проаналізувати основні меритократичні концепції, запропоновані провідними філософами, соціологами й економістами США та країн Західної Європи.

Термін «меритократія» з'явився у середині ХХ ст. – спочатку у праці «Криза освіти» (1954) німецько-американського філософа й політолога Х. Арендт, а пізніше – у сатиричному есе «Піднесення меритократії: 1870-2033» (1957) британського соціолога і політика М. Янга. Але меритократичні за своєю суттю концепції існували задовго до появи самого терміну. На початку ХХ ст. у зв'язку з надзвичайними темпами поширення науково-технічного прогресу постала потреба обґрунтувати доцільність передачі управління виробництвом та усім суспільством окремій категорії людей – носіям технічних знань, кваліфікованим спеціалістам. Ці ідеї про передачу управління інженерам, а згодом – менеджерам (на відміну від правителів-філософів Давнього світу) підкріплювалися успіхами в розвитку науки й техніки, технокультура індустріального світу вимагала управлінців-технократів. Таким чином, меритократичні ідеї на початку ХХ ст. набули вигляду технократичних.

Предтечею та першим ідеологом меритократичного суспільства на технологічних засадах ще у ХІХ ст. був Анрі де Сен-Сімон (1760–1825). Саме він став одним із перших мислителів, який запропонував перебудувати державну систему під управління кваліфікованими спеціалістами. Так, на думку А. де Сен-Сімон, суспільство розвивається поступово від однієї стадії до іншої: спочатку були теологічна та метафізична стадії, за яких мали місце невдоволення і суперечності між бідними й багатими, але згодом, разом з прогресом знань і піднесенням моральності, настане нова стадія – позитивна, або «золотий вік». Нове суспільство розбудовуватиметься як «промислово-наукова система», на позитивній стадії скасовуються привілеї, що передаються у спадок, від влади будуть відсторонені феодала та представники середнього класу, а до

управління державними справами будуть залучені промисловці й науковці, які діятимуть в інтересах народу: «... За сучасного стану знань та цивілізації одні лише промислові та наукові принципи можуть слугувати основою суспільної організації» [5]. Цікаво, що А. Сен-Сімон вважав за потрібне збереження традиційних державно-правових форм – уряду, монархії, представницьких установ. Але очолити нове позитивне суспільство мала Рада промисловців і вчених. Саме цьому новому органу відводилася провідна роль у перетворенні суспільства на єдину централізовану промислову асоціацію. Рушійною силою цих перетворень мали стати промисловці, якими А.Сен-Сімон називав усіх, хто трудиться для виробництва чи для доставки членам суспільства матеріальних засобів, що задовольняють їхні потреби чи схильності [5]. Вчені, які володіють специфічними знаннями, повинні були спрямовувати розвиток цивілізації в бажаному напрямі, прагнучи процвітання та добробуту. Засадами нового суспільства, окрім наукових і промислових принципів, мали стати також централізоване виробництво та жорстка дисципліна, що дало б можливість захистити промисловість від марних витрат енергії та матеріальних збитків, а також максимально підвищити ефективність праці. А.Сен-Сімон наголошував, що люди позитивної ери повинні жити відповідно до божественної моралі «з найбільшою мірою суспільної та індивідуальної свободи», а політика й управління мали стати б номінальними [5]. Також планувалася обов'язкова для всіх продуктивна праця. Лише такий розвиток подій, на думку А. Сен-Сімона, може позбавити трудящих від злиднів і страждань, спричинених підневільним становищем та важкою фізичною працею. Хоча меритократичність концепції А. Сен-Сімона є беззаперечною, сама концепція, звісно, мала утопічний характер. Тим не менш, «утопічний соціалізм» А. Сен-Сімона свого часу був дуже популярним, а після смерті автора зусиллями його послідовників та однодумців навіть перетворився на релігійне вчення.

Ще одним предтечею технократії став учень А. Сен-Сімона, філософ і соціолог з технічною освітою, Огюст Конт (1798–1857). Він створив власну теорію нового суспільства, схожу на концепцію А.Сен-Сімона, проте із суттєвими відмінностями. О.Конт вважав, що нове позитивне суспільство, в основу якого покладатимуться принципи науковості та індустріалізації, приходить на зміну старому суспільству з його теологічним світоглядом та війною як основним типом взаємодії між людьми. У новому суспільстві люди будуть мислити науково, буде проведена інтелектуальна реформа. Головними умовами соціальної еволюції мають стати посилення розумової діяльності та утвердження моральних якостей – лише так з'явиться суспільство на засадах гармонії

та солідарності, що примножуватиме добробут і матеріальні блага. Новий порядок О. Конт називав «соціократією». Центральними категоріями нового ладу, за О. Контом, мали стати «прогрес» і «порядок». Головними в соціократії стануть багаті освічені патриції, до яких ввійдуть банкіри, купці, землевласники, фабриканти, що в їх руках буде сконцентроване багатство, та розсіяні маси пролетаріату, який займатиметься безпосередньо виробництвом. Виховну й освітню функції в новому суспільстві виконуватимуть священники-позитивісти, котрі формуватимуть думки членів соціократії в потрібному напрямі [6]. Таким чином, концепція О. Конта є, без сумніву, меритократичною.

На початку XX ст. у західних країнах завершилася друга промислова революція, виробництво було суттєво технологізовано, з'явилася велика кількість висококваліфікованих спеціалістів зі специфічними знаннями. Уся західна цивілізація стає орієнтованою на промисловість, з'являються ознаки індустріальної культури, за доступ до виробничих ресурсів відбуваються масштабні міжнародні конфлікти. У цьому контексті цілком виправданим є поява теорій щодо передання управління виробництвом, а згодом – і всього суспільства носіям технічних знань, інженерам, менеджерам.

У 1919 р. у статті «Технократія – шляхи і методи досягнення індустріальної демократії» американський інженер Вільям Генрі Сміт (1845–1940) запропонував оригінальну систему управління підприємствами шляхом інтеграції робітників у спеціальне об'єднання. Цю систему він назвав технократією [7]. Цей термін досить швидко поширився і став використовуватися не лише для позначення управління виробництвом, а й для означення системи управління державою, на чолі якої стоять висококваліфіковані спеціалісти.

Проте провідним теоретиком технократичного управління суспільством став американський соціолог та економіст Торстейн Веблен (1857–1929). У своїх працях «Теорія бездіяльного класу» (1899) та «Інженери і цінова система» (1921) він висунув власну теорію співіснування та протистояння двох класів – робітничого, пригнобленого і бездіяльного, панівного. На переконання Т. Веблена, панування бездіяльного класу загрожує прогресу людства, адже його представники своєю корисливістю перешкоджають змінам у суспільстві. Водночас пригноблений робітничий клас через свою неосвіченість і нерішучість не може змінити своє становище самостійно. Виходом з ситуації, на думку Т. Веблена, має стати революційний перехід до технократичного суспільства, що його має очолити науково-технічна інтелігенція, адже тільки цей клас, в силу своїх розумових здібностей та моральних властивостей, може діяти в інтересах суспільства [8]. Саме тому на чолі

нового індустріального суспільства має стати Рада технічних спеціалістів, під керівництвом якої вся промисловість, звільнена від влади бездіяльного класу, працюватиме на задоволення потреб усіх членів суспільства, а природні ресурси використовуватимуться більш раціонально й ефективно. Звісно, Т.Веблен значним чином ідеалізував технічну інтелігенцію, стверджуючи, що її представники автоматично зацікавлені в найкращому функціонуванні виробництва, а значить і суспільства, адже при підвищенні виробництва збільшується кількість необхідних товарів, зростає суспільний добробут. На думку дослідника, стурбованість технічної інтелігенції щодо ефективного виробництва стає нормою поведінки, а володіння знаннями робить її найбільш прогресивною групою в суспільстві. Попри свою утопічність, ідеалістичність ідей Т.Веблена, вони стали відповіддю на виклики часу й були покладені в основу багатьох технократичних теорій, що з'явилися в США та Європі.

Так, у 1919 р. у США був сформований Технічний Альянс – експертний центр, об'єднання вчених, до якого ввійшли найкращі економісти, ботаніки, фізики, математики, хіміки, серед яких і Т.Веблен. Понад 10 років Альянс вивчав природні ресурси, ґрунти, гідрологію, можливості будівництва житлових комплексів та інфраструктури в Північній Америці з тим, щоб вирахувати можливість утворення на території регіону технату – технократичного суспільства, в якому замість грошей використовуватимуться термодинамічні розрахунки. Уся промисловість і ресурси цього регіону використовувалися б для забезпечення достатньої кількості товарів і послуг, а рівень життя населення був би досить високим. Альянс діяв до 1933 р. і був розформований після завершення свого дослідження. Результати цього дослідження були наведені в програмному документі технократичного руху «Курс вивчення Технократії», опублікованому в 1934 р. Згідно з цим документом, Північноамериканський континент може бути перетворений на технат, ґрунтуючись на використанні багатих мінеральних покладів Канади та її гідроелектричній могутності, з одного боку, та індустріальний і аграрний потенціал США – з іншого. Доповненням до ресурсів мав стати промисловий та науковий потенціал, а також достатня кількість навченого персоналу для його функціонування. Очолювати це технократичне суспільство мали висококваліфіковані технічні спеціалісти, бездефіцитність і безгрошовість були б засадничими принципами. Межі технату простягалися б від Північного Полюсу на Півночі до екватора на Півдні, від Карибів на Сході до Лінії зміни дат на заході, технатокаратичне суспільство цього утворення включало б у себе приблизно 30 сучасних націй і 600 млн громадян [9]. Експерти Технічного Альянсу зазначали, що

технат не може бути побудований у будь-якому регіоні, а лише там, де є достатньо ресурсів, а також промислового та науково-технічного потенціалу, включаючи кваліфікованих і освічених спеціалістів. Ідея технату виникла понад 80 років тому, проте й нині вона залишається досить популярною, має своїх прихильників і критиків. Своєрідним продовженням ідеї технату та нового технократичного суспільства сьогодні можна назвати «Проект Венера» Ж. Фреско [10].

У 1920–1930-ті рр. технократичний рух стає популярним і в Європі. Так, у Франції після біржевого краху 1929 р. і початку Великої депресії з'явився технократичний рух X-Crise. Його прихильники підтримували планізм – економічну модель, що замість лібералізму використовувала б регульовану планову економіку, а також «конструктивну революцію» – перехід до справедливого технократичного суспільства на чолі з високоосвіченими професіоналами. У Великій Британії ядром технократичного руху став Центр політичного й економічного планування.

У другій половині 1930–1940-х рр. у зв'язку з появою великих корпорацій і монополій на зміну ідеям про «революцію інженерів» починають з'являтися ідеї про «революцію менеджерів» – закони управління з бізнесу починають переноситися на закони управління суспільством і державою. Одним з перших ідеологів «революції менеджерів» став Адольф Берлі (1895–1971), американський економіст, юрист, радник президента Ф. Рузвельта і один з ідеологів «Нового курсу». У своїй відомій праці «Сучасна корпорація і приватна власність» (1932) А. Берлі доводив, що влада у великих корпораціях поступово переходить від власників до управлінців, особа власника корпорації, капіталіста розчиняється в колегіальному керівництві: «Капітал залишається на місці. Зберігається капіталізм. Єдиною фігурою, що зникає, стає капіталіст» [11]. Це відкриття «революції менеджерів» свого часу стало важливою віхою для науки управління. Справді, у 1930-х рр. у великих корпораціях на зміну одному фінансово вмотивованому власнику приходять ціла команда кваліфікованих спеціалістів, які здійснюють управління, планування та прийняття рішень не лише задля отримання прибутку, а і з урахуванням інтересів суспільства та інших чинників.

У подальшому поширення законів бізнесу на управління суспільством стає дедалі більш популярним. Так, американський філософ, соціолог і економіст Джеймс Бернхем (1905–1987) у своїй праці «Революція менеджерів», виданій 1941 р., прогнозує, що майбутнє людства за новим типом планового централізованого суспільства, на чолі якого стануть «менеджери» – адміністратори компаній, техніки, бюрократи, військові та інші спеціалісти, які володіють виключними

знаннями й навичками організації управлінського процесу [12]. В іншій своїй праці – «Макіавелісти» він доповнює свою теорію еліт тезою про необхідність «круговороту еліт»: оскільки будь-яке суспільство за своєю суттю олігархічне і тримається на силі й обмані, для правлячого класу важливо визнати свою корисливість і вести всі політичні справи більш розумно та менш деспотично, а для того, щоб залишатися при владі, правлячий клас повинен завжди залучати до своїх лав нових членів з нижнього класу, щоб зверху постійно перебували люди зі здібностями та знаннями. Це дасть можливість оновлювати еліту та запобігти незадоволення в підкореному класі [13].

Справедливість перенесення законів бізнесу й управління великими корпораціями на облаштування всього соціально-політичного ладу обстоював американський економіст і публіцист Пітер Друкер (1909–2005). Зокрема, у своїй праці «Нове суспільство. Анатомія індустріального ладу» (1949) він твердить про появу в найближчому майбутньому «правильного» капіталістичного індустріального суспільства, яке управлятиметься високоосвіченими кваліфікованими менеджерами (на відміну від «неправильного» соціалістичного індустріального суспільства) [14].

Завершує наш короткий огляд технократичних теорій першої половини XX ст. французький економіст та соціолог Жан Фурастьє (1907–1990). У своїх працях «Велика надія XX ст.» (1949) та «Цивілізація 1975» (1957) він виклав своє бачення нового індустріального суспільства та технократії. На його думку, інтенсивний розвиток науки й техніки відкриває перед людством можливість побудувати нове суспільство, позбавлене політичних, соціальних, релігійних та інших проблем. Людство поступово проходило три стадії розвитку (сільськогосподарську, промислову, сервісну) і тепер переходить до четвертої – наукової. На новому етапі розвитку людської цивілізації найбільше цінуватиметься освіта, знання, а суспільство управлятиметься високоосвіченими професіоналами [15]. Важливе місце у технократичній теорії Ж.Фурастьє посідає «науково-технологічний гуманізм», що передбачає подолання традиційної моралі та приведення її у відповідність до реальності майбутнього.

У 1950-х рр. у науковому обігу з'явиться термін «меритократія», а наукові доробки 1960-х рр. Д. Белла, Е. Тоффлера та інших філософів закріплять за меритократією статус соціально-політичних реалій майбутнього. Проте саме технократичні концепції першої половини XX ст. поклали потужні засадини для формування концепції меритократії в її сучасному розумінні.

Отже, поява технократичних концепцій у першій половині XX ст. стала відповіддю на виклики науково-технічного прогресу. Ідеї про «революцію інженерів», а згодом і «революцію менеджерів», демонстрували прагнення провідних філософів, соціологів, економістів знайти закони ефективного управління державою та суспільством шляхом перенесення на них законів виробництва та бізнесу. Хоча сам термін «меритократія» з'явиться лише у середині 1950-х рр., ідеї про управління найбільш освіченими, кваліфікованими та гідними професіоналами у вигляді технократичних концепцій набули надзвичайної популярності в американській та європейській науковій думці у першій половині XX ст.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бардачов Ю. М. Меритократія як механізм формування політико-управлінської еліти нової генерації в умовах перезавантаження української влади [Електронний ресурс]. Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Ttpdu_2014_1_3
2. Гнедаш А. Меритократия – образ будущего Украины [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://www.pravda.com.ua/rus/columns/2011/05/27/6188243>
3. Газарян С. Організаційно-функціональна структура служби управління персоналом державного органу відповідно до принципу меритократії [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://www.kbuapa.kharkov.ua/e-book/db/2017-1/doc/3/02.pdf>
4. Орлова Т. А вы знаете, что такое меритократия? [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://zn.ua/socium/a-vy-znaete-hto-takoe-meritokratiya_.html
5. Кучеренко Г. С. Сенсимонизм в общественной мысли XIX века. М. : Наука, 1975. 358 с.
6. Конт О. Общий обзор позитивизма. М. : Либроком, 2011. 217 с.
7. Scott H. History and purpose of Technocracy [Electronic resource]. Available from: <https://web.archive.org/web/20090422182206/http://www.technocracy.org/Archives/History%20&%20Purpose-r.htm>
8. Веблен Т. Теория праздного класса. М. : Прогресс, 1984. С. 233–234.
9. About us. Technocracy. Inc. Accessibility and Collaboration [Electronic resource]. Available from: <http://www.technocracyinc.org/about-us>
10. What is The Venus Project? [Electronic resource]. Available from: <https://www.thevenusproject.com/the-venus-project/>
11. Berly A. The Modern Corporation and Private Property. New Brunswick, London : Transaction Publisher, 1932. P. 10.
12. Burnham J. The Managerial Revolution: What is Happening in the World. New York : John Day Co., 1941. P. 38.

13. Оруэлл Дж. Джеймс Бернем и его революция менеджеров [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://orwell.ru/library/reviews/burnham/russian/r_burnh
14. Drucker P. *The New Society: The anatomy of industrial society*. New York : Taylor & Francis, 1993. 380 p.
15. Fourastie J. *Le grand espoir du XX-e siècle*. Paris : Edition Gallimard, 1989. P. 27.

REFERENCES

- Bardachov, Yu. M. *Meritocracy as a Mechanism of Formation of Political-Administrative Elite of New Generation in the Conditions of Restart of Ukrainian*. Retrieved from http://nbuv.gov.ua/UJRN/Ttpdu_2014_1_3 [In Ukrainian].
- Gnedash, A. *Meritocracy - the image of the future of Ukraine*. Retrieved from <https://www.pravda.com.ua/eng/columns/2011/05/27/6188243> [In Russian].
- Gazaryan, S. *Organizational and functional structure of the personnel management service of a state body in accordance with the principle of meritocracy*. Retrieved from <http://www.kbuapa.kharkov.ua/e-book/db/2017-1/doc/3/02.pdf> [In Ukrainian].
- Orlova, T. *Do you know what a meritocracy is?* Retrieved from <https://zn.ua/socium/a-vy-znaete-cto-takoe-meritokratiya.html> [In Russian].
- Kucherenko, G. S. (1975). *Sensimonism in public thought of the 19th century*. Moscow: Nauka. [In Russian].
- Comte, O. A. (2011). *General Survey of Positivism*. Moscow: Librocom. [In Russian].
- Scott, H. *History and purpose of Technocracy*. Retrieved from <https://web.archive.org/web/20090422182206/http://www.technocracy.org/Archives/History%20&%20Purpose-r.htm>
- Veblen, T. (1984). *Theory of the idle class*. Moskow: Progress. [In Russian].
- About us. Technocracy. Inc. Accessibility and Collaboration*. Retrieved from <http://www.technocracyinc.org/about-us>
- What is The Venus Project?* Retrieved from <https://www.thevenusproject.com/the-venus-project>
- Berly, A. (1932). *The Modern Corporation and Private Property*. New Brunswik, London: Transaction Publisher.

Burnham, J. (1941). *The Managerial Revolution: What is Happening in the World*. New York: John Day Co.

Orwell, J. *James Burnham and his managerial revolution*. Retrieved from http://orwell.ru/library/reviews/burnham/russian/r_burnh [In Russian].

Drucker, P. (1993). *The New Society: The anatomy of industrial society*. New York: Taylor & Francis.

Fourastie, J. (1989). *Le grand espoir du XX-e siècle*. Paris: Edition Gallimard.

Mark Arsent'yev

Post-Graduate Student, Center for Humanitarian Education of the National Academy of Sciences of Ukraine, Kyiv, Ukraine

The development of meritocratic concepts in the first half of the twentieth century

Abstract

The article gives a brief overview of the meritocratic concepts in the first half of the 20th century, analyzes the causes of their occurrence and peculiarities. It is noted that in the early twentieth century. Due to the extraordinary pace of the spread of scientific and technological progress, it became necessary to substantiate the feasibility of transferring production management and the whole society to a particular category of people - carriers of technical knowledge, qualified specialists. These ideas about the transfer of management to engineers, and later to managers were backed by successes in the development of science and technology, the technoculture of the industrial world required managers, technocrats. Thus, meritocratic ideas in the early twentieth century. have become technocratic. The technocratic concepts, popular in the US and in Western Europe, were based on ideas of T. Veblen. With the advent of large corporations, the business laws were transferred on production' and society's management, the idea of «revolution of managers» replaced the idea of «revolution of engineers». The theorists of the «revolution of managers» – the transition of the society's management to educated, highly skilled managers – became A. Berley, J. Bernham, P. Drucker. In the 1950s, the term «meritocracy» appeared, initially in a negative sense. Later, in the 1960–1970's with the advent of the concepts of industrial society, its meaning changes, the term «meritocracy» was used to refer the system of society management by qualified specialists, educated and highly moral – in this way, the significance of meritocracy is approaching the

technocratic concepts of the first half of the XX century. The author of the article proves that the emergence of technocratic concepts in the first half of the twentieth century. was the answer to the challenges of scientific and technological progress. The ideas of the "revolution of engineers", and later the "revolution of managers," demonstrated the desire of leading philosophers, sociologists, economists to find the laws of effective government and society by transferring the laws of production and business.

Key words: *meritocracy, technocracy, Technate, revolution of engineers, revolution of managers.*

Марк Арсентьев

*аспирант, Центр гуманітарного образования НАН Украины
г. Киев, Украина*

Развитие меритократических концепций в первой половине XX века

Аннотация

В статье осуществлен краткий обзор меритократических концепций первой половины XX в., анализируются причины их возникновения, особенности. Доказывается, что меритократические концепции в начале XX в. были технократическими, то есть в них обосновывалась необходимость передачи управления производством и обществом техническим специалистам, инженерам, ученым. В основу технократических концепций, популярных в США и Западной Европе, были положены идеи Т. Веблена. С появлением крупных корпораций состоялось перенесение законов бизнеса на управление производством и обществом в целом, идеи о «революции менеджеров» заменили идеи о «революции инженеров». Теоретиками «революции менеджеров» – перехода к управлению обществом образованными, высококвалифицированными менеджерами – стали А. Берли, Дж. Бернхем, П. Друкер. В 1950-х гг. появляется термин «меритократия», сначала в отрицательном смысле. Позже, в 1960-1970-х гг., с появлением концепций индустриального общества, его значение меняется, этот термин используется для обозначения системы управления обществом квалифицированными специалистами, образованными и высоконравственными. Таким образом, значение меритократии приближается к технократическим концепциям первой половины XX в.

Ключевые слова: *меритократия, технократия, технат, революция инженеров, революция менеджеров*

УДК 502/504:364.4

DOI 10.35423/2078-8142.2018.1-2.04

Н.В. Анацька,

кандидат філософських наук,

старший викладач кафедри філософії

Національного технічного університету України

«Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського»

м. Київ, Україна

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3958-4093>

АКТУАЛЬНІСТЬ ЕКОЛОГІЧНОГО ФАКТОРА В СОЦІАЛЬНІЙ РОБОТІ

Шлях розвитку сучасного суспільства зорієнтований на постійне збільшення виробництва і споживання природних ресурсів, що спричиняє глобальну екологічну кризу, яка може бути одним із джерел стресу сучасної людини. Показано, що формування нового способу взаємин людини, техніки й природи є одним із завдань сучасної соціальної роботи. Актуальність теми зумовлена глобальністю екологічної проблеми й розширенням сфери екологічного знання на сучасну соціальну роботу, а також потребою формування життєво-ціннісних орієнтацій, зокрема відповідальному й гуманному ставленню як до природи, так і до людини. Доводиться, що саме звернення соціальних працівників до екологічної теорії було зумовлено життєвою необхідністю, коли увага зосереджувалася на проблемі взаємодії людини з навколишнім природним середовищем. Більшість соціальних теорій орієнтувались на особистість, вважаючи природу лише середовищем життєдіяльності людини, проте екологічна теорія наголошує і на цінності природного середовища, і на його взаємозв'язках з людиною, при цьому людина своєю практичною діяльністю змінює природне середовище, а навпаки, своєю чергою, позитивно впливає на людей. Зважаючи на це, доведено необхідність принципово нових підходів, зокрема екологічного, до соціальної роботи. Розглянуто соціально-філософську ретроспективу екологічного фактору в соціальній роботі. Вона не просто має інформувати про стан речей, а навчати соціальних працівників дієвим засобам протидії екологічно-кризовим явищам. Ці питання підпорядковані тому, щоб соціальна робота набувала соціально-гуманістичного спрямування і саме через екологічні знання, які в процесі соціальної роботи орієнтувалися б на абсолютну цінність природи. Відповідно соціальна ро-

бота прогресуватиме, коли вона розвиватиметься на засадах філософії освіти і враховуватиме інтереси особистості як природної істоти.

Ключові слова: соціальна робота, екологічна криза, екологічна освіта, екологічні знання, екологічне виховання, соціальна екологія, екологія людини, ековіталізм.

Глобальність екологічної проблеми розширила сферу екологічного знання на сучасну соціальну роботу. «... Протиставлення людини природі є онтологічною даністю, воно закладено в антропогенезі від самого початку виникнення людини та її подальшого розвитку. Таке протиставлення проявляється по-різному в різних історичних епохах, інколи воно поставлено досить гостро, призводячи подекуди навіть до екологічних катастроф. Тому екологічна проблема є вічною, її можна тільки порушувати і вирішувати, та навряд чи можливо вирішити остаточно» [3, с. 91]. Філософія виживання людини і сучасного суспільства вимагає будувати освітній процес, враховуючи загрози для природи і людства в цілому. Теоретико-методологічні аспекти екологічного підходу набули надзвичайної актуальності в соціальній роботі, а викликано це тим, що в окрему сферу знань виокремилась соціальна екологія, яка займається вивченням закономірностей взаємодії суспільства і навколишнього середовища, проблемами його збереження, охорони і відновлення. Водночас соціальна робота сприяє збереженню і зміцненню здоров'я людини, розвитку її фізичних та психічних можливостей, що забезпечується екологічно чистим середовищем.

В аналізі останніх досліджень та публікацій висвітлюються питання, що стосуються причин виникнення соціальної екології та необхідність поширення соціально-екологічних знань у працях О. М. Адаменко, Г. О. Бачинського, В. А. Кобилянського, В. Д. Комарова, І. В. Огородника, Г. В. Платонова, О. І. Салтовського. Питання соціальної роботи розкриті в публікаціях В. П. Бежа, І. Д. Зверева, Н. І. Кривоконя, Л. П. Лукашевич, І. І. Мигович, В. А. Скуратівського. Соціально-філософські аспекти екологічної освіти розкриті у працях В. П. Андрущенко, Г. О. Білявського, В. Е. Бореїка, Т. В. Гардашук, М. А. Голубця. Питання соціальної етики розкривають В. І. Гур, А. М. Єрмоленко, Г. Б. Марушевський, Г. Йонас. Питання екології людини розкриті у працях Ю. Д. Бойчука, М. С. Гончаренка, В. В. Губарець, М. О. Клименка,

І. А. Падалки. Етапи становлення соціально-екологічного знання розглядають у своїх працях М. М. Кисельов, С. Б. Кримський, В. С. Крисаченко, В. С. Лук'янець, М. Ф. Тарасенко, А. В. Толстоухов, В. Г. Хилько та ін.

У своїх працях дослідники роблять багато змістовних висновків щодо взаємодії суспільства та природи в їх соціально-історичному розвитку, про систему екологічної освіти і виховання в соціальній роботі, про звернення соціальних працівників до екологічної теорії, хоча це питання до сьогодні є не цілком з'ясованим і продовжує бути предметом наукових досліджень, тому що соціальна робота як наука перебуває в Україні у стадії формування.

Мета дослідження полягає у здійсненні комплексного філософсько-методологічного аналізу становлення надзвичайної актуальності екологічного фактору, визначенні його сутності в системі сучасної соціальної роботи, становленні моральних засад гармонізації стосунків людини з природою, які базуються на абсолютній цінності життя. Відповідно спробуємо зробити соціально-філософську ретроспективу екологічного фактору в соціальній роботі шляхом аналітичного аналізу динаміки наповнення його проблемного простору.

Унаслідок об'єднання теорії еволюції, генетики людини й класичної екології виникає новий напрям в екології і екологічних знаннях, який досліджує природні й штучно створені екологічні системи та взаємодію людини з ними, проблеми її біологічної адаптації тощо й отримує назву екології людини. Поняття «екологія людини» було запроваджене представниками чикагської соціологічної школи Р. Парком і Е. Бюргессом, що означало на той час встановлення гармонії людини із середовищем міста. За сучасних умов перед екологією людини стоїть інше завдання, а саме – дослідження буття людини в межах олюдненої природи. Цей новий напрям екологічного знання зорієнтований на людей і їхню діяльність. Чим більше люди враховуватимуть наслідки своїх дій з погляду права кожної людини на життя, тим більше вони усвідомлюватимуть свою єдність з природою. Таким чином відзначимо, що теорія соціальної роботи повинна досліджувати аспекти охорони навколишнього середовища, тобто соціально-екологічні, етичні, економічні, правові, педагогічні, біологічні тощо.

Біологічний напрям у межах екологічного знання виокремлюється з появою першого підручника із загальної екології «Основи екології» (автор

Ю. Одум). Одна з провідних ідей цього підручника – це збереження цивілізації, яка залежить від знань людини про природу, її розумних дій, спрямованих на покращання навколишнього середовища за допомогою гармонійної, розумної діяльності. «... Коли «наука про дім» (Екологія) і наука про «ведення домашнього господарства» (Економіка) зіллються, і коли предмет Етики розширить свої кордони і вмістить у себе поряд із цінностями, зробленими людиною, цінності, створені навколишнім середовищем, тоді ми зможемо стати оптимістами щодо майбутнього людства» [7, с. 247]. Це означає, що різнопланові напрями екологічного знання викривають екологічну кризу й показують глобальний характер цієї проблеми. Отже, бачимо, що екологічна теорія в соціальній роботі полягає у використанні активних методів адаптації і соціалізації клієнтів задля досягнення ними особистісних змін, рівень яких відповідав би й вимогам навколишнього середовища, а також у впливі на соціальне і фізичне середовище для того, щоб воно якомога більше відповідало правам, потребам і життєвим цілям особистості» [1].

Взагалі Екологічні знання, які розпочиналися з природознавства, вийшли на рівень розробки світоглядних концепцій, і головне їх завдання – дослідити взаємодію природних і соціальних систем. Вплив людини на довкілля, що прогресує, неухильне зростання залежності людства від природного середовища зробили екологічну тематику надзвичайно актуальною, яка мала вирішувати нові завдання. Виникає спеціальна наукова дисципліна – соціальна екологія – «наука про оптимальну взаємодію природи і суспільства» [14, с. 204]. За умов сучасного суспільства споживання, постійного вдосконалення науки й техніки зростає навантаження на природу. А отже, дедалі більшого значення набуває те, якими екологічними знаннями й принципами керуватимуться кожна людина й суспільство в цілому. Розглядаючи соціальну екологію як науку про оптимальне співвідношення біосоціальних сутнісних сил людини й систем природи як абсолютної цінності життя, суспільство віднаходить причини екологічної кризи й засоби її ліквідації. Таким чином, звернення соціальних працівників до екологічної теорії було зумовлено життєвою необхідністю, коли увага зосереджувалася на проблемі взаємодії людини з навколишнім природним середовищем. Більшість соціальних теорій орієнтувались на особистість, вважаючи природу лише середовищем життєдіяльності людини, проте екологічна теорія наголошує і на цінності

природного середовища, і на його взаємозв'язках з людиною, при цьому людина своєю практичною діяльністю змінює природне середовище, а довіклля, своєю чергою, позитивно впливає на людей. У цих теоретичних парадигмах і виникала екологічна теорія соціальної роботи, відповідно до якої методами адаптації і соціалізації особистості стимулювали її зміни для досягнення відповідності до вимог навколишнього природного середовища.

Вивчаючи сучасний розвиток суспільства, його модернізацію, економіку, політику, польський філософ З. Краснодембський у своїй роботі «На постмодерністських роздоріжжях культури» намагається пояснити причини виникнення екологічної кризи. «Екологічна проблема – це одна з тих принципових проблем, що збуджує рефлексію. Вона виникла внаслідок того, що зникло розмежування між природою й суспільством. Ми усупільнили природу: вона перестала виконувати роль того, що оточує суспільство, й стала чимось внутрішньосуспільним, для нас природа вже перестала бути ворожим і диким простором, який треба підкорити й культивувати, вона уявляється нам рахитичним реліктом, в якому вірні опікуни мусять штучно підтримувати життя» [5, с. 106]. Одна з причин екологічної кризи пов'язана з розвитком цивілізації, тому зростає роль особистості у розв'язанні екологічних питань. Дуже важливо, щоб екологічні знання містили уявлення про потреби, з одного боку, соціального й науково-технічного прогресу, всебічного та гармонійного розвитку людини, а з іншого – нормального функціонування біосфери та покращання її стану. «Межі прогресу розкрили, з одного боку, граничні можливості нашої планети, а з іншого – показали у новому світлі етичні проблеми сучасності, оскільки наші дії мають подолати можливе нанесення збитків майбутнім поколінням» [15, с. 149], відзначає німецький філософ Р. Симон-Шаєфер. Співвідношення глобальних проблем людства і способів їх вирішення трансформуються у проблему гуманізації особистості і світу. Побудова гуманістичного майбутнього можлива лише за умови чіткого знання глобальних проблем і прогресу, що був би спрямований на людські цінності. Як зазначав Г. Йонас, «відбулося якісне підвищення ціннісного значення буття, визначивши граничну актуальність нашої відповідальності за нього» [15, с. 7]. Тому відповідальність за майбутнє, а відтак питання гуманістичного прогресу, матиме місце лише тоді, коли центральне місце займатиме становлення прогресу з огляду на екологічні знання. Саме тому екологічну теорію необхідно застосовувати в усіх сферах соціальної роботи.

Відповідно до екологічної парадигми соціальної роботи основна увага зосереджується на вивченні умов співвідношення етики й екології. Еволюцію екологічної кризи досліджує А. М. Єрмоленко в монографії «Соціальна етика та екологія». Він доводить, що однією з найважливіших проблем за умов екологічної кризи постає криза моральних норм і цінностей: «... екологічна криза, яку ми переживаємо нині, є свідченням кризи моральної. Адже природне довкілля – це умова нашого життя у світі, а етика – це умова нашого людського життя у світі. А разом вони визначають життя людини загалом як універсальної істоти у Всесвіті» [3, с. 10]. В основі екологічної кризи лежить ставлення людини до природи. Руйнуючи природу, людина знищує сама себе. «Проте це не тільки криза ставлення людини до природи. Це криза сучасної доби, сучасної цивілізації, криза всіх її інституцій і систем: політики, економіки, науки, виховання. Однак передусім – це морально-етична криза» [3, с. 15]. Тобто, екологічна криза являє собою не лише кризу, що відбувається у ставленні людини до природи, а насамперед кризу людини.

Саме тому використання у соціальній роботі теорій соціальної екології, яка спрямована на вивчення соціального оточення людини та шляхів їх оптимізації, означає, що пріоритетом має бути й ековіталістична складова. Термін «ековіталізм» можна тлумачити як дім, де існує життя, тобто природа є тим самим домом, де живе людина. Знищивши природу, ми знищимо свій власний дім. Підійшовши до поняття ековіталізму, можна пояснити його сутність як абсолютну цінність життя. «Головним у методології ековіталізму є те, що природа з об'єкта діяльності перетворюється на носія найвищої цінності – абсолютної цінності життя» [13, с. 220]. Передумовою виникнення ековіталізму стала екологічна криза. Стає зрозумілим, що чим більш несприятлива екологічна ситуація, тим вище відсоток людей, які мають різноманітні фізичні та психологічні вади. Несприятливі екологічні умови впливають на світобачення людини, а відтак, і на її поведінку. Таким чином, користуючись при вирішенні проблем екологічним підходом, соціальний працівник впливає не стільки на саму людину, а використовуючи природне середовище, з'ясовує засоби гуманізації її буття.

Соціальна робота прогресуватиме, коли вона розвиватиметься на засадах філософії освіти і враховуватиме інтереси особистості як природної істоти. Сучасні засади філософії освіти дають змогу досліджувати еко-

логічну освіту на трьох рівнях, а саме: емпіричному, теоретичному і методологічному. «Філософія освіти як наукова галузь теоретико-методологічного спрямування підійшла до більш чіткого окреслення свого предметно-наукового поля, спираючись на раціональні методи, вона прагне створити цілісну картину сфери освіти та відносин людини у ній, виробити систему знань про фундаментальні засади її розвитку» [8, с. 273]. Це вимагає від сучасної системи освіти нового змісту знань, які будуть одночасно інформаційними, нестимуть ціннісно-екологічне навантаження щодо кризового стану природи, екологічними щодо її виробничої діяльності. «Розробка концепції екологічної освіти, яка відповідала б завданням подолання екологічної кризи та пов'язаної з нею кризи гуманітарної, передбачає аналіз різноманітних концепцій філософії освіти з метою побудови адекватної моделі, котра відігравала б роль своєрідної матриці, на якій можна було б створювати дієві екоосвітні проекти» [2, с. 229]. Соціальна робота повинна враховувати особливості, що роблять актуальною методологію філософії освіти, з допомогою якої відбувається формування життєво-ціннісних орієнтацій, які творять новий тип особистості, здатної мислити екологічними категоріями.

У підсумку варто зазначити, що засадою екологічної теорії в соціальній роботі є концепт, в основі якого лежить ідея, коли при роботі з клієнтом, соціальні працівники звертають увагу на вплив природного середовища, оскільки джерелом стресу людини можуть бути саме соціальні умови. При цьому взаємний обмін у системі «людина – природа» є безперервним змінним процесом, коли у їх взаємодії виникає причинно-наслідковий зв'язок різних складних ситуацій, на вирішення яких налаштована сучасна соціальна робота.

Новизна одержаних результатів полягає в обґрунтуванні базової ролі формування життєво-ціннісних орієнтацій сучасної людини, що спонукає до оволодіння екологічним знанням, вміння ним користуватися за будь-яких умов і творчо використовувати при розв'язанні проблеми «людина – природа» в екологічній теорії сучасної соціальної роботи. Саме тому можна зауважити, що перспективи досліджень даного напрямку полягатимуть у розкритті екологічного підходу в соціальній роботі, що збагачує її розумінням того, як впливає на функціонування людини її взаємодія з іншими людьми, суспільством, природою.

Зауважимо, що за змістом і формою соціальна робота повинна відповідати вимогам сучасного життя, яке зорієнтоване на абсолютну цінність природи.

ЛІТЕРАТУРА

1. Екологічна теорія соціальної роботи. Лекція 18 [Електронний ресурс] // МСН Кафедра соціальної роботи і соціальної педагогіки. – Режим доступу: <https://msn.khnu.km.ua/mod/resource/view.php?id=133135&lang=es>
2. Екологічні виміри глобалізації: [монографія] / [Кисельов М. М., Гардашук Т. В., Зарубицький К. Є. та ін.]. К. : Вид. ПАРАПАН, 2006. 260 с.
3. Єрмоленко А. М. Соціальна етика та екологія. Гідність людини – шанування природи. К. : Лібра, 2010. 416 с.
4. Закон України «Про Основні засади (стратегію) державної екологічної політики України на період до 2020 року» [Електронний ресурс] // Офіційний веб-портал Верховної Ради України. – Режим доступу: <http://zakon1.rada.gov.ua/laws/show/2818-17>
5. Краснодембський З. На постмодерністських роздоріжжях культури. К. : Основи, 2001. 194 с.
6. Кривоконь Н. І. Проблеми соціальної роботи та соціальної політики в Україні. Чернівці : Чернігівський державний технологічний університет, 2012. 320 с.
7. Одум Ю. Экология: В 2 т. Т. 2. Москва : Мир, 1986. 376 с.
8. Освітologia. Хрестоматія: навч. посібник для студентів вищих навчальних закладів / Укладачі: В. О. Огнев'юк, С. О. Сисоєва. К. : ВП «Едельвейс», 2013. 728 с.
9. Салтовський О. І. Основи соціальної екології: [навчальний посібник]. К. : Центр навчальної літератури, 2004. 382 с.
10. Социальная экология: новые подходы в теории и практике. Мн. : Право и экономика, 2005. 308 с.
11. Социально-философские проблемы экологии [Огородник И. В., Киселев Н. Н., Крисаченко В. С., Стогний И. П.]; под ред. И. В. Огородника. К. : Вища школа, 1989. 272 с.
12. Стегній О. Соціологічне прочитання природи. К. : Центр екологічної освіти та інформації, 2012. 430 с.
13. Творчість як корисне здійснення блага через істину у красі: матеріали X Міжнародної науково-практичної конференції (14–15 травня 2009 р., м. Київ) / Укладач Б.В. Новіков. К. : ІВЦ ВИД-ВО «ПОЛІТЕХНІКА», 2009. 448 с.
14. Философия экологического образования. М. : Прогресс-Традиция, 2001. 416 с.
15. Zukunftsethik und Industriegesellschaft / Hrsg. Meyer Th., Miller S. München : Schweitzer, 1986. 169 s.

REFERENCES

- Ecological theory of social work*. Lecture 18. Retrieved from <https://msn.khnu.km.ua/mod/resource/view.php?id=133135&lang=es>. [In Ukrainian].
- Ecological dimensions of globalization*. (2006). Kiselev, M. M., Gardashuk, T. V., Zharubitsky, K. A., etc. Kyiv: Kind. PARAPAN. [In Ukrainian].
- Yermolenko, A.M. (2010). *Social ethics and ecology. The dignity of man is reverence for nature*. Kyiv: Libra. [In Ukrainian].
- Law of Ukraine "On the Fundamental Principles (Strategy) of the State Environmental Policy of Ukraine for the Period up to 2020"*. Retrieved from <http://zakon1.rada.gov.ua/laws/show/2818-17>. [In Ukrainian].
- Krasnodimbsky, Z. (2001). *At the postmodern crossroads of culture*. Kyiv: Fundamentals.. [In Ukrainian].
- Krivokon, N. I. (2012). *Problems of social work and social policy in Ukraine*. Chernihiv: Chernihiv State Technological University. [In Ukrainian].
- Odum, Yu. (1986). *Ecology*: In 2 vols. Vol. 2. Moscow: Mir. [In Russian].
- Education. Reader: Teach. handbook for students of higher education*. (2013). Kyiv: Edelweiss. [In Ukrainian].
- Saltofsky, O. I. (2004). *Fundamentals of social ecology*. Kyiv: Center for Educational Literature. [In Ukrainian].
- Social ecology: new approaches in theory and practice*. (2005). Mn.: Law and Economics. [In Russian].
- Socio-philosophical problems of ecology*. (1989). Ogorodnik, I. V., Kiselev, N. N., Krisachenko, V. S. & Stogniy, I. P. Kyiv: Vishcha School. [In Russian].
- Stegniy, O. (2012). *Sociological reading of nature*. Kyiv: Center for Environmental Education and Information. [In Ukrainian].
- Creativity as a useful realization of good through truth in beauty*: Proceedings of the 10th International Scientific and Practical Conference (May 14-15, 2009, Kyiv). Kyiv: CPI SPECIFICATION "POLYTECHNICS". [In Ukrainian].
- The philosophy of environmental education*. (2001). Moscow: Progress-Tradition. [In Russian].
- Zukunftsethik und Industriegesellschaft*. (1986). München: Schweitzer.
-

Natalia Anatska

Candidate of Philosophical Sciences (Ph. D.), Senior Lecturer at the Department of Philosophy, National Technical University of Ukraine “Igor Sikorsky Kyiv Polytechnic Institute”, Kyiv, Ukraine

The urgency of an ecological factor in social work.

Abstract

The development path of modern society is focused on the constant growth of production and consumption of natural resources that results in the global ecological crisis, which is one of the sources of stress for modern people. It is shown that the development of the new relationship between a man, machines, and the nature is one of the tasks of modern social work. The urgency of this topic is predetermined by the global nature of the environmental issue and the expansion of the ecological knowledge on modern social work. It is also predetermined by the need to develop purpose-in-life value orientations, in particular, the responsible and humane attitude to both nature and man. The article discloses that the social workers have addressed to the ecological theory mainly because of the vital necessity when they had focused their attention on the problem of interaction of a man with the natural environment. Most of the social theories were focusing on an individual, considering the nature as only the environment where a man carries out his life activities. But the ecological theory emphasizes both the values of the environment and its interactions with a man, providing that a man changes the natural environment through his practical activities, and in turn, the environment has a positive effect on people. In view of this, the author proves the need to develop fundamentally new approaches to social work activities, in particular, the ecological one. The article analyses the socio-philosophical retrospective of the ecological factor in social work. It should not only inform about the state of affairs but also teach the social workers to use the effective means of counteracting environmental and crisis phenomena. These issues are aimed at making social work more socio-human orientated, in particular through the ecological knowledge, which, in the process of social work, would be guided by the absolute value of nature. Therefore, social work will thrive if it develops on the principles of the philosophy of education and takes into account the interests of an individual as a natural being.

Keywords: *social work, ecological crisis, ecological education, ecological knowledge, ecological personal development, social ecology, human ecology, ecovitalism.*

Наталья Анацкая

кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии, Национальный технический университет Украины «КПИ им. И.Сикорского», г. Киев, Украина

Актуальность экологического фактора в социальной работе

Аннотация

Путь развития современного общества ориентирован на постоянное увеличение производства и потребления природных ресурсов, что вызывает глобальный экологический кризис, который может быть одним из источников стресса современного человека. Показано, что формирование нового способа взаимоотношений человека, техники и природы является одной из задач современной социальной работы. Актуальность темы обусловлена глобальностью экологической проблемы и расширением сферы экологического знания в современной социальной работе, а также необходимостью формирования жизненно ценностных ориентаций, в частности ответственного и гуманного отношения как к природе, так и к человеку. В статье раскрыто, что обращение социальных работников к экологической теории было обусловлено жизненной необходимостью, когда внимание сосредоточено на проблеме взаимодействия человека с окружающей средой. Рассмотрено социально-философскую ретроспективу экологического фактора в социальной работе. Она не просто должна информировать о состоянии дел, а обучать социальных работников действенным средствам противодействия экологически кризисным явлениям. Эти вопросы подчинены тому, чтобы социальная работа приобретала социально-гуманистическую направленность и именно из-за экологического знания, которые в процессе социальной работы ориентируются на абсолютную ценность природы. Соответственно социальная работа будет прогрессировать, когда она будет развиваться на основе философии образования и учитывать интересы личности как природного существа.

Ключевые слова: социальная работа, экологический кризис, экологическое образование, экологические знания, экологическое воспитание, социальная экология, экология человека, эковитализм

УДК 172.13

DOI 10.35423/2078-8142.2018.1-2.05

М.О. Петренко,

*аспірант Київського університету туризму, економіки і права
м. Київ, Україна*

КОНЦЕПТ ЛЮДСЬКОЇ ГІДНОСТІ В СУЧАСНІЙ КОМУНІКАТИВНІЙ ФІЛОСОФІЇ

У статті, насамперед у контексті методологічного повороту від філософії свідомості до філософії комунікації, досліджено вплив техногенної, інформаційної складової сучасного етапу розвитку суспільства на всі його сфери, що супроводжується змінами в ставленні до людини з її економічними та морально-етичними потребами. При цьому виокремлено основні сучасні фактори, які істотно впливають на зміни в осмисленні проблеми людської гідності: «інформаційна революція», генетичні дослідження, соціально-економічні та екологічні проблеми. У статті з'ясовано, що класики сучасної комунікативної філософії К.-О. Апель, Ю.Габермас, Г.Йонас наголошують на трансформації дискурсивної етики в річище етики соціальної та екологічної, плідності подальшого осмислення проблем свободи та відповідальності, людської гідності. А це своєю чергою сприяє усвідомленню суспільством необхідності персональної і колективної відповідальності (етики відповідальності), що можливо лише за умов повноцінної участі в означених процесах усіх громадян, розвитку справедливої, правової держави. У статті доведено істотний взаємозв'язок питання справедливості та проблеми людської гідності в процесі розподілу матеріальних та духовних ресурсів, можливості створення передумов для подолання сучасних викликів та нагальних екологічних, економічних та морально-етичних проблем. Послідовне реконструювання соціально-філософської складової сучасної комунікативної філософії свідчить про плідність запропонованого нею методологічного принципу осмислення концепту людської гідності, людського буття загалом за сучасних умов розвитку суспільства.

Ключові слова: комунікативна філософія, екологія, генетика, соціальна етика, екологічна етика, свобода, відповідальність, колективна відповідальність, людська гідність.

Сучасний етап розвитку суспільства характеризується збільшенням впливу технократичної складової, яка суттєво впливає на взаємовідносини людини та суспільства, що зумовлено результатами «інформаційної революції», глобалізації (переміщення значних людських мас на великі відстані за короткі проміжки часу) та втручанням генної інженерії у генетичний код людини, впливом на екологію всієї планети. Йдеться про те, що досліді у генетичній сфері спричиняють появу низки серйозних етичних проблем, оскільки людина починає втручатися у природні процеси відтворення людей на генетичному рівні, змінюючи риси та розвиток особистості. Наступним важливим викликом перед людиною постає небезпека екологічної катастрофи та загибелі всього людства, зумовлених зростаючим втручанням людини у природні процеси та бездумним використанням обмежених ресурсів. Парадокс полягає у тому, що одна частина людства не може забезпечити свої фізичні потреби для виживання, а інша – потопає в розкоші. То ж постає нагальна потреба у прийнятті колективних рішень та несення колективної відповідальності за умов свідомої, а не примусової участі в означених суспільних процесах. Окреслені вище виклики, які постають перед людиною та суспільством, вимагають філософського осмислення в межах практичної та соціальної філософії. В означеному контексті досить актуальним є розгляд концепту людської гідності в сучасній комунікативній філософії, що і стало предметом даного дослідження.

Аналіз останніх досліджень і публікацій засвідчив, що саме на цих власне соціально-філософських аспектах комунікативної філософії та комунікативної етики акцентують увагу як іноземні, так і вітчизняні дослідники, серед яких можна відзначити таких, як К.-О. Апель, Н. Бусова, Д. Бюлер, О. Висоцька, Ю. Габермас, А. Гергун, В. Гьосле А. Єрмоленко, П. Кравченко, В. Кульман, Л. Ситніченко, Д. Усов. Незважаючи на досить широке коло сучасних філософів та мислителів, які досліджують названі проблемні напрями, слід відзначити потребу подальшого розгляду питання зміни концепту людської гідності в сучасній комунікативній філософії.

Так, досліджуючи питання «гідності людини як ціннісного принципу її соціального буття», П.Кравченко звертає увагу на те, що «головний зміст сьогоднішніх суспільних перетворень, створення умов життя, гідних людини, в яких вона знаходила б моральне задоволення від творчості й праці, від усвідомлення своєї корисності», таким чином стаючи «рушійною силою суспільного розвитку» в умовах, коли «реальна турбота про людину, правовий захист особистої гідності кожного громадянина – одне з найважливіших завдань сьогодення» [7, с. 3]. А тому «формування

гідності – це усвідомлення людиною вимог суспільства, контроль за своїми думками і вчинками, їх аналіз і самооцінка», коли «людина з почуттям власної гідності відповідає перед собою і, таким чином, перед суспільством, перетворюючи її на саморегулятор людської поведінки, на моральне суспільне надбання» [7, с. 4]. У цьому і полягає сутність формування у суспільстві сучасного уявлення щодо ролі та місця гідності в нових соціально-філософських засадах комунікативної етики. Саме через це А. Єрмоленко наголошує на тому, що «комунікативна, чи дискурсивна етика репрезентує собою методологічний поворот від класичної парадигми філософії свідомості до пост-класичної парадигми філософії комунікації, відкриваючи шлях подолання «методичного соліпсизму» в обґрунтуванні етичних норм на основі принципу справедливості та досягнення взаєморозуміння», коли «набувають нового значення» такі поняття, як: «відповідальність», «справедливість», «рефлексія», «зрілість» та «суверенність особистості», «обов'язок та сумління», «людська гідність», отримуючи нове, інтерсуб'єктивне забарвлення», при цьому «у методологічному аспекті постає завдання мовно-прагматичної трансформації трансцендентальної постановки питання за допомогою теорії мовленнєвої дії», де «трансцендентальна прагматика... характеризується тим, що за вихідний пункт філософування, а отже, й методологічний принцип обирається повсякденне мовне спілкування між людьми» [4, с. 9, 19–20]. погоджуючись з точкою зору цього дослідника стосовно того, що основними елементами комунікативної філософії залишаються дискурс та мовне спілкування між людьми, пропонуємо змістити акценти на посилення ролі мов для комунікацій на глобальному рівні, оскільки «використання іноземної мови не проходить для людей безслідно», адже «будь-яка мова має під собою культурний шар пізнавальних, нормативних і навіть емоційних конотацій» [8, с. 10], тобто розширює в цілому весь життєвий світ людей, які спілкуються завдяки знанням іноземних мов. Так, П. Бергер та С. Хатінгтон, досліджуючи «багатогранність глобалізації», підтверджують роль мови, відзначаючи ту обставину, що саме «мова відіграє роль основного фактора поширення культури» [8]. Отже, збільшення знання кількості мов тільки поширює комунікативні можливості щодо нових знань, культури, життєвого світу, тим самим сприяючи підвищенню загального рівня освіченості, що набуває поширення в умовах подальшої глобалізації. Водночас зауважимо, що за сучасних умов «інформаційної революції» та інформаційного етапу розвитку суспільства відбуваються кардинальні зміни у формах, методах та інструментах, які

сьогодні використовуються у мовній комунікації та дискурсі за умови розширення меж віртуального світу (кібернетичного простору), коли на заміну засобів масової інформації приходять засоби масової комунікації та соціальні медіа, а також соціальні мережі тощо. Що й створює передумови появи нових можливостей (майданчиків) донесення до суспільства окремих думок, позицій точок зору (аргументів), коли насправді виникають умови проведення дискурсу з будь-яких питань, які турбують суспільство та/чи владу. Досліджуючи етичні виміри комунікативної філософії, К.-О. Апель наголошує насамперед на непередбачуваних наслідках нашої «колективної діяльності, пов'язаної з наукою, індустріальною технікою і господарськими трансакціями». Він зазначає, що «людські взаємостосунки, які належать до сучасних світових комунікацій, стали непроглядними, анонімними та незбагненими», а тому «глибинну, надзвичайно важливу основу слід шукати у відчутті надмірної вимоги, яка сьогодні висувається перед більшістю людей згідно з необхідністю нової, постконвенціональної планетарної моралі співвідповідальності» [1, с. 404]. За таких умов суспільство опиняється перед непростю дилемою, що стосується прийняття колективних рішень та несення колективної відповідальності та стосується всіх індивідів в умовах «кібернетичної реальності» (так званого віртуального простору), де присутній високий рівень анонімності, а отже, спостерігається диспропорція щодо «прийняття колективних рішень та несення колективної відповідальності». На нашу думку, основним критерієм тут може виступати рівень охоплення (залучення) окремих індивідів/громадян до участі у «прийнятті колективних рішень» та одночасному «несенні колективної відповідальності». Саме в означеному сенсі стає зрозумілою теза К.-О. Апеля про те, що відбувається перехід «спрямованості дискурсивної етики як спрямованої у майбутнє етики відповідальності», де використання «спільної відповідальності» стає запорукою «згоди з усіма членами ідеальної аргументативної спільноти» в умовах так званого дискурсу «ідеальної комунікативної спільноти» та «реальної комунікативної спільноти», коли «кожний окремий суб'єкт у змозі досягти трансцендентальною рефлексією (бо це не є самоочевидним), що він в серйозному та щирому мисленні. Тобто, коли він справді щось прагне аргументативно довести самому собі, він вже комунікує відповідально, бо вже неодмінно належить до реальної і водночас до ідеальної комунікативної спільноти (яка контрфактично передбачається) як рівноправний і в принципі рівновідповідальний член» [1, с. 401]. Такий перебіг подій стає можливим в умовах змін реальних та теоретичних вимірів питань свободи, толерантності, а також морально-

етичного стану, людської гідності, що відбуваються як на персональному, так і на соціальному рівні.

Ю. Габермас, розглядаючи «концепт людської гідності» в контексті істотних змін нашого сучасного буття, намагається це робити крізь призму з'ясування того, «чи є «людська гідність» виразом для змістовного нормативного поняття, з якого права людини можуть бути виведені за допомогою специфікації і категоризації заподіяної шкоди, чи йдеться про «порожнє, ще незаповнене позначення для каталогу окремих, далеких від взаємозв'язку, прав людини», відзначаючи при цьому, що «нормативним джерелом сучасних базисних прав людини є ідея людської гідності», оскільки «повага до людської гідності кожної особи забороняє державі використовувати будь-якого індивіда лише як засіб, хоча б при цьому метою був порятунок життя багатьох інших осіб», адже «правовою суттю захисту людської гідності... з одного боку», є «самоповага», а з іншого – «соціальне визнання міжнародного статусу демократичного громадянства» [9, с. 66]. Таким чином, Ю. Габермас, осмислюючи ідею прав людини через інституалізацію принципу людської гідності, наголошує, що «людську гідність» слід вважати не просто класифікуючим виразом, своєрідним муляжем, за яким ховається безліч різних феноменів, а насамперед тим моральним «витоком», «каталізатором», яке поняття гідності відіграє в розумно-моральній і формально-юридичній композиції прав людини», а тому «гідність людини, яка всюди і для кожного є однаковою, обґрунтовує невіддільність базисних прав» [9, с. 68]. Загалом тлумачення Ю. Габермасом питань прав людини та людської гідності за сучасних умов свідчить про те, що на тлі зростання рівня розвитку людства (освіти, освіченості, розширення «життєвого світу») названі питання не лише не втрачають своєї актуальності, а навпаки стають дедалі більше затребуваними. І це не зважаючи на технократичність суспільства, появу штучного інтелекту, поширення Інтернету речей, інформатизацію всіх сфер суспільства тощо. Підтвердження цього можна знайти у роздумах Ю. Габермаса над питаннями трансформації стосовно людської гідності, проведених ним у відомій статті «Концепт людської гідності і реалістична утопія прав людини». Так, дослідник наголошує, що питання гідності почало інституалізовуватися лише після другої світової війни, в якій людство пережило концтабори смерті, холокост та інші дії, які ідуть врозріз із правами людини, людською гідністю тощо.

Розглядаючи далі поняття гідності, Ю. Габермас зазначає, що в межах «сучасного правового поняття гідність людини пов'язано зі стату-

сом, який громадяни отримують лише всередині самотворення політичного порядку», при цьому «гідність, яка наділена державно-цивільним статусом, підживлюється республіканською повагою до демократичного зусилля і відповідною орієнтацією на загальне благо», а «громадяни є тут адресатами лише в аспекті користування правами, що захищають людську гідність, і лише в тому випадку, якщо вони взагалі потрудилися над створенням і підтримкою політичного порядку, що ґрунтується на правах людини» [9, с. 71–72]. Що стосується розуміння «потрудилися над створенням і підтримкою політичного порядку, що ґрунтується на правах людини», то як засвідчує історія людства, майже в усі часи людина вела боротьбу за свої права. Як відзначає К.-О. Апель, «лише етика, яка обґрунтовується принаймні також трансцендентально-прагматичною рефлексією на основі прав і обов'язків усіх членів ідеальної комунікативної спільноти, в змозі обґрунтувати солідарність через рівноправність і співвідповідальність усіх членів ідеальної комунікативної спільноти людства» [1, с. 412]. Простим прикладом «етики відповідальності» може бути група альпіністів, які спільними зусиллями долають схил за умови, що кожний окремий член команди несе відповідальність за інших, коли всі можуть покластися на всіх. А тому, фокусуючи цей приклад на рівень всього суспільства, можна відзначити, що таким «поодоланням висоти» є проблема самозбереження людства через екологію, ядерне та бактеріологічне озброєння, кліматичну зброю тощо. Незважаючи на незворотність процесів глобалізації та універсалізації суспільства не можна не відзначити, що до їх повного настання ще далеко, завдяки сучасній реальності, яка дає нелінійний розвиток в умовах посилення тиску технократичної складової сучасного розвитку суспільства. Щодо цього К.-О. Апель стверджує, що «головною проблемою нагальної сьогодні планетарної етики відповідальності є те, що вона має бути здатною якось покласти край невідповідності між величезним потенціалом і поширенням технічної діяльності (Machenkönnen) і конвенціональною мораллю людини» [1, с. 410]. Вказане твердження набуває дедалі більшої актуальності за сучасних умов, де раціональність продовжує домінувати над етикою (почуттями, мораллю, духовністю), а людина усі свої дії починає вчиняти, керуючись тільки розумом, раціональністю та прагматизмом, перетворюючись на бездушний механізм (робота), що є не припустимо, враховуючи духовну складову людини. А. Єрмоленко, досліджуючи «етику відповідальності і соціальне буття людини» відзначає, що істотні світоглядні та смислові зрушення не лише супроводжуються появою нових суперечностей та конфліктів, а й сприяють формуванню нових цінностей та сенсів подальшого розвитку

суспільства, враховуючи роль «парадоксу раціоналізації», який набув поширення в сучасних моделях посттрадиційного, постіндустріального та інформаційного суспільства. Таким чином, сучасним постфактом реальності є відхід від раціонального технократичного розвитку. Споглядається нівелювання «культу грошей», а це виступає передумовою появи нових «тенденцій аксіологізації, етизації і «рекультивації» економічної теорії, соціології і філософії», коли «на місце «людини економічної», а потім і «людини соціологічної» дедалі більш впевнено стає фігура «людини етичної» [3, с. 6]. Так, саме нова глобальна природа людської діяльності стала підставою для визнання нової етики, де осердям останньої, цілком природно, постала необхідність колективної відповідальності в її глобальному вимірі. А це, «своєю чергою, вимагає досягнення взаєморозуміння в оцінках нормативних стандартів або інтерсуб'єктивного узгодження основоположних принципів етики відповідальності», оскільки «в створенні такої універсальної етики, норми і цінності якої стали б орієнтирами сучасного суспільного розвитку, представники комунікативного напрямку вбачають вихід із кризи «науково-технічної цивілізації» [3, с. 16]. А тому таким «глобальним фактором» постає захист природи, довкілля в умовах екологічної кризи, яка розвивається сьогодні на глобальному рівні і тим самим починає загрожувати фізичному виживанню людства взагалі, адже «екологічна криза – це не просто криза довкілля, це свідчення кризи людини і суспільства загалом, їхніх ціннісних орієнтацій і моральних норм» [5, с. 15]. Саме через цю обставину ми мусимо говорити не просто про актуалізацію екологічної тематики, а про виникнення відповідно соціальної етики, яка дістала назву «екологічна етика». Так, Г. Йонас «у пошуках етики для технологічної цивілізації» відзначає: «Нова земля (Neuland) колективної практики, якої ми дісталися завдяки високим технологіям, залишається ще нейтральною територією (Niemaandsland) для етичної теорії» [6, с. 7]. Оскільки «екологічна криза є універсально-онтологічною кризою, яка загрожує буттю як такому та його цілісності взагалі, тому тільки людина має світ як цілість, цілість усього буття», а отже, «знищуючи своє довкілля, вона знищує й саму себе, а знищуючи себе, знищує і саму цю цілість» [5, с. 15]. Розглядаючи питання впливу людини на природу Г. Йонас відзначає: «дика» природа, що її людина не змінила і не використовує, і є «олюдненою», тобто тільки вона й промовляє до людини; тим часом природа перетворена на її служницю, стає «відлюдненою» і «тільки вбережене життя розкриває себе» [6]. Прикладами можуть слугувати величезні ферми, де тварини фактично перетво-

рюються на машини з виробництва м'яса, молока, яєць, шерсті, втрачаючи при цьому взаємозв'язок із природою. І навпаки, збережені місця для дикої природи на планеті виступають гармонійним продовженням сучасних урбаністичних конгломерацій мегаполісів. Своєю чергою учень Г. Йонаса, К.-О. Апель у своїй доповіді, присвяченій «екологічній кризі як виклику дискурсивній етиці», доводить тезу про те, що «дискурсивна етика може бути адекватною відповіддю на виклики екологічної кризи», адже йдеться про «відповідь організованої колективної відповідальності людства на критичну ситуацію, яка є результатом наслідків і побічних наслідків колективної діяльності (Aktivität) людей» [2, с. 413]. Так, на питання екологічної етики впливає сучасний стан речей, оскільки в розвинених країнах громадяни повсюдно залучаються до екологічних проєктів спасіння флори та фауни, а при цьому в них самих проживає певний відсоток людей, яких навіть треба більше рятувати, ніж тварин і рослин.

Іншим важливим аспектом сучасного розвитку людства є втручання у природні процеси створення/появи/народження людини шляхом зміни генетичних процесів, що створює передумови отримання людей із вже запрограмованими рисами, що веде до втрати «неповторної» особистості, яку створює природа. Саме на це звернув увагу Ю. Габермас у своїй ще малодослідженій праці «Майбутнє людської природи», оскільки «як тільки дорослі почнуть розглядати бажаний генетичний арсенал нащадків як продукт, форму якого можна змінювати, придумуючи на власний розсуд відповідний дизайн, вони почнуть використовувати щодо власних творінь, отриманих в результаті генетичної маніпуляції, такий тип управління, який вторгнеться в соматичні основи спонтанного ставлення до себе і етичної свободи іншої особи; цей тип управління, як уявлялося раніше, припустимо лише по відношенню до речей, але не по відношенню до інших людей» [10, с. 24]. Таким чином, людство може постати перед загрозою «знищення» себе як особистостей, які втратять такі важливі риси, як свобода (фізична/суспільна), гідність, толерантність.

Підсумовуючи наші розвідки щодо трансформацій концепту людської гідності в сучасній комунікативній філософії, відзначимо, що значними каталізаторами впливу на людську гідність виступають сучасні техногенні фактори розвитку суспільства, які кардинально вплинули на зміни «морально-етичного» ландшафту суспільства, свідками якого ми стаємо сьогодні. Так, на сьогодні людство досягло такого стану, коли воно практично стало володарем усього всесвіту (досягло планетарних масштабів та постійно збільшує вплив на природу та навколишнє середовище), але при цьому ще не до кінця усвідомлює, що планета Земля не

така вже й велика і є домівкою для всіх. Отже, питання глобальної екології сприяло подальшій трансформації дискурсу аргументативної етики в екологічну етику та появі «екологічної комунікації» та «екологічного дискурсу». Також роботи з генетики (програмування та маніпуляції з генофондом «новонароджених»), створюють передумови свідомого втручання (маніпулювання) у майбутнє людства шляхом створення людей уже з готовими певними рисами поведінки. Крім того «паралельний» розвиток моралі та свободи в умовах знаходження суспільства по різні боки «справедливого суспільства» (дуже бідні і дуже багаті), створює засади поглибленого усвідомлення необхідності прийняття колективних рішень, несення колективної відповідальності за глобальні питання збереження існування людства на планеті Земля. Процес цього збереження має враховувати істотний взаємозв'язок питання справедливості та проблеми людської гідності в процесі розподілу матеріальних та духовних ресурсів, можливості створення реальних, дієвих передумов для подолання сучасних викликів та нагальних екологічних, економічних та морально-етичних проблем. Послідовне реконструювання соціально-філософської складової сучасної комунікативної філософії свідчить про плідність запропонованого нею методологічного принципу осмислення концепту людської гідності, людського буття загалом за сучасних умов розвитку суспільства.

А з огляду на те, що стрімкий та глобальний розвиток суспільства створює нові виклики та загрози, які стосуються свободи та гідності людини, залишається актуальним подальше осмислення концепту людської гідності в сучасній практичній філософії.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Апель К.-О.* Дискурсивна етика як політична етика відповідальності у ситуації сучасного світу // *Ермоленко А. М.* Комунікативна практична філософія. Підручник. К. : Лібра, 1999. 488 с. С. 395–412.
2. *Апель К.-О.* Екологічна криза як виклик дискурсивній етиці // *Ермоленко А. М.* Комунікативна практична філософія. Підручник. К. : Лібра, 1999. С. 413–454.
3. *Ермоленко А. Н.* Этика ответственности и социальное бытие человека (современная немецкая практическая философия). К. : Наукова думка, 1994. 198 с.
4. *Ермоленко А. М.* Комунікативна практична філософія. Підручник. К. : Лібра, 1999. 488с.

5. Єрмоленко А.М. Соціальна етика та екологія. Гідність людини – шанування природи. Монографія. К. : Лібра, 2010. 416с.
6. Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації. К. : Лібра, 2001. 400 с.
7. Кравченко П. Гідність людини як ціннісний принцип її соціального буття [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.dspace.pnpu.edu.ua/bitstream/123456789/.../KRAVCH.pdf>
8. Многоликая глобализация. Культурное разнообразие в современном мире / Под ред. П. Бергера и С. Хантингтона. М. : Аспект Пресс, 2004. 379 с.
9. Хабермас Ю. Концепт человеческого достоинства и реалистическая утопия прав человека // Вопросы философии: науч.-теоретич. журнал, 2012, № 2. С. 66–80.
10. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. М. : Издательство «Весь Мир», 2002. 144 с.

REFERENCES

Apel, K.-O. (1999). Discursive Ethics as a Political Ethics of Responsibility in the Situation of the Modern World. In Ermolenko, A. M. *Communicative practical philosophy. Textbook*. Kyiv: Libra, 395-412. [In Ukrainian].

Apel, K.-O. (1999). Ecological crisis as a challenge to discursive ethics. In Ermolenko, A. M. *Communicative practical philosophy. Textbook*. Kyiv: Libra, 413-454. [In Ukrainian].

Ermolenko, A. N. (1994). Ethics of responsibility and social being of a person (modern German practical philosophy). Kyiv: Naukova Dumka. [In Russian].

Yermolenko, A. M. (1999). *Communicative practical philosophy. Textbook*. Kyiv: Libra. [In Ukrainian].

Yermolenko, A. M. (2010). Social Ethics and Ecology. The dignity of man is reverence for nature. Kyiv: Libra. [In Ukrainian].

Jonas, G. (2001). The principle of responsibility. In search of ethics for technological civilization. Kyiv: Libra. [In Ukrainian].

Kravchenko, P. Dignity of a person as a value principle of his social life. Retrieved from <http://www.dspace.pnpu.edu.ua/bitstream/123456789/.../KRAVCH.pdf>. [In Ukrainian].

The many faces of globalization. Cultural Diversity in the Modern World. (2004). P. Berger & S. Huntington (Ed.). Moscow: Aspect Press. [In Russian].

Habermas Yu. (2012). The concept of human dignity and realistic utopia of human rights. *Voprosy filosofii: nauch.-teoretich. zhurnal (Questions of philosophy: scientific-theoretical Journal)*, No. 2, 66-80. [In Russian].

Habermas J. The future of human nature. Moscow: Publishing house "All World". [In Russian].

Mykhaylo Petrenko

Post-Graduate Student, Kiev University of Tourism, Economics and Law
Kyiv, Ukraine

Concept of human dignity in modern communicative philosophy

Abstract

In the article, first of all, in the context of the methodological turn from philosophy of consciousness to the philosophy of communication, the influence of the technogenic, informational component of the present stage of the development of society on all its fields is investigated, accompanied by changes in relation to the person with its economic and moral and ethical needs. In this case, the main modern factors, which significantly influence the changes in understanding the problems of human dignity: «information revolution», genetic research, socio-economic and environmental problems are distinguished. It is found out in the article, that the classics of modern communicative philosophy K.O. Apel, J.Gabermas, G.Jonas emphasize the transformation of discursive ethics into the stream of ethics of social and ecological, fruitfulness of further understanding of the problems of freedom and responsibility, human dignity. And this, in turn, promotes the awareness of the society of the need for personal and collective responsibility (ethics of responsibility), which is possible only in conditions of full participation in the specified processes of all citizens, the development of a just, rule-based state. The significant relationship between the issue of justice and the problem of human dignity in the process of distributing material and spiritual resources, the possibility of creating prerequisites for overcoming modern challenges and pressing environmental, economic and moral and ethical problems are proved in the article. The consistent reconstruction of the socio-philosophical component of modern communicative philosophy testifies to the fruitfulness of the methodological principle proposed by it to comprehend the concept of human dignity, human being in general in the present conditions of the development of society.

Key words: *communicative philosophy, ecology, genetics, social ethics, ecological ethics, freedom, responsibility, collective responsibility, human dignity.*

Михаил Петренко

аспирант, Киевский университет туризма, экономики и права
г. Киев, Украина

Концепт человеческого достоинства в современной коммуникативной философии

Аннотация

В статье, прежде всего в контексте методологического поворота от философии сознания к философии коммуникации, исследовано влияние техногенной, информационной составляющей современного этапа развития общества на все его сферы, сопровождается изменениями в отношении к человеку с ее экономическими и морально-этическими потребностями. Установлено, что классики современной коммуникативной философии К.-О. Апель, Ю.Габермас, Г.Йонас отмечают трансформации дискурсивной этики в русло этики социальной и экологической, плодovitости дальнейшего осмысления проблем свободы и ответственности, человеческого достоинства. А это в свою очередь способствует осознанию обществом необходимости персональной и коллективной ответственности (этики ответственности), что возможно только в условиях полноценного участия в указанных процессах всех граждан, развитию справедливой, правового государства. В статье доказано существенная взаимосвязь вопрос справедливости и проблемы человеческого достоинства в процессе распределения материальных и духовных ресурсов. Последовательное реконструкции социально-философской составляющей современной коммуникативной философии свидетельствует о плодотворности предложенного им методологического принципа осмысления концепта человеческого достоинства, человеческого бытия в целом в современных условиях развития общества.

Ключевые слова: коммуникативная философия, экология, генетика, социальная этика, экологическая этика, свобода, ответственность, коллективная ответственность, человеческое достоинство.

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

УДК 141.319.8 Гос

DOI 10.35423/2078-8142.2018.1-2.06

Л.А. Ситніченко,

кандидат філософських наук,
старший науковий співробітник

Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7198-9157>

ЗАСАДИ ТА ПРИНЦИПИ ПОЛІТИЧНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ ШТЕФАНА ГОСЕПАТА

Автор статті виходить з того, що саме пошуки засад справедливо-го рівного розподілу актуалізує питання про особливу роль рівності та її межі в царині справедливості, які й стали предметом особливої уваги відомого німецького філософа Ш.Госепата. Аналіз основних засад та принципів його політичної антропології свідчить про те, що осмислення справедливості як важливої засади моралі і права, Госепат розпочинає з дослідження проблеми людської гідності та можливості обґрунтування соціальних прав людини за допомогою принципу справедливості соціально-го розподілу. У статті виокремлено також сенс тлумачення Госепатом, у межах його філософського концепту соціальної справедливості, людської автономії та доведено, що запропонований ним принцип справедливо-го розподілу суспільних благ впливає з моралі рівної поваги. В означеному контексті наголошується на важливості опертя політичної антропології та філософії Госепата на твори Ю.Габермаса, Р.Дворкіна, Е.Тугендгата, Р.Форста, які послідовно розгортають принципи рівної поваги до людської гідності. У статті зроблено висновок про те, що Госепат, постулюючи розподільну концепцію соціальної справедливості, залишає поза увагою перше питання справедливості – питання про витоки несправедливих соціальних відносин. Адже гідність людини порушується тоді, коли людина лише отримує свою, призначену зверху, частку справедливості, а не самостійно творить її.

Ключові слова: *справедливість, соціальна справедливість, розподільна справедливість, права людини, політична антропологія, гідність.*

Сучасне суспільство називають суспільством пізнього модерну чи постмодерну, чи суспільством «другої сучасності». У царині індивідуальної свободи вибору можливість уникнути індивідуалізації не передбачена, а зворотним боком цього процесу, на думку Баумана, є корозія, розпад громадянства, процес, за якого «суспільне» стає колонізованим «приватним»; «громадський, суспільний інтерес» зменшився до цікавості до приватного життя громадських діячів, а мистецтво громадського життя звузилося до публічної демонстрації приватних справ і публічних визнань у приватних почуттях (і чим інтимніші вони, тим краще)» [1, с. 45]. Цей процес трансформації соціальних норм та прагнення людей до справедливого спілкування стає головною проблемою за неможливості впливати на соціальні умови захисту своїх прав.

Трагічні події, що трапилися з нами протягом останніх років, примусили зрозуміти, що людяне ставлення людей одного до одного вимагає особливих чеснот, передусім – чуття справедливості та поваги до людської гідності. Ми маємо також виходити з того, що саме справедливості належить одне з чільних місць серед інших моральних та соціальних цінностей: саме на неї люди повинні зважати у своїх взаєминах, адже без неї суспільні взаємини втрачають будь-який сенс. До того ж ідея справедливості примушує нас запитувати про значення для неї рівності, адже розподіл мусить бути рівним, якщо не існує підстав для іншого підходу. Саме пошуки засад справедливого рівного розподілу своєю чергою актуалізує питання про особливу роль рівності та її межі в царині справедливості, яка й стала предметом особливої уваги політичної філософії та антропології відомого німецького філософа Штефана Госепата. Свою відповідь на запитання про те, чому людям властиві пошуки справедливості – цієї кінцевої засади моралі і права, Госепат розпочинає з осмислення проблеми людської гідності та можливості обґрунтування соціальних прав людини. Витлумачуючи останні як істотну складову прав людини загалом, Госепат поступово розгортає тезу про те, що «найпереконливіше ідею соціальних прав людини можна обґрунтувати та конституювати за допомогою принципу справедливості соціального розподілу» [2, с. 130]. Зауважуючи при цьому про необхідність визначення співвідношення егалітарної моралі рівної поваги до всіх, правами людини та позитивним правом, Госепат наголошує, що «в основі прав людини лежить універсалістська та егалітарна мораль. Згідно з нею кожна людина неупереджено має бути визнана як рівна і автономна особа. Люди мають мо-

ральне право на те, щоб до них ставилися з рівною повагою. Об'єктом рівної взаємної поваги є автономія кожної особистості» [2, с. 133]. На особливу увагу в означеному контексті заслуговує й тлумачення Госепатом, як автором ґрунтового філософського концепту соціальної справедливості, людської автономії в широкому сенсі цього слова: «як загального особистого самовизначення щодо того, як людина сама хоче прожити своє життя» [2, с. 133].

Послідовно розгортаючи моральну концепцію прав людини та з метою обґрунтування засад свого «ліберального егалітаризму», Госепат спирається на роздуми свого вчителя Е. Тугендгата (насамперед на його «Лекції з етики»), який стверджує, що без визнання членів моральної спільноти як принципово рівних, немає ніякого шляху для розвитку морального чуття та чуття справедливості. Адже, на його думку, мораль – це система взаємних вимог, котрі мають бути взаємно обґрунтовані: на засадах інтересів усіх членів моральної спільноти. Йдеться про обґрунтування моральних приписів не лише для мене, а й про їх взаємне обґрунтування, тобто «про взаємини, в яких ніхто не може робити те, що він хоче, або що є для нього найліпшим, а всі разом створюють систему регулювань, яка, хоч і обмежує автономію кожного, проте через обмеження автономії всіх інших» [3, с. 25]. Тобто «автономія кожного обмежується рівною автономією, а також рівною владою та рівною вигодою інших» [3, с. 26]. Прояснюючи роль та місце рівності у своїй філософії справедливості, в «Лекціях з етики» Тугендгат наголошує, що йдеться про рівність як основний принцип справедливого розподілу – якщо немає інших підстав для пропорційного розподілу, то він є справедливим [4, с. 373]. На закиди про те, що навіть рівний розподіл є морально свавільним, Тугендгат зауважує, що врахування інтересів всіх і кожного ще не означає встановлення певного суспільного ладу, тобто певного розподілу матеріальних благ. А часто вживаний Тугендгатом приклад зі справедливим розподілом пирога виходить з того, що діти впевнені в справедливому ставленні до них матері, незалежно від розмірів виділеного їм шматка. Такий, застосовний і до інших ситуацій, підхід позбавляє принцип рівності Тугендгата формалізованої пустоти, а ідея про необхідність поваги до кожної людини стає «вкрай необхідною регулятивною ідеєю для всіх людських взаємин, котрі хочуть називатися справедливими» [4, с. 296].

Осмишуючи властиву йому, як представнику егалітаризму, тезу та переконання про нормативну рівність усіх людей, Тугендгат звертається до питання про витoki цих тверджень та способи їх зв'язку зі справедливістю. А сумніви опонентів цієї тези спростовує, як відомо, вже Загальна декларація прав людини 1948 року. До того ж закиди проти рівності, базовані ще на одному непорозумінні: нібито егалітаризм обстоює насамперед рівний розподіл матеріальних благ. Проте особливо важливою для нас на сьогодні сутністю егалітаризму є переконання в рівних для всіх правах у межах справедливого суспільства. Адже люди насправді є дуже різними, проте, всупереч своїй нерівності, нормативно вони мають визнаватися рівними.

Тугендгат звертається до аналізу природи людської діяльності, яка міцно пов'язана з феноменом влади та, що є найістотнішим для нас, значною мірою причетна до зв'язку рівності зі справедливістю. За умов тиранічної влади, коли одна особа все вирішує та розподіляє, люди доходять розуміння – ми мусимо так діяти, навіть якщо це несправедливо. І навпаки – саме справедливість має стати і стає засадою супротиву однобічному примусу. Варто зауважити, що Е. Тугендгат поділяє основну інтуїцію принципу універсалізації, адже він також вважає, що та чи інша норма є правомірною, коли вона однаково хороша для всіх, кого вона стосується. Хоча означений аргумент не є остаточним, до сказано він додає ще й інші вагоміші аргументи та наголошує на принциповій значущості таких ознак несправедливості, як обурення, провини та моральний сором. Більше того, саме моральні уявлення він вважає «джерелом» інституційної, державної справедливості. Отже, сказане дає підстави зробити висновок, якого дотримується і Дж. Ролз: тільки на засадах існування в усіх громадян спільних моральних уявлень, чуття справедливості, можлива розбудова справедливого суспільства на інституційному рівні. У протилежному випадку навіть зовнішній страх перед покаранням, так звані зовнішні санкції не стануть на заваді несправедливих дій. Проте варто піти далі, що й робить Тугендгат, та з'ясувати сутність моралі, яка обґрунтовує осердя справедливості – людські права та людську гідність.

На яку мораль варто при цьому спиратися? Йдеться про мораль «універсальної та рівної поваги до всіх» [4, с. 336]. Сутністю цієї моралі є принцип рівності, тобто обов'язку однакового врахування, неупередженого та справедливого захисту, інтересів усіх людей. При цьому Тугендгат не просто критикує традиційне (властиве ніби-то й теорії справедли-

вості Ролза) ліберальне обстоювання індивідуальної свободи, як негативної, а доповнює це негативне поняття свободи позитивним його тлумаченням. Його роздуми доповнюються та прояснюються тезою про те, що право на життя та на недоторканність людини не вписується в перше тлумачення свободи. У цьому сенсі він частково продовжує критику бачення Ролзом основних благ як свобод.

Перш ніж розпочати розгляд задекларованого Тугендгатом розуміння моралі, права та справедливості, зауважимо, що він, витлумачуючи права людини з погляду моралі [4, с. 332], говорить про «слабкі» та «сильні» (вже як певний синонім юридичних) моральні права. І в такий спосіб наражається на справедливую критику свої опонентів, до яких належить не лише Ю. Габермас. Сутністю цієї критики є теза про те, що навіть справедливе демократичне суспільство легітимується як таке не лише моральними міркуваннями. Воно потребує інших способів своєї легітимації. Як зазначає, наприклад, Г. Ломанн, «висунута з моральної точки зору вимога, згідно з якою чинне право є легітимним лише тоді, коли воно задовольняє моральним домаганням, на чому спиняється Тугендгат, є, отже, сама легітимною, необхідною, але аж ніяк не достатньою підставою для оцінювання права. Натомість саме право спроможне виступити підґрунтям для визнання інших положень як лише моральних на принципово легітимних засадах. Саме ця перевага права над мораллю дає змогу припустити, що базоване на праві врегулювання відносин між позитивними та негативними обов'язками може розв'язати наведену проблему краще, ніж у спосіб, запропонований Тугендгатом, тобто суто на моральних засадах» [5, с. 66].

Започаткована Габермасом дискурсивна концепція справедливості ґрунтується на двох тезах: по-перше, на тому, що універсальності етичних норм та цінностей притаманний і когнітивний сенс (вони схожі на універсальність істинних суджень), та, по-друге, на запереченні монологізму – обмін аргументами для досягнення справедливого, неупередженого рішення мусить бути не гіпотетичним, уявним, а реальним. Тугендгат, дотримуючись принципу універсалізації як визнання тієї чи іншої норми справедливою чи виправданою (якщо вона є такою для всіх тих, кого вона стосується, як зауважує Габермас) відмовляється від когнітивних припущень етики дискурсу та її заперечень проти монологізму. Габермас також вважає, що обмеження суспільної комунікації тоді є не-

справедливим, коли воно не лише декриптивно, а й нормативно постає як порушення права людини на виправдання. Теоретичною спробою такого виправдання є запропонований Габермасом та Апелем проект етики дискурсу. Тугендгат, так само, як і Габермас, і Гьофе, вважає, що філософія справедливості, як практична філософія загалом, має діяти терапевтично і проти несправедливостей індивідуального та соціального буття використовувати цілющу здатність рефлексії до віднайдення умов справедливо-го розв'язання конфліктних ситуацій. До того ж Тугендгат, більшою мірою за Габермаса, усвідомлює брак солідарності в контрактуалізмі, через властиве останньому обґрунтування принципів справедливості через інтереси людей. Він знов і знов актуалізує наріжну для сучасної практичної філософії проблему: чому члени окремої спільноти, долаючи свої окремі, певні ціннісні орієнтації *«повинні* переходити до абсолютно симетричних і відкритих для всіх стосунків визнання, які притаманні егалітарному універсалізму?» [6, с. 61]. Пропонуючи свій, хоча й досить абстрактний, механізм зв'язку справедливості та солідарності, Габермас спирається на визначення моральної свідомості як такої, що формується в моральній спільноті. Зasadничою для нього стає також теза (про яку іноді забувають комунітаристи) – в кожній окремій спільноті є витoki, корені спільноти моральної. Вона є співзвучною розумінню моралі, моральної спільноти Тугендгатом, за яким ціннісні орієнтації мають свої витoki в морально конституйованій спільноті, а перехід від стану доморального до стану морального є вкоріненням в ідентичності та самосвідомості суб'єкта певної моральної спільноти. Сперечаючись з теоретиками теорії суспільної угоди, Тугендгат постулює змістове тлумачення моральної спільноти з певним, конкретним розумінням добра та зла, моральних присудів та правил.

Продовжуючи тезу І. Канта та Д. Г'юма про те, що саме мораль компенсує відсутність у людей чуття симпатії та співчуття, Тугендгат наголошує на тлумаченні моралі, що ґрунтується не на симпатії чи любові (якщо пригадати класифікацію А. Гонета), а на *взаємній повазі*. Саме остання може стати на перешкоді не лише агресивній, а й байдужій, егоїстичній людській поведінці і трансформуватися в засаду як солідарності і співробітництва, так і справедливості. До того ж повага та основане на ній чуття справедливості виходять за межі емпіричних міжособових взаємин і набирають універсального виміру.

Габермас, характеризуючи труднощі пояснення зобов'язувальної сили моральних норм, зауважує, що «наскільки важким є прямий шлях від моральних почуттів симпатії та неприязні до цілераціонального обґрунтування обов'язків, настільки ж нелегкий і зворотний – від контракталістського обґрунтування нормативного порядку до почуттів інтерналізованого несхвалення» [6, с. 27]. Тугендгат спирається на розуміння моралі як способу регулювання особистих та соціальних взаємин індивідів. Виокремлюючи моральну свідомість та моральне чуття, він зауважує, що моральна свідомість є втіленням легітимних інтерсуб'єктивних вимог, а відчуття сорому, провини є, так би мовити, показником нашої моральної ненадійності. А на взаємному визнанні та повазі до гідності іншої людини ґрунтується не лише мораль, а й справедливість.

Навіть короткий огляд морально-егалітарного тлумачення справедливості дає можливість стверджувати, що адекватний сьогоденню її образ можливий лише в контексті проблеми рівності, яка є сутністю справедливості. Таке тлумачення властиве вже ідеї справедливості Аристотеля, який, як відомо, вирізняє два типи справедливості: рестрибутивну – на засадах простої рівності («кожному – рівну частку») та дистрибутивну – на засадах складної рівності, яка втілена в принципі – «кожному своє». І це тлумачення можна розширити й далі. Але відомий німецький професор політичної філософії Штефан Госепат йде далі в означеній традиції розуміння справедливості. Він мусить йти далі в своєму проекті, образі справедливості. Адже насправді, рівність та справедливість настільки тісно пов'язані між собою, що справедливість частіше за все асоціюється з рівністю, і навпаки, несправедливість – з нерівністю. Проте пильніший погляд на проблему спростовує цю позірну простоту і багато випадків нерівності видають нам цілком справедливими.

Розуміння запропонованої Госепатом концепції справедливості є передусім принципово важливим для його філософії прав людини. Основна теза обґрунтування Госепатом соціальних прав людини базована, як ми вже зазначали, на принципі соціальної розподільної справедливості. Таким чином, лише на засадах так витлумаченої справедливості, яка спирається не на автономію чи потреби, а на моральний принцип, можна не лише обґрунтувати права людини, а й зрозуміти сутність теорії

справедливості Ш. Госепата, детально викладеної ним у праці «Рівна справедливість».

Для цього варто передусім показати, як принцип справедливого розподілу впливає з моралі рівної поваги. Тож якщо ми, наголошує Госепат, спираючись передусім на твори Р. Дворкіна, Е. Тугендгата та Р. Форста, «визнаємо мораль рівної поваги, то ми морально зобов'язані поводитися з людьми як автономними та рівними особами, тобто з рівною увагою та повагою» [7, с. 173]. Уже з цієї рівної поваги та принципу взаємного виправдання можна вивести алгоритм однакового ставлення до різних людей. Останні, як наголошував і Е. Тугендгат, незважаючи на відмінності, мають зустрічати однакове до себе ставлення. Це й впливає на тлумачення політичної справедливості. Вона базується на моральному принципі рівного розподілу всіх тих благ, що підпадають під її регулювання, бо нерівний їх розподіл має бути об'єктивно виправданим. Таким чином, ця презумпція рівності, або принцип симетрії Тугендгата, які допомагають досягти конкретних результатів, засадничена в моралі однакової поваги та у вимозі постійного врахування інтересів кожної людини. Так само, як і в Тугендгата, особливо в його творі «Рівність та універсальність у моралі», у філософії справедливості Госепата центральною є теза про те, що рівний розподіл є легітимним, справедливим насамперед за відсутності будь-яких підстав для нерівного розподілу.

Для Госепата презумпція рівності стала також можливістю зробити наступний крок – вибудувати переконливу теорію розподільної справедливості, яка допоможе з'ясувати, що і ким розподіляється та на яких засадах. У спробі обґрунтування соціальних прав людини ми маємо лише загальні риси цієї теорії. Як і Ролз, Госепат визнає, що розподільна справедливість спрямована лише на блага, створені чесною спільною працею, бо тоді кожен має на них рівні права.

Проте тут виникає проблема, означена, зокрема, Е. Тугендгатом та М. Нусбаум в їхній критиці теорії суспільної угоди як засади визнання принципів розподілу суспільних благ. Йдеться про початкову обмеженість кількості суб'єктів розподілу – відсутність права на свою частку в розподілі суспільних благ тих, хто не спроможний бути повноправним суб'єктом кооперації у створенні цих благ (інваліди, немічні, діти і т.п.). Як же уникнути означеної суперечності між обмеженими можливостями соціальної розподільної справедливості та її опертя на універсальну мораль однакової поваги та принцип рівного розподілу? По-перше, варто

виокремити основні категорії благ, що розподіляються. Йдеться про громадянські свободи, можливість участі в політичній діяльності, соціальні позиції та шанси, економічну вигоду [7, с. 176]. Гозепат, аналізуючи та класифікуючи важливі підстави для виправдання нерівного розподілу, окреслює осердя аргументації на користь соціальної справедливості: «нерівний розподіл є чесним за умов заробленості та заслуженості отриманого, тобто – відповідності рішенням та вчинкам його учасників; нечесними є переваги та кривди, вкорінені у свавільних та незаслужених відмінностях в соціальному становищі та природному придбанні» [7, с. 177]. Означена інтуїція зтеоретизована і в роздумах Ролза та Дворкіна, які також намагаються не лише право на розподіл благ, а й право та обов'язок на їх створення. І далі, пов'язуючи принцип соціальної справедливості з правами людини, Гозепат наполягає на органічному зв'язку моральних правових вимог з вимогами справедливості через вище згаданий взаємний людський обов'язок до встановлення справедливих відносин та справедливих принципів розподілу не лише статків, а й нестатків. Окремо потрібно обговорювати проблему взаємин соціальної справедливості та прав людини, адже останні ми, скоріше за все, розуміємо як особливі, засадничі права, а не як справедливість загалом, що насправді мало б стати предметом окремого дослідження.

Важливою особливістю Гозепатового дискурсу справедливості є також чітке формулювання основних підходів до її розуміння, властивих новітній німецькій філософії, які можна охарактеризувати як набуття справедливості нового соціокультурного виміру та перетворення людини з об'єкта на суб'єкт справедливості. Йдеться, по-перше, про конституючий сенс права на однакову повагу людей одного до одного, тобто про розроблений Е.Тугендгатом моральний «примус» рівної та універсальної поваги, якому ми всі без винятку мусимо підпорядковуватися. По-друге – про запроцатовану Райнером Форстом у «Контекстах справедливості» та завершену в його одній із останніх праць «Право на виправдання. Складові конструктивістської теорії моралі» 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, претезії, якщо вона не матиме проти цього ніяких інших переконливих підстав» [7, с. 150].

Сам же Гозепат постулює, як зазначалося вище, універсалістську мораль, з її визнанням кожного з нас рівною та автономною особистістю, в якості засади прав людини. Виокремлюючи в якості основних, хоча й протилежних, стратегій обґрунтування соціальних прав людини свободу, потреби та рівний розподіл, Гозепат наголошує на вкоріненості цих стратегій в різних інтерпретаціях автономії людини та її буття загалом. А «право на якомога більший суб'єктивний вільний простір не має сенсу без дистрибутивної рівності» [2, с. 143].

Зауважимо, що в історії філософсько-етичної думки розуміння рівності людей як рівності їхньої гідності та прагнення до щастя, а також розуміння основних потреб було доповнене кантівською традицією з властивою їй ідеєю рівності з точки зору трансцендентальної раціональності та притаманною їй вимогою ставитися до інших людей, та й до самого себе, лише як до мети і ніколи – як до засобу. Йдеться про визнання за кожною розумною істотою права потенційного морального законодавця. Найтиповішим раціональним обґрунтуванням однакового ставлення до індивідів у сучасній філософії є аргументація Дж. Ролза та неоаристотеліків, наприклад, М. Нусбаум. Головне в її концепції – ідея рівної, однакової гідності людей, тоді як Ролз апелює до властивого всім людям чуття справедливості: на рівну справедливість заслуговують моральні особи – «спроможність бути моральною особистістю є достатньою умовою для права на рівну справедливість» [8, с. 783].

Проте головне спрямування роздумів Гозепата – його обґрунтування взаємозв'язку рівності та справедливості, яке, звісно, не може бути обмежене «Никомаховою етикою» Аристотеля. Попри те, що від часів античності рівність є конститууючою ознакою справедливості, ця домінантна ідея цінності, значущості рівності для теорії справедливості потребує подальшого обґрунтування. Своє бачення Гозепат формулює в контексті вже сучасних проблем: якщо справедливості належить чільне місце серед інших моральних та соціальних цінностей, то як бути з рівністю, де її місце? Завдяки Гозепату одним із завдань сучасної теорії справедливості стає прагнення окреслити понятійний та нормативний зв'язок ідей справедливості та рівності та но-новому розглянути стару проблему – нормативної цінності рівності в теорії справедливості. Йдеться про пошуки відповіді на філософське запитання: за яких умов вимога однакового поводження з людьми чи надання їм за рівних умов рівних благ стає вимогою справедливості? А також про спробу доводити тези

про те, що справедливість – це не просто моральна цінність, яка існує поруч з іншими цінностями, такими як свобода, спільнота чи моральні взаємини, а масштаб, яким вимірюються інші цінності та основні складові нашого буття. Іншими словами, Гозепат не лише стверджує, а й доводить існування понятійного зв'язку рівності та справедливості. Адже, на його думку, для цілісного та повного розгляду поняття справедливості необхідними є принципи формальної та пропорційної рівності, а остання є необхідною умовою справедливості.

Вже побіжний погляд на історію соціальної думки показує постулювання в ній істотного зв'язку справедливості та рівності. То в чому ж тоді полягає проблема? Сумнів у неоднозначності таких взаємин породжується випадками, коли справедливою стає вимога неоднакового поводження з людьми. Виходячи з цього, критики концепції рівноправної справедливості вважають, що не може існувати ніяких однакових претензій та прав для всіх людей. Через це вже Аристотель говорить про «пропорційну справедливість», за якою нерівні претензії також мусять вдовольнятися справедливо. Окремого розгляду потребує й критика егалітаризму з точки зору проблеми антропології справедливості, зокрема взаємозв'язку справедливості та заздності. У сучасних дебатах ідеться передусім про відповіді на таке питання: чому рівність є політично-моральною цінністю та чи справедливість загалом мусить бути інтерпретована як рівність? Якщо про особливе місце («моральне місце», за висловом Гозепата) в основних суспільних структурах вже багато сказано, то потрібно зробити наступний крок – оприятити не лише взаємозв'язок рівності та справедливості, а й роль першої в розмаїтих дискурсах останньої. Спираючись на постульований не лише ним принцип презумпції рівності, а також на принцип моральної рівності та відповідальності, Гозепат вже у вступі наголошує, що перший та останній із зазначених «є нормативним осердям егалітаристського, рівноправного розуміння справедливості, а впливають вони, обґрунтовуються принципом моральної рівності» [9, с. 13].

Попередньо уточнюючи завдання політичної філософії, яке полягає в тому, щоб у межах публічної культури демократичного суспільства «відкрити, сформулювати та висловити за допомогою понять теорії справедливості глибинні засади можливої згоди, яка сподівано втілиться в здоровому глузді» [9, с. 19], Гозепат використовує поняття «рефлексивної

рівноваги». Ролз, як відомо, потребу в останньому та його сутність описує так: справедливість як чесність спирається на те, що кожна розважлива та доросла особа «розвиває в собі, за нормальних соціальних обставин, якесь чуття справедливості» [10, с. 78]. Гозепат переформулює його твердження на свій лад. Основне для нього – доведення ідеї взаємозв'язку рівності та справедливості. І робить він це за допомогою двох основних тез, не лише стверджуючи, а й доводячи існування понятійного зв'язку рівності та справедливості. Адже, на його думку, для цілісного та повного розгляду поняття справедливості необхідними є принципи формальної та пропорційної рівності. І саме рівність є неодмінною умовою не лише справедливості, а й свободи. Адже «право на рівні суб'єктивні свободи слід виводити з індивідуальної автономії як основи взаємоповаги» [2, с. 142]. Більше того, свобода, навіть у ліберальному соціальному проєкті, набуває свого справжнього сенсу лише в сув'язі зі справедливістю: «цінність свободи має бути приблизно рівною для всіх громадян і громадянок з огляду на справедливість і незалежно від їхнього соціального та економічного становища» [2, с. 144]. Якщо ж зважати на взаємозв'язок права на життя та тілесну недоторканість зі свободою, то мислитель послідовно розвиває тезу Е. Тугендгата і Р. Форста про право людини на рівну повагу в річизні обґрунтування прав людини. Він особливо наголошує на тому, що права людини, не дані нам від природи, Бога чи моралі, вони мають соціальний, інтерсуб'єктивний характер. А «права на безпеку та засоби існування не є безпосередньо похідними від свободи. Ці права є фундаментальнішими, ніж будь-яке право на свободу. Фундаментальнішими, оскільки їх здійснення є необхідною умовою для використання свобод взагалі» [2, с. 145].

Особливістю підходу Гозепата та його заслугою є обґрунтування первісної природи, цінності справедливості, її переваги над іншими моральними та соціальними цінностями. І це принципово важливо, якщо витлумачувати справедливість як екзистенціал людського буття, замість турботи. А прагнення до справедливості – це і є прагнення до визнання і до самореалізації як формальні, інтерсуб'єктивні засади творення ідентичності. І теорія справедливості має сприймати теорію визнання як глибоке, проте часткове, зображення особистості. І не випадково розуміння Гозепатом моралі як певного цілого охоплює, разом зі справедливістю, й «інше справедливості», проте справедливість має переваги перед її моральними суперницями – етикою турботи та визнання. Адже вона є не

просто однією з багатьох моральних цінностей, таких як свобода, спільнота, особисті взаємини, а й їх мірою. Отже, і теорія визнання, і етика турботи, і теорія справедливості не конкурують між собою, а належать до різних вимірів.

Гозепат акцентує на відмінності між турботою і справедливістю: якщо справедливість наполягає на вченні про моральні засади, турбота вимагає розвитку моральних диспозицій. Друга (що вписується в постмодерний дискурс) відмінність стосується форми морального мислення: з погляду справедливості проблеми мають вирішуватися за допомогою моральних принципів, турбота проявляється в кожному окремому випадку. І третя відмінність стосується моральної орієнтації: справедливість орієнтується на правильне і чесне, а турбота – на відповідальність і особисті взаємини.

Підсумком роздумів сучасних філософів про гідність людей у справедливому суспільстві може бути теза: саме люди, яким властива гідність, можуть стати не лише об'єктами, а й суб'єктами справедливості, тобто громадянами. Завдяки подоланню політичного патерналізму та існуванню індивіда як суб'єкта політичної дії відбувається глибинне переакцентування визнання із завузького поля міжособистого спілкування та індивідуального буття на формування нового, що ґрунтується на людській гідності та чесності, розуміння соціальної справедливості. Адже без почуття власної гідності людина не стає повноцінною та успішною особистістю, спроможною поважати інших людей, визнавати їх цінність та особливості. І навпаки – поважаючи інших людей, ми зможемо поважати й себе та саме на цьому шляху подолати такий небезпечний для нас і для оточуючих розкол нашого внутрішнього світу.

Таким чином, Ш. Гозепат, постулюючи розподільну концепцію соціальної справедливості, залишає поза увагою того, *хто* розподіляє блага. Такий, зорієнтований на розподілі суспільних благ, погляд (докладніше – [11]) залишає поза увагою ту обставину, що несправедливість, приниження та злидні є насамперед наслідком економічної та політичної експлуатації, економічних та політичних зловживань. Адже перше питання справедливості – це питання влади, питання про витoki несправедливих соціальних відносин. А гідність людини порушується тоді, коли людина лише отримує свою, призначену зверху, частку справедливості, а не самостійно творить її, як і своє буття загалом.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бауман З. Текучая современность. СПб., 2004. 240 с.
2. Госепат Ш. До обґрунтування соціальних прав людини // Філософія прав людини. К., 2008. С. 129–162.
3. Tugendhat E. Das Problem einer autonomen Moral // Ernst Tugendhats Ethik. Einwände und Erwiderungen. München, 2006. S. 13–31.
4. Tugendhat E. Vorlesungen über Ethik. Frankfurt am Main, 1993. 399 S.
5. Ломанн Г. Права людини між мораллю та правом // Філософія прав людини. К., 2008. С. 59–86.
6. Габермас Ю. Залучення іншого. Студії з політичної теорії. Львів, 2006. 416 с.
7. Gosepath S. Zu Begründungen sozialer Menschenrechte // Philosophie der Menschenrechte. Frankfurt am Main, 1998. S. 146–188.
8. Ролз Дж. Справедливість як чесність: політична, а не метафізична. Лібералізм, антологія. К., 2009. С. 779–801.
9. Gosepath S. Gleiche Gerechtigkeit. Grundlagen eines liberalen Egalitarismus. Frankfurt am Main, 2004. 508 S.
10. Ролз Дж. Теорія справедливості. К., 2001. 822 с.
11. Ситніченко Л. Трансформація філософії справедливості: від принципів справедливості до її основного питання // Мультиверсум. Філософський альманах. Вип. 9–10 (157–158). К., 2016. С. 44–58.

REFERENCES

- Bauman, Z. (2004). Flowing modernity. St. Petersburg. [In Russian].
- Gossepat, Sh. (2008). To the justification of social human rights. *Philosophy of human rights*. Kyiv, 129-162. [In Ukrainian].
- Tugendhat, E. (2006). Das Problem einer autonomen Moral. *Ernst Tugendhats Ethik. Einwände und Erwiderungen*. München, 13-31.
- Tugendhat, E. (1993). Vorlesungen über Ethik. Frankfurt am Main, 1993.
- Lohmann, G. (2008). Human rights between morality and law. *Philosophy of human rights*. Kyiv, 59-86. [In Ukrainian].
- Habermas, Y. (2006). Attracting another. *Studies in Political Theory*. Lviv. [In Ukrainian].
- Gosepath, S. (1998). Zu Begründungen sozialer Menschenrechte. *Philosophie der Menschenrechte*. Frankfurt am Main, 146-188.

Rawls, J. (2009). *Justice as honesty: political, not metaphysical. Liberalism, an anthology*. Kyiv, 779-801. [In Ukrainian].

Gosepath, S. (2004). *Gleiche Gerechtigkeit. Grundlagen eines liberalen Egalitarismus*. Frankfurt am Main.

Rawls, J. (2001). *The theory of justice*. Kyiv, 2001. [In Ukrainian].

Sitnichenko, L. (2016). Transformation of the philosophy of justice: from the principles of justice to its main issue. *Mul'tyverusm. Filosofs'kyi al'manakh (Multiver-sum. Philosophical almanac)*. No.9–10(157-158). Kyiv, 44-58. [In Ukrainian].

Ludmila Sytnichenko

Candidate of Philosophical Sciences (Ph. D.)

H.Skovoroda Institute of Philosophy of the NAS of Ukraine

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

The foundations and principles of the political anthropology of Stefan Gosepath.

Abstract

The author of the article claims that the search for the principles of just equipollent division highlights the question of the special role of equality and its boundaries in the field of justice, which became the subject of special attention of the famous German philosopher S. Gosepath. The analysis of the basic features and principles of its political anthropology suggests that the comprehension of justice, as an important basis of morality and law, Gosepath begins with the study of the problem of human dignity and the possibility of reasoning of social human rights with the help of the principle of the equal social distribution. The article also highlights the meaning of Gosepath's interpretation, within the limits of his philosophical concept of social justice, human independence, and it is proved that the principle of equal distribution of public goods proposed by him follows from the principle of equal respect. In the specified context, it is emphasized the importance of supporting the political anthropology and philosophy of Gosepath on the works of Y. Harbermas, R. Dworkin, E. Tugendhat, R. Forst, who consistently unfold the principles of equal respect to human dignity. The reflection of modern philosophers on the dignity of people in a just society can be summed up by the thesis that it is the people who own dignity that can become not only objects but also subjects of justice, ie citi-

zens. After all, without a sense of dignity, one does not become a complete and successful person, capable of respecting other people, recognizing their values and characteristics. The article concludes that Gosepath by underling the distributive concept of social justice ignores the first issue of justice, which is the issue of the origins of unfair social relations. After all, human dignity is violated when a person only receives his, above appointed part of justice, and not creates it independently.

Key words: justice, social justice, distributive justice, human rights, political anthropology, dignity.

Людмила Ситниченко

кандидат философских наук,

Институт философии имени Г.С. Сковороды НАН Украины

г. Киев, Украина, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7198-9157>

Основы и принципы политической антропологии Стефана Госепата

Аннотация

Автор статьи исходит из того, что именно поиски основ справедливого равного распределения актуализирует вопрос об особой роли равенства и его границы в области справедливости, которые и стали предметом особого внимания известного немецкого философа С.Госепата. Анализ основных принципов его политической антропологии свидетельствует о том, что осмысление справедливости как основы морали и права Госепат начинает с исследования проблемы человеческого достоинства и возможности обоснования социальных прав человека с помощью принципа справедливости социального распределения. В статье выделены также смысл толкования Госепатом, в пределах его философского концепта социальной справедливости, человеческой автономии и доказано, что предложенный им принцип справедливого распределения общественных благ следует из морали равного уважения. В статье делается вывод о том, что Госепат, постулируя распределительную концепцию социальной справедливости, не учитывает первый вопрос справедливости - вопрос об истоках несправедливых социальных отношений. Ведь достоинство человека нарушается тогда, когда человек только получает свою, предназначенную сверху, долю справедливости, а не самостоятельно творит ее.

Ключевые слова: справедливость, распределительная справедливость, права человека, политическая антропология, достоинство

УДК 1"715"Пет

DOI 10.35423/2078-8142.2018.1-2.07

І.В. Клочков,
кандидат філософських наук,
доцент Національного університету харчових технологій
м. Київ, Україна

ХУДОЖНЬО-ОБРАЗНА ЕСТЕТИЗАЦІЯ ЖИТТЯ У ТВОРЧОСТІ ФР. ПЕТРАРКИ ТА ЇЇ ВПЛИВ НА ФІЛОСОФІЮ ВІДРОДЖЕННЯ

Філософія Відродження передбачає наявність світоглядних детермінант, що мають глибинний герметичний сенс. Із розвитком гуманітарного знання необхідним стає прагнення визначити послідовність суджень теоретичного й наукового змісту. Людина як специфічний мікро-макрокосм у площині буття отримує універсальні риси, пов'язані з визначенням метафізичних основ пантеїстичної діалектики. Фр.Петрарка вибудовує цілий комплекс ідей пантеїстичного розуміння природи, що уособлює ідею вічного творення. Автор статті захищає тезу про те, що теоретична спадщина італійського творця має значення для поглиблення внутрішніх зв'язків між онтологічними і теоретико-пізнавальними детермінантами гуманістичної традиції.

Ключові слова: Відродження, буття, людина, душа, магія, пізнання, вічність, досвід, трансцендентне.

Початок гуманізму в Італії пов'язаний з ім'ям Франческо Петрарки. У перше десятиліття XV ст. стало очевидним неминуче означення етико-політичної складової у проблематиці творів більшості мислителів, повернення до мови поезії, відновлення моральних складових філософського вчення, багатства традиції, ставши нагальними потребами часу. Легендарній постаті Фр. Петрарки довелось відіграти чи не одну із ключових ролей в європейській історії в якості не лише митця, а й глибокого, вдумливого філософа, який сприяв розвитку антропологічної проблематики. Більшість авторів досліджуваного періоду мали безпосередній зв'язок з постаттю творця безсмертних канцон до Лаури і знавця пізньої античної літератури. Його амбіції і палкий талант зайняли належне місце у скарбниці світової думки. Але яким чином він прийшов до витоків гуманізму,

вивів на денне світло визначеність напівзабутого й легендарного поетичного стилю, до якого треба було ще дорости його учасникам?

Дотепер навколо його творчості точиться чимало дискусій, що мають гостро-полемічний характер. Фр. Петрарка по праву є засновником нового поетичного стилю. Його «Книга пісень» визначила стилістику європейської літератури. Він був великим реставратором класичної давнини, проголосив нові шляхи у мистецтві, лишившись у пам'яті нащадків непогрішним вчителем. У 1501 р. завдяки зусиллям П'єтро Бембо і типографа Альдо Мануціо, був виданий перший збірник його «Canzoniere». Згодом розпочалась доба петраркізму у сфері поезії, естетичної та критичної думки. Петраркізм вийшов за межі Італії. Свідченням цього стала «Плеяда» у Франції, Гонгора у Іспанії, творчість Л. де Камоенса у Португалії, В.Шекспіра та елізаветинців в Англії, Кохановського у Польщі. Він проклав своїм поетичним нащадкам шлях до з'ясування завдання й сутності поезії, а щодо контексту життя (повсякденності) – пізнання морального й громадянського покликання поета. Вкотре перечитуючи безсмертні рядки творів, на думку спадає одна з найважливіших думок, пов'язана з ідеєю справжнього кохання – бажання кохати, бути закоханим, прийнятним, почутим. Тобто філософуючи, людині кортить продовжувати вірити у щирість взаємозв'язків між довкіллям і мріями, що набувають універсального значення. Цьому сприяє один із різновидів мистецької діяльності – поезія.

Найбільш чітко вияв цієї риси відображений у палко-емоційних почуттях до оспіваної ним донни Лаури, яка є головним символом більшості сонетів та інших віршів. Лаура – це фігура реальної, земної жінки. Її зовнішня біографія відома у найбільших рисах і особливого інтересу не має. Про її «внутрішню» натуру оповідає сам поет. І, звичайно, як завжди ведеться у справжній поезії, любов ця сублімована. Вона не згасла до кінця життя поета, і ледве не поєдналась з уявленням про райську любов, більш ідеальну. Конкретно в його житті була любов до близьких (домашніх): матері, брата Герардо, племінника Франческо, багатьох друзів (Гвідо Септі, Джакомо Колонна, Джовані Боккаччо). Поза товариськими стосунками, він не бачив сенсу власного життя. Це почуття лишило певний моральний відбиток на всьому рукописному спадку, неодноразово верталось до нього як улюбленця долі. Це одна з багатьох рис характеру, яку він вихваляв й карав водночас, що мала безпосередній зв'язок з творчим імпульсом, забезпечивши потяг до слави, а не ставши ознакою пихатості. Це бажання, миттєво спалахнувши, поступово пов'язувалось ним з інтуїтивним прозрінням ідеї піднесеного, значною спонукало до пись-

менства. З роками любов почала згасати. Досягнувши небувалого успіху, він побачив у тогочасних більше зверхності й заздрощів, ніж схвальних відгуків. Наприклад, зміст твору «Лист до нащадків» відобразив це напруження духу. З відчуттям великого морального болю й суму він описує власні поневіряння під час відвідин Риму. Перед смертю він навіть визнає тріумф часу над славою. Цікаво, що любов до Лаури і слави між собою і ворогували, і перебували у тісній єдності, що підтверджується стійкою символікою («Лаура» і «лавр»). Але це тривало до певного часу. Підкорюючись силі глибоких роздумів, він підсвідомо відчував, що любов до Лаури і бажання слави стали протилежними прагненням отримати вічне спасіння й прощення. І зовсім не тому, що вони були гріховними по суті. Ні! Просто вони заважали вести той спосіб життя, який надійно наблизив би його до порятунку душі [1–2].

Усвідомлення цієї суперечності призвело Петрарку до більш глибоко емоційного сум'яття. Конфлікт був частковим, на тлі розгортання низки філософських проблем: співвідношення між багатьма радощами земного буття і релігійною концепцією. До земних радощів він зараховував навколишню природу. Як ніхто із сучасників, він вмів бачити і спостерігати її красу, насолоджуючись травною, гірськими урвищами, водними просторами, краєвидами галявин, місячним й сонячним сяйвом тощо. Звідси часто-густо зустрічається поліфонічна поезія пейзажів, тяжіня до зміни міст, пошук нових вражень від чималих подорожів, бажання відкривати у своєму естетичному просторі нові обрви, що стало невід'ємною складовою уявлення поета як творця художньо-образних цінностей життя. Земні радощі він доповнив вірою у людську красу і могутністю розуму, котрий розкриває всю палітру творчих намірів за допомогою живопису, музики, філософії і поезії. Насправді у цьому відчувалась його вражаюча чутливість до розмаїття краси світу, того що не просто оточує, а облагороджує серце, має координати часовості: минуле, сучасне і майбутнє. До речі, цей феномен у певному сенсі відкрив таємниці життя.

Величним був діапазон його випробувань. Він багато пише про медицину, військову справу, проблеми виховання, поширення християнства, астрологію, падіння військової дисципліни, вибір кращих дружин, сервірування обіднього столу тощо. Добре знаючи античних мислителів, він сам у царині чистої філософії не створив нічого оригінального. Його критичний погляд був рвучким й точним. Чимало цікавого написано ним про сферу практичної моралі. На противагу буденній марноті, він жив

інтересами часу, нехтував суспільним життям, залишаючись пристрасним натхненником своєї батьківщини. Італію все своє життя він любив до нестями. Її потреби, складні проблеми, стали для нього невідчужуваною частиною світогляду. Цьому є багато підтверджень. Але на особливу увагу заслуговує одне з них. Так, одну з своїх кращих канцон «Італія моя» він присвятив розгляду даної теми. Він був омріяний устремлінням бачити свою державу єдиною і могутньою. Навіть зростив у своєму серці переконання, що тільки Рим може бути центром папства і імперії. Оплакуючи жорсткий розділ Італії, наполягав на перенесення папської столиці з Авіньйону до вічного міста, благав імператора Карла IV перенести туди ж центр імперії. В якійсь момент він полишив сподівання про те, що об'єднання Італії буде досягнуто зусиллями Кола ді Рієнцо. Найстрашнішими для нього були внутрішні чвари. А скільки зусиль йому довелося докласти заради припинення братовбивчої війни між Генуєю та Венецією, правителі яких визначали територію Чорного і Азовського морів. Хоча красномовні листи до дожив цих патріархальних республік ні до чого не призвели.

Фр.Петрарка був не лише патріотом, а й ревним поборником ідеї громадянського суспільства. Політичні симпатії деяких недоброзичливців, прикрашені клерикальним вбранням, не змогли зламати його спрагу до основного покликання – науки і літературі. Він розумів, що для цього потрібна перш за все не особиста свобода і незалежність. Він умів досягати її скрізь, де йому доводилося жити, крім Авіньйону або «нового Вавилону», як він його називав. Завдячуючи внутрішній свободі, йому вдалося частково усвідомити дуже багато. А тяжіння до самовдосконалення змушувало щоразу вертатись до відшліфування створеного матеріалу. Відомо, наприклад, що у одному з ранніх творів «Життя славетних чоловіків», він наполегливо відобразив протистояння між творчим життям духу й смертю. Петрарка щоразу перечитував твори античних авторів із почуттям любові. Літературу він розумів як художню досконалість: багатство духовне, джерело мудрості, символ натхнення й внутрішньої рівноваги.

Головний літературний твір Фр. Петрарки – «Книга Пісень», складена з 317 сонетів, 29 канцон, балад, секстин і мадригалів. «Вірші італійською» («volgare») він почав складати замолоду, не надаючи їм серйозно значення. Під час роботи над зібранням латинських послань, прозових листів, частину знищив у 1350 р. Перша спроба зібрати докупи кращі взірці італійської лірики була здійснена 1336–1338 рр., коли він перетворив двадцять п'ять віршів на зведення так званих ескізів («Rerum

vulgarium fragmento»). Впродовж 1342–1347 рр. він відредагував їх, лишивши місце для інших раніше написаних віршів, що підлягали перегляду. По суті, то була перша редакція майбутньої книги, цілком присвячена темі піднесеного почуття і сповнена спраги поетичного натхнення. Іншу редакцію він здійснив впродовж 1348–1350 рр. У ній окреслюється поглиблення релігійних мотивів, пов'язаних з міркуваннями над проблемою смерті і швидкоплинністю життя. Вперше з'явився поділ на дві збірки: «На життя Мадонни Лаури» (починаючи із I сонета) і «На смерть Мадонни Лаури» (з канцони CCLXIV). Третя редакція (1359–1362) включала вже 215 віршів, з яких 174 склали першу частину і 41 – другу. Потім було ще кілька редакцій. Сьома із них, близька до кінцевих авторських правок, була надіслана на рецензування й схвалення до кардинала Пандольфо Малатести (1373–1374) вже у січні 1375 р. Вона містила 366 віршів (263 і 103 відповідно до частин) [3]. Цікаво, що восьма редакція (1373) і, нарешті, доповнення до рукопису дев'ятою, містила так званий Ватиканський кодекс під номером 3195, частково автобіографічного характеру. Згідно з ним і фототипічним способом з 1905 р. здійснюються всі інші видання критичного змісту. У Ватиканському кодексі поміж третьою і другою частинами вшиті чисті аркуші, що дають можливість зробити припущення про те, що авторська задумка передбачала включення до нього ще якихось маловідомих віршів. Розподіл частин зберігається дотепер: перша, присвячена темі кохання до Лаури та образу Дафни (лавра), друга – Лаури як супутниці під час небесної мандрівки, як ангелу охоронцю, спрямовуючої наміри поета до досягнення вершини вічних цілей. До останньої, десятої редакції Петрарка включив деякі вірші вже не любовного змісту: політичні канцони, сонети проти авіньйонської курії, послання до близьких друзів [4].

Особливу проблему під час вивчення філософсько-ідейного змісту лірики складає датування віршів збірників. Вони складені довільно не тому, що йому повсякчас доводилось вертатись до редагування написаного впродовж десяти років, а тому, що він навмисно не дотримувався хронології у порядку розташування віршів. Але це не завадило йому звернутись до теми елегантності. Йому кортіло досягти можливо ще більшої виразності, смислової й образної точності, а також «лінгвістичної гнучкості». У даному сенсі дуже цікавим щодо цього є судження Карло Джезуальдо (кінець XVI–XVII ст.), засновника відомої Академії музики, знаного своїми мадригалами. Про вірші Петрарки він зауважив, що в них немає нічого такого, що було б неможливе у природі. Одиницею

петрарківської поезії є не слово, а вірш, або, точніше, ритміко-синтаксичний відрізок, в якому окреме слово розбивається, і робиться ледве помітним. Одиниці він надавав особливу перевагу, реально її розробляв. Скоріше за все ритміко-синтаксична фігура включала яке-небудь завершене судження, цілісний образ.

Автентичні ж філософські прозріння, знайшли відгомін у «Листі до нащадків», яким він завершив свої «*Rerum senilium libri*» (1366) [5]. Цей лист на посвяту Гвідо Сетпе (1367), написаний ним у Венеції, був надісланий близькому приятелю Петрарки архієпископу Генуї та засновнику монастиря Червари (поблизу Портофіно), де він невдовзі помер. З усіх автобіографічних творів, він є найбільш розлогим. Трактат «Моя таємниця або Книга бесід про презирство до світу», написаний у вигляді діалогу, побачив світу у Воклюзе (1342–1343). Він також не обійшов цензури і правки. На межі 1353–1358 рр. вкотре переглянув й відредагував рукопис. «Моя таємниця...» є одним із значних літературних пам'ятників, що сформували антропологічну складову творів більшості письменників і істориків Відродження. Він значний, тому що має психологічну проникливість, досить глибинні шари етичних проблем. Відчувається блискуча ерудиція автора. Головна тема книги – щира розмова у присутності мовчазної істини, Франциска (Петрарки) і Августина. Поза всяким сумнівом це один із вдалих літературних прийомів, навіть не уявлювана, а реальна розмова між вчителем й учнем, правдивим й прихованим, реальним образом й двійником, суперечка між свідомістю і почуттями. Не можна не визнати те, що в окресленій темі дискусії є певні риси індивідуалізації, щось схоже на характери. Невдоволення собою, впертий Франциск і розважливий, готовий зрозуміти співбесідника, але праведний, неприпустимо істинний Августин. Умовно це символ боротьби світських й духовних рис характеру, представлений у житті самого поета [6].

Книга складається з трьох бесід. Попри зовнішню невимушеність та довільний розвиток, вона має чіткий розподіл основних тем. Перша бесіда присвячена з'ясуванню того, яким чином легковажність Франциска призвела його до душевних шукань. Тут стверджується наступна думка: в основі людського щастя і нещастя покладена власна свобода волі. Друга – зображує розробку слабостей Франциска, виходячи з уявлень про сім смертних гріхів. Третя – стосується слабостей, що міцно вкоренились у душі Петрарки. Це любов до Лаури і власне славолюбство. Щодо розв'язання питання, суперечка стає більш гострою, внаслідок чого поет вкотре виправдовує своє кохання до Лаури. Стосовно ж славолюбства

зауважує наступне: любов до знання має заохочуватись й заслуговувати на людську приязнь. Наполегливо захищаючи дві сторони пристрасті, він вбачає у них сенс існування. Узгодження між вищими моральними принципами включає необхідність акту земної творчості – сенс запропонованого компромісу. Августин при цьому змушений не поступитись, а визнати неминучість творчого перевтілення, і тим самим належно прийняти поразку. Таким чином, йдеться про створення іншої шкали людських цінностей, коли звеличена любов і прагнення до активної діяльності, а знання здатні узгоджуватись з категоріями морального абсолюту, де наявне кінцеве рішення розпочатої суперечки. У перспективі її належить вирішити нащадкам Петрарки [7].

Як мислитель, йому вдалося здійснити критику атеїстичних настроїв свого часу, означити причини їх виникнення. Він вважав, що існують дві взаємопов'язані між собою причини, що породжують гнітюче враження стосовно природи релігії: це, по-перше, войовничий натуралізм, привнесений арабською думкою, особливо натхненням Аверроеса, і, по-друге, панування діалектики в межах університетської освіти, пов'язаної з псевдо-раціональним мисленням. Виступаючи проти них, він запропонував гнівну критику, тим самим запобігши поширенню поверхового знайомства з природою вчень, що навмисно відволікають людину від формування її власної думки та даремно розсіюють увагу на висвітлення заплутаних вправ. Задля цього потрібно відкрити принади гуманітарних наук (*literae humanae*).

Бездоганно окреслена програма відшліфовування методів пізнання Фр. Петрарки дотепер має вагомий евристичний потенціал для філософії. Адже справжня мудрість – це знання шляху до істини як методу її досягнення, представлений у мистецтві свободи міркування. Кілька прикладів на підтвердження цієї тези. У своєму творі «Про власне незнання і багато інше», спрямованому проти натуралізму авероїстів, Петрарка висловив думку: «Аверроес дуже багато знав про життя звірів, птахів і риб, про те, скільки волосся у мавп'ячій гриві і пір'я у хвості яструба. Названі речі у більшості випадків є фальшивими та унеможливають здійснення проб або взагалі невідомі, а інколи видаються занадто легковажними й сприймаються тільки на віру. Лишаючись істинними, вони не варті нічого. Я запитую себе, яка користь із знання природи звірів, птахів, риб і змій, якщо не піклуватись про знання природи людини: «Хто ми є, звідки і куди йдемо?» [8].

Стосовно другого пункту, Петрарка наполягав, що діалектичні двері відчинені вільнодумству, натхненню і інтуїції, а не знанням вкритим пилом переспівувань. Сенса життя відкривається не тому, хто тотально завантажений силогізмами, а тому, хто зумів опанувати мистецтво бути вільним. Діалектика доповнена розумом є не лише метою, а й інструментом духовної освіти. І навіть у цьому спостерігається світоглядна поліфонія філософських сенсів, що узгоджена з тематикою славнозвісного діалогу Платона «Федр». Зауваження щодо християнських тез поглиблюють гносеологічну проблематику, де йдеться не лише про безсмертну частину душі, звільнену від ланцюгів перероджень, а внутрішнє світло розуму – вічне, досконале, поліморфне. Розмисли про неперевершену будову безтілесної субстанції отримують досить неоднозначну характеристику в його творі «Інвективи проти лікарів». Він зауважує, що той, хто замислюється над проблемою смерті, сповнений терпимістю до неї і сповнює скороминучі миттєвості життя щастям і славою, що і є справжньою філософією. Петрарка твердив, що філософія, винайдена язичниками, за своєю суттю є гуманістичною. Пошук автентичності в Арістокла й Стагірита вкотре викликає захоплення допитливого Петрарки. Але на жаль йому не вдається полишити зміцнілої основи авероїстського вчення й облудливих марень різних послідовників, котрі торочать про всіляке понятійне неподобство, гнівно висловлюючись на адресу однобічних тверджень щодо натуралізму і діалектичного мислення [9].

Платон, мовою якого він не так добре володів, але намагався опанувати, стає символом антропологічного піднесення думки, а зрештою – досконалим принципом будь-якої філософії. В іншому творі, «Про власне невігластво», можна відслідкувати не обопільність тверджень, що вкотре доводять натхнене ідеалістичне налаштування. У ньому Петрарка підкреслює, що Платон якщо і не досягнув істини, то був до неї дуже близьким, і що це визнають Цицерон і Вергілій, а також ті, хто не зізнався у цьому, а саме: Пліній, Плотін, Порфірій, Йосип Флавій, Амвросій, Агустин та чимало інших.

Загалом, результати філософської творчості Фр. Петрарки можна умовно наблизити до Сократової спорадичної традиції, де перевага зазвичай надається силі живого слова й проникливому натхненню голосу правди, що не ухильно супроводжує людину впродовж тернистого життєвого шляху. Дослухається поради істинної мудрості тільки той, хто володіє проникливістю серця, співчуттям, бажанням і готовністю до внутрішніх (духовних) змін, а також має великий намір пришвидшити занепад власного зарозумілості і зверхності, щиро поглузувавши із них.

Цей ідеал набуває іншого смислового навантаження, але не полишений багатомірною, творчо-інтелектуальною формою буття людини у світі, стає доречним загальним вимогам часу. Через вдумливе, чітке, визначене і влучне слово людське обличчя і душа стають більш прекрасними – відновлюючись заради мудрості у світі природи, й палахкотять всіма барвистими відтінками вічного спасіння.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Петрарка Фр.* На жизнь Мадонным Лауры // Лирика. Автобиографическая проза. М., 1989. 480 с. С. 20–132.
2. *Петрарка Фр.* На смерть Мадонны Лауры // Лирика. Автобиографическая проза. М., 1989. С. 133–178.
3. *Петрарка Фр.* Избранные канцоны, секстины, баллады и мадригалы // Лирика. Автобиографическая проза. М., 1989. С. 179–219.
4. *Петрарка Фр.* Книга писем о делах повседневных // Лирика. Автобиографическая проза. М., 1989. С. 220–303.
5. *Петрарка Фр.* Письмо к потомкам // Лирика. Автобиографическая проза. М., 1989. С. 303–311.
6. *Петрарка Фр.* Моя тайна, или Книга бесед о презрении к миру // Лирика. Автобиографическая проза. М., 1989. С. 325–448.
7. *Реале Д., Антисери Д.* История западной философии от истоков до наших дней. СПб. : Пневма, 2002. Т. 4. От Леонардо до Канта. 880 с.
8. *Хамітов Н. В., Гармаш Л. Н., Крилова С. А.* Історія філософії. Проблема людини та її меж: Навчальний посібник. К., 2006. 296 с.

REFERENCES

- Petrarch, Fr. (1989). To the life of Madonna Laura. In *Lyric. Autobiographical prose*. Moscow, 20-132. [In Russian].
- Petrarch, Fr. (1989). On the death of Madonna Laura. In *Lyric. Autobiographical prose*. Moscow, 133-178. [In Russian].
- Petrarch, Fr. (1989). Selected Canzons, Sextins, Ballads, and Madrigals. In *Lyric. Autobiographical prose*. Moscow, 179-219. [In Russian].
- Petrarch, Fr. (1989). Book of letters about everyday affairs. In *Lyric. Autobiographical prose*. Moscow, 220-303. [In Russian].
- Petrarch, Fr. (1989). Letter to the descendants. In *Lyric. Autobiographical prose*. Moscow, 303-311. [In Russian].

Petrarch, Fr. (1989). *My Secret, or Book of Conversations about Contempt for Peace*. In *Lyric. Autobiographical prose*. Moscow, 325-448. [In Russian].

Reale, D., Antiseri, D. *History of Western philosophy from its origins to the present day*. St. Petersburg: Pnema, T. 4. From Leonardo to Kant.

Khamitov, N. V., Garmash, L. N., Krilova, S. A. (2006). *History of Philosophy. The problem of people is that between*. Kyiv. [In Ukrainian].

Illya Klochkov

Candidate of Philosophical Sciences (Ph. D.), Associate Professor

National University of Food Technologies

Kyiv, Ukraine

Fr. Petrarka life art-speices and its suppresion to the Reinessance philosophy.

Abstract

Reinessance philosophy will expected appeal world-outlook what determined profoundly hermetic sense. With the development of humanitarian knowledge, that is a trying to the solved much complex problem's and testify step-by-step notion's in the general theoretical course. The human being as a unique micro-macrocosm species ontological ground and gained the Universe idiosyncrasy dealing the conditions and foundations of the metaphysical dialectic. Fr. Petrarka reconstructed the whole complex pantheistic tradition and magical ideas of nature that symbolized unending creative possibilities. In contrast to everyday vanity, he lived the interests of the times, neglected social life, remaining passionate mastermind of his homeland. He loved Italy for his whole life. Her needs, complex problems, became an integral part of his outlook. It is noted that the program of polishing methods of cognition of Fr. Petrarch still has considerable heuristic potential for philosophy. True wisdom is the knowledge of the path to truth as a method of its attainment, represented in the art of freedom of thought. It is noted that, as a thinker, he was able to critique the atheistic sentiments of his time, to identify the reasons for their occurrence. Petrarch believed that there were two interrelated causes that gave rise to a depressing impression on the nature of religion: first, militant naturalism brought about by Arab thought, especially the inspiration of Averroes, and, second, the dominance of dialectic within the university of education. associated with pseudo-

rational thinking. The author of this article defended thesis that the study theoretical studies by Italian creator has an urgent inner join with ontological and theoretical-cognition statements in the context of humanistic tradition.

Keywords: *ontological, human, soul, magic, knowledge, eternity, experience, transcendens.*

Илья Ключков

кандидат философских наук, доцент

Национальный университет пищевых технологий

г. Киев, Украина

Художественно-образная эстетизация жизни в творчестве Фр. Петрарки и ее воздействие на философию

Аннотация

Философия Возрождения предполагает наличие мировоззренческих детерминант, имеющих глубокий герметический смысл. С развитием гуманитарных знаний становится необходимым стремление определить последовательность суждений теоретического и научного содержания. Человек как специфический микро-макрокосм в поле бытия получает универсальные черты, связанные с определением метафизических основ пантеистической диалектики. Фр. Перарка выстраивает целый комплекс идей пантеистического и магического понимания природы, которая олицетворяет собой идею вечно-го творчества. Автор статьи защищает тезис о том, что теоретическое наследие итальянского творца имеет значение для углубления внутренних связей между онтологическими и теоретико-познавательными детерминациями гуманистической традиции.

Ключевые слова: *Возрождение, бытие, человек, душа, магия, познание, вечность, опыт, трансцендентное.*

УДК 141"18/19"

DOI 10.35423/2078-8142.2018.1-2.08

М.Д. Беркаль,
аспірант Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України
м. Київ, Україна
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0057-1933>

ПРО ДЕЯКІ АСПЕКТИ ТЛУМАЧЕННЯ ІДЕЙ НІЦШЕ ЖИЛЕМ ДЕЛЬЗОМ З МЕТОЮ КРИТИКИ ГЕГЕЛІАНСТВА ТА ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОГО ВЧЕННЯ

У статті розглядаються головні засади рецепції філософії Ніцше Жилем Дельозом у працях «Ніцше та філософія» (1962) і «Ніцше» (1965), розглядаються мотиви звернення Дельоза до текстів німецького мислителя в контексті актуальності його ідей для французької філософії другої половини XX століття. Автор статті намагається продемонструвати, як за допомогою німецького мислителя крізь такі Ніцшеві поняття, як смисли і цінності, невинність, становлення і суверенітет Дельоз переоцінює етичну концепцію універсалізму та прагматизму; дослідити його власну стратегію боротьби з діалектикою Гегеля, розвиваючи на основі текстів Ніцше альтернативу їй.

Ключові слова: активні і реактивні сили, воля до влади, суверенітет і рабство, невинність, становлення, безвідповідальність та відповідальність, діалектика, етичний універсалізм

При дослідженні сучасних філософських і політичних проблем одними з перших впадають у вічі саме ті, що пов'язані з філософією «іншого» та нашої відмінності щодо нього. Як зрозуміти «іншого»? Як, що не менш важливо, до нього ставитись? Чи варто при обранні власних смислів і цінностей орієнтуватись на інших? До яких меж я повноважений доводити власну відмінність? Індивідуалізм чи колективізм? Чи прогресує суспільство, а якщо і так, то в якому сенсі? Для розв'язання усіх цих нескінченних «проклятих питань», які, ніби по орбіталі, обертаються навколо філософії «іншого» [7], у світовому досвіді рецепцій ідей тих чи інших мислителів запозичення ідей Ніцше визначаються

особливо. А у повоєнний період і в осередку «покоління 68-го» – тим паче.

Поза тим, французька філософія початку другої половини ХХ століття мала свої цілком конкретні мотиви звернення до філософії Ніцше. Мотиви ці мали як суто *філософський*, так і *інституційно-політичний* характер. Щодо суто *філософської* сфери, то тут, для прикладу, можна навести мотиви боротьби з домінуючим у тодішньому філософському просторі Франції *феноменологічним* вченням. Французькі критики феноменології тієї доби звертають увагу на те, що вона в кінцевому підсумку описує лише видимості, маючи претензії на опис самих речей. У цьому сенсі Ніцшів перспективізм має усі шанси бути використаним задля подолання тих чи інших слабкостей феноменології [8]. Поза тим, атака на феноменологію розгортається і з боку інших гуманітарних наук. Річ у тому, що в інтелектуальному полі Франції названих часів відбуваються зміни, спровоковані потужним розвитком гуманітарних дисциплін, які, бажаючи обґрунтувати свою науковість та позбавитись водночас як історизму, так і суб'єктивізму, так само критикують ортодоксальну феноменологію: відкриття інших культур, інших традицій і раціональностей, внесення психоаналізом та антропологією до філософського дискурсу тем марення, сновидінь, міфології тощо ставало у відверту конфронтацію з феноменологічною філософією суб'єкта, що в основі своїй завжди апелювала до свідомості й волі: філософія Ніцше зі своїм, повторимось, перспективізмом, плюралізмом, генеалогією та критикою культур, інтерпретативними засадами і ідеєю множинності самого суб'єкта так само виступала чудовим інструментом для вирішення проблем, успадкованих від тодішніх феноменологів. Гуманітарні науки залучають до французької філософії тієї епохи питання нового порядку – питання про те, як зрозуміти «іншого». А відповісти на зазначене питання, як здається, не можна без перегляду самої філософії розуму, що полягатиме у докорінному перегляді філософами тієї доби модерної концепції як раціональності, так і суб'єктивності, зокрема [9]. Поза тим, проблема розуміння «іншого» (проблема відмінності) тягне за собою також і філософію ставлення до нього, а обидва ці питання, як можна добре помітити, трансформуються з *філософських* у *політичні*. Але панівне у тодішньому філософському просторі Франції гегеліанство задовільної відповіді на порушені питання не давало. Не

давало воно і задовільних відповідей на питання розвитку і прогресу суспільства загалом. Останні політичні події заявленої епохи казали своє: діалектика спливає як фікція. Таким чином, у французьких філософів другої половини XX століття мотивів звернення до філософії Ніцше було доволі достатньо: це не лише проблема відмінності, «іншого» та діалектики як вищої форми ідентичності, що постали внаслідок наукових відкриттів і нового політичного досвіду французької деколонізації, а й проблема мовна (постструктуралістська орієнтація на довільність мовного знаку, що головно втілювалась у роботах Деріда і Фуко), це і проблема владних інституцій, природи та історії знання (фундаментальні праці з *археології знання* та *генеалогії влади* Фуко), нігілізму (одна із провідних тем «Ніцше і філософії» Дельоза) тощо.

Цю статтю буде присвячено одному з найяскравіших випадків рецепції філософії Ніцше у Франції другої половини XX століття – Жилем Дельозом. Ми спробуємо відповісти на питання, як за допомогою перечитування ідей *цінності* німецького мислителя Дельоз провадить боротьбу з універсалізмом та прагматизмом в етиці та яким чином Дельоз як представник мовного повороту намагається за допомогою таких Ніцшевих понять, як *смили*, *істина* та *становлення* провадити боротьбу з панівними у тодішньому інтелектуальному просторі гегеліанством та феноменологією. У своїй розвідці ми головним чином опиратимемося тільки на дві праці Дельоза, присвячені Ніцше безпосередньо: «Ніцше і філософія» [10] (1962) та «Ніцше» (1965).

1962 року Жиль Дельоз публікує працю «Ніцше і філософія», яка не лише відкриє новий етап у дослідженні філософії самого Ніцше, а й знаменує собою історико-філософську демонстрацію тих понять і проблем, які турбуватимуть Дельоза аж до самого кінця його творчості. Текст «Ніцше і філософії» є таким чином засадничим етапом не лише у французькому ніцшезнавстві, а й для самого Дельоза, зокрема.

Відомо, що Ніцше відіграє у Дельоза засадничу роль у сенсі формалізації його власних філософських позицій. Загалом при огляді попередніх історико-філософських праць Дельоза «Ніцше і філософію» справді можна розглядати і в перспективі розробки власної філософії крізь переосмислення ідей Ніцше так, як це робилось на прикладі текстів Г'юма, Канта, Бергсона, Спінози тощо. І справді, поняття іманентності, сили, тіла, волі, становлення є ніби інтелектуальними магнітами в історико-філософських працях Дельоза, навколо яких і обер-

тається інтерпретація чи рецепція тих філософських попередників, з якими той мав колись справу. Але існують і бачення інші, які гуртуються навколо того, що з усіх мислителів Дельоз найбільше користав із Ніцше, адже той бачився йому чудовою альтернативою *гегеліанству*.

Насамперед, як зазначає Дельоз, основною заслугою Ніцше перед філософією є введення в останню поняття *смыслу* і *цінності* [Deleuze 1962: 1]. Саме ці два концепти роблять перший крок у критиці універсалістського та прагматичного етичного вчення. І критика ця полягає в наступному: філософія, на думку Дельоза, тоді стає критичною, коли спрямована не лише на цінності, а й на цінність самих її джерел: яка цінність джерела, що продукує ті цінності, які ми маємо? Відтоді цінність виступає не лише як принцип, а й як критична проблема, що передбачає не лише оцінку цінностей, а й джерела їхнього постання. Критична філософія, як вважає Дельоз, необхідно суміщає в собі як осмислення і критику цінності джерела, так і джерело цінностей. Критика цінності джерела протистоїть тим самим філософській стратегії огороження цінностей від критики, що передбачала б «цінне в собі». До цього табору сміливо можна віднести Канта, Шопенгауера та інших, що ототожнили цінність та її джерело. Дельоз наполягає на необхідності критики джерела цінності, що дистанціюється, насамперед від утилітаристів та «філософів фактів», що зводять усі цінності до «цінного для усіх», виявляючи відверту байдужість до джерела самої цінності. Філософія перших бере за основу властивий для неї *універсалізм*. Філософія других – принцип *подібності*. Ніцше ж, на думку Дельоза, міцно протистоїть що тим, що тим, уводячи згаданий вище розрізнявальний елемент [*élément différentiel*] та відповідну дистанцію як щодо *цінності джерела*, так і щодо *джерела цінностей* взагалі. Звідси постає і проект генеалогії, що досліджує як джерела, так і встановлює дистанцію мислителя до цього джерела. Слід відзначити, що така критика, на думку Дельоза, жодним чином не являє собою помсту тим чи іншим наявним цінностям, але виступає логічною агресією ствердження через критику того, хто її наразі провадить.

Смисл же за Дельозовою інтерпретацією Ніцше визначається тільки через силу привласнення. І справді, феномен перетворюється на знак, симптом сили, що його споглядає і проявляє, а історія речі перетворюється на історію її привласнення іншими силами (згадаймо про

проблему смислу у феноменології). Філософія відтоді уміщає два фундаментальні аспекти: вона виступає як *симптоматологія*, так і *семіологія*; вона схоплює символи, але відразу замислюється і над тим, симптомом яких сил вони є. Смысл у перспективі такої логіки відразу стає плюральним як вертикально (історично), так і горизонтально: всіляке нове привласнення будь-чого – завжди і нова інтерпретація того, що стало привласненим. Кількість смислів, як пише Дельоз, є відтоді не чим іншим, як кількістю здатних до захоплення сил, що цей смысл визначають. Об'єкт – це не видимість, а явлення сили. *«Ніколи не існує єдиного смислу речі. У кожній речі є множина смислів, що виражають сили і становлення задіяних у ній сил. Більше того: немає жодної «речі», є тільки інтерпретації і множина смислів»* [Deleuze 6: 165], – скаже Дельоз на завершенні своєї промови на колоквиумі у Руайомоні 64-го року і тим самим означить себе не лише як представника мовного повороту у французькій філософії тієї доби, а й прямо опротестує претензії феноменології на опис речей.

Поза тим, воля до влади є водночас як початковим фактом, тожністю розрізнення, так і джерелом походження сил: за Ніцше, як його інтерпретує Дельоз, *смысл* деякої речі – це її відношення до сили, що нею заволодіває; *цінність* речі – є ієрархія сил, що в ній виражаються, творячи складний феномен. Панівна сила таким чином не існує за рахунок заперечення іншої сили, а стверджує власну відмінність і насолоджується нею; що принципово – домінуючим стає не заперечення, а власне відмінність. У цьому місці Дельоз відкриває через Ніцше полеміку з гегеліанством та діалектикою. Проте зараз нас обходить конкретно те, що діалектику Дельоз розуміє як один з етапів «смерті трагічного» і його стосунку до проблеми існування взагалі. З давніх-давен стражденність існування вела за собою його провину. Віддавна ствердилась думка, що якщо існування страждає, то воно винне, а якщо винне, то вимагає відкуплення. Це і є не що інше, як філософія засудження самого життя. У приклад Ніцше (а за ним – і Дельоз) наводить прецедент Анаксимандра, який ототожнив становлення з несправедливістю, констатував війну речей між собою і взаємного відкуплення між ними, внаслідок чого сталось тотальне відхилення речей від свого начала – самого буття. Але секрет філософії Ніцше полягає, на думку Дельоза, у принциповій невинності власного становлення [11]. Ця тема саме і

відкриває проблему відповідальності того, що підлягає становленню, того, що стає.

Із позиції Дельоза, справжнє становлення, на противагу до Анаксимандра, помсти не знає. Відповідальність же виросла саме з хибного розуміння становлення. І постала вона у двох аспектах. Назвемо їх відцентровим (ти винен) та доцентровим (винен я). Ці дві провини, як пише Дельоз, і породили відповідальність, але що Ніцше, що Дельоз, виходячи з даної логіки, пропонують новий тип мислення – новий, *безвідповідальний* [12] тип мислення, як повернення безвідповідальності її позитивності. Тут Дельоз наводить приклад з античною ментальністю та ментальністю християнською. Грек каже: «існування винне, але відповідальні боги». Християнин же каже: «існування винне, але відповідальні за це ми». Дельоз у цій перспективі робить наступний висновок: важливо не те, чи існування відповідальне чи ні, а те, чи воно винне, а якщо так, то хто бере за це провину на себе. Звідси і розуміння невинності як принципової множинності становлення; розуміння її як істини множинного. Існування тим самим набирає форми і змісту ствердження, наділеного цінністю існування, сили, не відірваної від здатностей, нероздвоєної волі. Поза становленням буття не існує, а єдиного – поза множинним: множинне – симптом єдиного, а єдине полягає у породженні та руйнації. Геракліт, в оптиці Дельоза, став як раз тим, хто вперше описав невинність становлення та множинного: думка діяльна становлення утверджує; думка споглядальна – утверджує буття самого становлення [13]. У приклад Дельоз наводить відому метафору двох ігор у кості: у варіанті першому гравець очікує певний результат, тому кожен з його кидків визначається ціллю і не вдалістю кидка попереднього. Гра ж другого типу задовольняється тим, що випало випадково, стверджуючи як випадковість, так і себе у ній.

Але найцікавіше те, що при глибшому перегляді цих двох ігор, спливають два ключові як для Ніцше, так і для Дельоза, поняття: *ресентименту* та *відповідальності*: при повторенні кидка у першій грі активізується не лише ресентимент перед невдачею попереднього кидка (що не приносить результату), а й відповідальність за усі кидки разом узяті, зважаючи на ціль. Гра ж другого порядку не тільки не містить пам'яті про результати попередньої гри, а й являє собою момент найглибшої безвідповідальності (читай – *суверенного індивіда* [14]) як

гри чистого становлення в ній: причинність і цілепокладання, імовірність і цільовитість заступають у грі другого порядку випадковість і необхідність, випадковість і долю, адже при упередженому розрахунку випадковість утверджується не до кінця. *Amor fati* Ніцше у перспективі Дельоза і є не що інше, як любов до необхідності власної долі, проведеної крізь утвердження себе крізь необхідність випадку без урахування цілі, яка «підтягує» кожен кидок гральних костей під себе.

Але наступними за вагомістю темами книги «Ніцше і філософія» є тема *свідомості*.

Подібно до Фрейда, як зазначає Дельоз, Ніцше мислить свідомість як певну сферу Я, що визначається зовнішнім впливом. Поза тим, як мислить її Дельоз, свідомість є симптомом більш глибинного, активністю сил іншого, ніж духовний, порядку. Свідомість містить тим самим два складники: *екстеріорність* (реальне) та *вищість* (цінності). Так само і тіло є множинним феноменом сил, що одна до одної ніколи не зводяться: природа сил така, що ті позбавлені кількості, а тим самим – і якості, цією кількістю зумовленої. Але і природа свідомості така, що та охоплює лише сили реактивні, вона охоплює організм реактивним. Але усе це, як вважає Дельоз, не більше, ніж видимість, адже самістю організм роблять тільки сили активні, а всіляка засаднича діяльність завжди таким чином підсвідома. Харчування, збереження, пам'ять, пристосування – усе суть реакції. Натомість захоплення, привласнення, панування – суть акції. Універсум Ніцше, за інтерпретацією Дельоза, є не чим іншим, як нескінченною сукупністю активних і реактивних сил, кожна з яких або стверджується, або реагує, через цю реакцію себе визначаючи. У цьому світлі навіть поняття *інтерпретації* набирає нових обрисів, перетворюючись на визначення сили, що надає чомусь смисл, а оцінка – це визначення того типу волі до влади, що надає речам цінності. Якщо ж інтерпретація – це визначення сили, що надає речі смисл, то й сама вона має необхідно включати розгляд як якості сили (породження смислу, що полягає в активності чи реактивності), так і розгляд якості волі до влади (цінність цінності, що полягає у ствердженні та запереченні). Активне ж завжди діє саме із і через себе. Реактивне – завжди підпорядковується і чинить супротив, відділяє активну силу від її можливостей, заражає сили активні та провадить їх в небуття. Активне завжди є силою пластичною, владною і панівною; воно завжди іде до межі власних можливостей і стверджує власну відмінність, насо-

лоджуючись нею. Реактивне ж завжди опирається на корисність, пристосування, часткові обмеження себе і сил активних; відділяє активну силу від її можливостей і відділяє від власних можливостей себе. Активне і реактивне не лише мають своє походження і природу, а й здатні до обопільного становлення, де активне переходить до реактивного і навпаки. Ремесло генеалогії як нового типу інтерпретації в тому і полягає, щоб розкрити речі крізь історію їх привласнення, розкрити речі крізь боротьбу активних і реактивних сил у ній і за неї, їхній взаємний перехід, а найголовніше – визначити той тип волі до влади, який за цією боротьбою стояв. Генеалогія як новий метод завжди починає з поверхні, опускаючись в глибину, на якій і прихована боротьба що воль, що активних і реактивних сил. На цьому місці ми можемо поставити цілком легітимне питання про референцію у пропонованій Дельозом стратегії: якщо він як представник мовного повороту скасовує референт і стверджує, що смисл речі ніколи не може бути єдиним, то як же бути з тим, що новий проект генеалогії ставить за мету відкрити істинну (!) розстановку сил і воль, що ці речі інтерпретують? Тому тут виникає необхідність звернутись до моменту істини у тлумаченні текстів Ніцше Дельозом.

Виходячи із розуміння Дельозом філософії Ніцше, *істина* вже не може мислитись як відповідник реальності або ж включати власний референт. Істина як наслідок інтерпретації завжди є привласненням речей, понять, смислів і цінностей тими чи іншими силами, походження яких ще належить таки прояснити. Тлумачення завжди фіксує частковий, фрагментарний сенс; оцінка ж визначає ієрархічну цінність смислів, надаючи фрагментам цілісність, не зменшуючи і не нищачи тим їхню різноманітність. Дельоз – за допомогою Ніцше – критикує тим самим *платонізм* [15]. Поза тим, дозволимо собі зауважити, критика ця стосується не лише недолугості питання про «що» поняття чи речі, а й у творенні взірця заразом, у творенні «іншого світу», який після завоювання свого становища розпочинає «підтягувати» реальність під себе. Останній момент стосується критики метафізики загалом. Натомість турбує нас більше момент перший: від цього часу питання про те, *чим* є речі, поняття, ставити вже сенсу немає. Від цього часу належить питати про те, *хто* ці речі, поняття, інтерпретує та визначає. Кожна річ, поняття, їхні цінність і смисл визначаються силою їх же

привласнення. Переміну ж питання із «що» на «хто» Дельоз називає драматизацією [16]. Поняття істини в такому разі драматизується. У тривіальному сенсі істина, на думку Дельоза, є відповідником правдивості, що тим самим породжує образ «*правдивої людини, що заразом не хоче обману*». Звідси висновок: про те, що поняття істини як таке завжди має моральний підтекст: психологія обману детермінує «інший світ», а звідси постає і так відома «філософія судження». І справді: «інший світ» вже в силу своєї природи підштовхує нашу думку до реакції на вірця, а абсолютизація «світу іншого» знецінює за собою світ цей. Забігаючи наперед, скажемо, що об'єднуючи постструктуралістську критику філософії статичної сутності з моральними принципами, Дельоз, як і більшість сучасних йому інтелектуалів, сподівається досягти діяльного, політично повноцінного і демократичного поняття супротиву владі. Відмова Дельоза від платонізму і його ж пізніша з Гватарі атака на «Едипову репрезентацію» і сконцентроване на державі мислення, піддання сумніву філософського припущення важливості мови на текстом, усе це можна розцінити як фундаментальні елементи критики авторитету як такого. Таким чином, як випливає з тексту Дельоза, істинна заперечується ним як відповідність речі і висловлюванню про неї, але не заперечується як розкриття складної природи сил того, хто інтерпретує. Відтоді інтерпретувати нічого... крім тих, хто інтерпретує.

Так само і поняття *істини* Дельоз через Ніцше використовує і для критики догматизму у думці, пропонуючи нову форму останньої. І догматизм цей полягає у тому, що, *по-перше*, мислитель необхідно любить істинне (згадаймо запитування Ніцше про те, чому люблять саме істину, а не хибу), *по-друге*, думка як така вже завжди мислить істинне, а її природа до того піддатлива (віра в ідеї та вроджені категорії), *по-третьє*, для істини достатньо мати лише метод (віра в правдиву природу мислення), *по-четверте*, від мислення нас відволікає те, що йому не властиве (тіло, обставини, страсті і вигода). Але насправді, на думку що Ніцше, що Дельоза, істина ніколи не є початком думки. Началом думки є смисли і цінності, і дійсні, первинні категорії мислі не істина чи хибя, а високе і низьке, благородне і підле.

Перегляд метафізики «іншого світу» і встановлення драматизації істини переглядає тим самим природу і етику самої думки і життя. У заданій перспективі думка вже не слугує порівнянню себе із чимось вищим, вона переходить на службу самого життя і доходить до його

границь. Замість пізнання, протилежного життю, думка життєствердна. Життя – це відтоді активна сила думки, а думка ствердна – влада життя. Мислити з цього моменту – це відкривати нові можливості життя, де саме життя ламає межі, встановлені для нього пізнанням, а думка ламає межі, встановлені для неї життям. Життя тим самим перетворює думку на дещо активне, а думка – життя на самоствердження без реакції на «інші світи» [17] [Deleuze 1962: 114–115].

За десять років після публікації «Ніцше і філософії» Дельоз зізнається у тому, що більш за все він завжди ненавидів гегеліанство і діалектику. Аргументував він це тим, що як діалектика, так і гегеліанство взагалі «*мають намір «обтяжити» життя, накласти на нього важенну ношу, возз'єднавши її з державою та релігією, списавши у неї смерть – цей жасливий намір піддати її негачії, уся ця злість і нещасна свідомість по-філософськи утілились в Гегеля*» [Deleuze 2002: 198–199]. Якщо ж бути докладним до кінця, то критика ця вже з'являється у Дельоза серед ранніх його праць (наприклад, його рецензія на «Логіку та існування» Жана Іполіта). Але найяскравішої критики діалектика і гегеліанство вперше зазнають саме у «Ніцше і філософії».

ЛІТЕРАТУРА ТА ПРИМІТКИ

1. Йосипенко О. М. Від мови філософії до філософії мови: проблема мови у французькій філософії другої половини XX – початку XXI століть. К. : Український Центр духовної культури, 2012. 479 с.
2. Bogue R. Deleuze and Guattari. L.; N.Y. : Routledge, 2001. 283 p.
3. Deleuze Gilles. Textes et etretiens 1953–1974. Paris: L'Île Déserte, 2002. 415 p.
4. Deleuze G. Nietzsche. P. PUF, 1965. 103 p.
5. Gilles Deleuze, Nietzsche et la philosophie. Un vol. de 232 pp. Paris: P.U.F., 1962. 232 p.
6. Nietzsche. Colloque de Royaumont. Paris: Les editiond minuit, 1967. 289 p.
7. Під філософією «іншого» ми тут розумітимемо певний комплекс філософських проблем феноменологічного («інший» як загадка, ворог...), антропологічного, соціологічного (я та «інші»; індивід і суспільство) та культурологічного (як розуміти представників інших часів і культур) характерів.

8. Тема феномена як «привласнення» і «явлення, симптому сил» стане однією з головних для такої праці Дельоза, як «Ніцше і філософія», де рецепція Ніцшевого плюралізму дається взнаки особливо.

9. Рецепція Ніцше у Франції тієї епохи як раз і полягатиме головним чином як у перегляді проблеми природи розуму, зрозумілого як розум суб'єктивний, так і проблемі відмінності. Ми ж у даному нарисі акцентуємо увагу насамперед на останньому.

10. Існує також і переклад цієї роботи українською: Дельоз Жіль. Ніцше і філософія. – Львів: Астролябія, 2010. – 348 с.

11. Тут ми вимушені звернути увагу на моменти «примусової» інтерпретації Ніцше Дельозом, адже перший розглядав тему вини і сумніння у контексті християнства, а не онтології становлення, як це спостерігаємо у Дельоза.

12. Але заради справедливості відзначимо, що про безвідповідальність Ніцше і Дельоз говорять у відмінних ключах. Для прикладу, у «Ніцше і філософії» Дельоз, аргументуючи «безвідповідальний тип мислення Ніцше», апелює до 383 і 465 пунктів «Волі до влади». Але в першому з них Ніцше говорить про безвідповідальність у контексті з християнством, а в другому – у контексті з «істиною». До того ж, в обох випадках у Ніцше конкретно і буквально про безвідповідальність не йдеться. На нашу думку, більш знакові розсуди Ніцше щодо цього містяться у більш ранній його праці, у 107 пункті з «Людського, надто людського».

13. Не зайвим буде також відзначити, що своєю переоцінкою самого становлення і введення його у статус буття Дельоз полемізує і з платонізмом. Нажаль, ми не можемо тут детально розбирати суть критики Дельозом платонізму. Найперше тут йдеться, звичайно, про проблему Платонової Ідеї і її *взірців* та *симулякрів*. Як у «Логіці сенсу», так і в «Відмінності і повторенні» та «Критиці і клініці» Дельоз розглядає мотиви розробки Ідеї Платоном з метою встановлення відбору: у відборі вірець визначається рівнем тотожності до Ідеї. Симулякр же – відмінністю, внаслідок чого характеризується чистим становленням.

14. Тут Дельоз так само переносить суто етичні категорії без- та відповідальності на онтологічну площину. Питання про те, наскільки такий перенос є легітимним, ми лишаємо риторичним.

15. Тут доречно відзначити, що в етичній площині опонентом Ніцше було передусім *християнство*, а Дельоза – *платонізм*. Онтологічна критика Дельозом платонізму, звичайно ж, має наслідки й етичні. Це є не що інше, як боротьба з «метафізикою сутностей» (де жоден сенс вже не є самоцінним і само значущим) крізь боротьбу з Ідеєю, що виступає тим самим критерієм для образів, лишаючись для речей-претендентів Тим Самим в той час як симулякри, намагаючись обійти цей примус, ідуть в обхід, стаючи на дорогу

чистого становлення. Імовірно, ми не помилились, якщо скажемо, що тоді як у Ніцше критика моралі (християнства) починається з історичного аналізу, у Дельоза критика моралі (платонізму) починається з онтології відмінності.

16. Безперечно, у названому методі йдеться передусім про критику істини семіологічною філософією: після Ніцше, Фройда і Маркса дискурс мовцю більше не належить, і важливо не стільки те, *що* він говорить (зміст його дискурсу), скільки те, *хто* говорить, виходячи з яких позицій, що скеровують напрямки його мовлення. Детальніше: [Йосипенко 1:118].

17. На нашу думку, у цій темі прослідковується яскравий *діалектичний* момент у філософії Дельоза, хоча він і означає одну з найголовніших тем «Ніцше і філософії» як боротьбу з тією самою діалектикою. «Попередні» життя і думка мисляться тут як протилежності, які в порядку оновлення вступають у вищий синтез у класичному Гегелевому «знятті».

REFERENCES

- Yosypenko, O. M. (2012). *From Philosophy to Language Philosophy: The Problem of Language in French Philosophy in the Second Half of the Twentieth - Early Twentieth Centuries*. Kyiv: Ukrainian Center for Spiritual Culture. [In Ukrainian].
- Bogue, R. (2001). *Deleuze and Guattari*. L.; N.Y.: Routledge.
- Deleuze Gilles. (2002). *Textes et entretiens 1953–1974*. Paris: L'Île Déserte.
- Deleuze G. (1965). *Nietzsche*. Paris: PUF.
- Gilles Deleuze. (1962) *Nietzsche et la philosophie*. Paris: P.U.F.
- Nietzsche. (1967). *Colloque de Royaumont*. Paris: Les editions minuit.
-

Maksym Berkal

Post-Graduate Student, H.Skovoroda Institute of Philosophy of the NAS of Ukraine
Kyiv, Ukraine

Some aspects of the interpretation of Nietzsche's ideas by Gilles Deleuze in order to deprecate of thinking of Hegelianism and the phenomenological doctrine

Abstract

The article researches the main ideas of the reception of Nietzsche's philosophy by Gilles Deleuze in his earlier works, *Nietzsche and Philosophy* (1962) and *Nietzsche*

(1965), and observes the motives of Deleuze's appeal to the texts of the German thinker in the context of the actuality of his ideas for the French philosophy of the second half of the twentieth century. The author of the article tries to demonstrate how through the help of the German thinker, concepts such as Nietzsche's meanings and values, innocence, formation, memory and sovereignty, Deleuze overestimates an ethical pragmatic and universalist conceptions; explores his own strategy of struggle with the dialectic of Hegel, developing an alternative to it, based on the text by Nietzsche. The main merit of Nietzsche before philosophy Deleuze considers the introduction of the latter concept of meaning and value. These two concepts, in his view, are the first step in critique of universalist and pragmatic ethical teaching. And he sees the criticism as follows: philosophy, in Deleuze's view, then becomes critical when directed not only at the value but also at the value of its sources. The author notes that by combining the post-structuralist critique of static philosophy with moral principles, Deleuze, like most modern intellectuals, hopes to achieve an active, politically sound and democratic notion of resistance to power. Deleuze's rejection of Platonism, and his later Guatemala attack on Oedipus representation and state-centered thinking, the questioning of the philosophical assumption of the importance of language in the text, can all be regarded as fundamental elements of criticism of authority as such. Thus, as Deleuze implies, the true is denied by him as the conformity of the thing and the statement about it, but is not denied as the revelation of the complex nature of the forces of the interpreter.

Keywords: active and reactive forces, will to power, sovereignty and slavery, innocence, formation, irresponsibility and responsibility, dialectics, ethical universalism.

Максим Беркаль

аспірант, Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, г. Київ, Україна

О некоторых аспектах толкования идей Ницше Жилем Делезом с целью критики гегелианства и феноменологического учения

Аннотация

В статье рассматриваются ключевые пункты рецепции философии Ницше Жилем Делёзом в ранних работах «Ницше и философия» (1962) и «Ницше» (1965), анализируются мотивы обращения Делёза к текстам немецкого мыслителя в контексте актуальности его идей для французской философии второй половины XX века. Автор статьи пробует продемонстрировать, как с помощью идей немецкого мыслителя через такие понятия Ницше, как смыслы и ценности, невиновность, становление и суверенитет, Делёз переоценивает этическую концепцию прагматизма и универсализма; исследовать его собственную стратегию борьбы с диалектикой Гегеля, развивая на основе текстов Ницше альтернативу ей.

Ключевые слова: *активные и реактивные силы, воля к власти, суверенитет и рабство, невиновность, становление, безответственность и ответственность, диалектика, этический универсализм.*

ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ ТА РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

УДК 2:001.89]”198”

DOI 10.35423/2078-8142.2018.1-2.09

О. С. Кисельов,

кандидат філософських наук, докторант,
старший науковий співробітник

Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова
м. Київ, Україна

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9646-4269>

НАУКОВО-ДОСЛІДНА ДІЯЛЬНІСТЬ КИЇВСЬКОГО ВІДДІЛУ НАУКОВОГО АТЕЇЗМУ У 1980-х рр.

У статті аналізується науково-дослідна діяльність відділу наукового атеїзму Інституту філософії АН УРСР. Автор на основі архівного матеріалу розглядає основну тематику відділу, а також показує, як вона формувалась. У статті розглянуто й прикладні дослідження відділу, що були пов'язані з вивченням релігійної ситуації на підприємствах та вироблення практичних рекомендацій щодо підвищення ефективності атеїстичного виховання. З'ясовано, що серед дослідницьких розробок відділу були кон'юнктурні теми та теми на замовлення партійних органів. Автор доходить висновку, що пропагандистська складова в діяльності цього відділу якщо й не домінувала над дослідницькою в діяльності київського відділу, то принаймні мала на неї значний вплив.

Ключові слова: науковий атеїзм, радянське релігієзнавство, прикладні наукові дослідження, радянська наука, атеїстична пропаганда, атеїстичне виховання.

Жодна наука не може існувати без рефлексії над своєю власною історією. Сучасне українське релігієзнавство має досліджувати та аналізувати радянський період свого існування – науковий атеїзм, так само, як це роблять філософія, соціологія чи етнологія. Осмислення свого радянського минулого має зорієнтувати сучасних дослідників у межах, де закінчується наука та починається ідеологічна чи експертна робота. Звісно, ми маємо зважати, що усі суспільні та гуманітарні науки за радянських часів були заідеологізованими, а марксизм-ленінізм виступав у ролі спільної парадигми. Науковий атеїзм, безперечно, не був виключенням. У цій га-

лузі поєднувалися дослідження релігії та релігійності з марксистських засад із практикою атеїстичного виховання та антирелігійної пропаганди. На нашу думку, стверджуючи цю тезу огульно, без вивчення діяльності кожної атеїстичної установи окремо, ми ризикуємо втратити унікальний досвід кожної установи, який і має буде покладений в основу реконструкції історії наукового атеїзму. Ми впевнені, що співвідношення між дослідженнями та пропагандою в кожній установі були абсолютно різні. Відтак, метою цієї статті ми вбачаємо виявлення специфіки науково-дослідної роботи київського [23] відділу наукового атеїзму Інституту філософії АН УРСР у 1980-х роках. У своїх попередніх статтях ми вже частково розглядали питання про місце цього відділу у структурі Інституту філософії АН УРСР [15], а також про радянську обрядовість як прикладну проблему наукового атеїзму [17]. Відтак, у даній статті ми розглянемо лише науково-дослідні теми цього відділу [24], однак ми не обмежуватимемося лише відомчою тематикою, а будемо вести мову також про дослідження на замовлення «директивних органів». Джерельною базою нашого дослідження, передусім, слугують матеріали архіву Інституту філософії імені Г. С. Сковороди. Відзначимо, що розділення радянського наукового атеїзму на два різновиди – пропагандистський та дослідницький, на рівні персоналій пропонує М. М. Шахнович [22, с. 17]. До цього розділення схиляється і А. М. Басаурі Зюзіна [13].

Розглядаючи науково-дослідну діяльність київського відділу наукового атеїзму зазначимо, що цей відділ займався досить оригінальною тематикою в межах Української РСР. Так, у 1980 р. Республіканська науково-координаційна рада з проблем атеїстичного виховання визначала спеціалізацію атеїстичних досліджень в наукових установах та вузах республіки. Цілком ймовірно, що спочатку Рада збирала інформацію з установ щодо їхньої тематики, а за потребою редагувала окремі напрями розробок тієї чи іншої установи [14]. Відповідно до проекту документу цієї Ради за київським відділом наукового атеїзму закріплювалася така проблематика: «розробка філософських проблем наукового атеїзму; філософсько-соціологічний аналіз сучасної релігійної свідомості; критика філософського ідеалізму і релігійно-філософських доктрин; критика богословської інтерпретації ролі релігії в історії культури; розробка методики індивідуальної роботи з віруючими» [21, с. 205]. Фактично, цими темами відділ і займався. Уся названа проблематика, крім останньої, жодною ате-

їстичною структурою в Україні більше не розроблялися. Протягом 1980-х років київський відділ наукового атеїзму та підрозділи, що були його наступниками, мали такі відомчі планові теми:

1. «Розробка методики і рекомендацій по впровадженню нової радянської обрядовості серед різних категорій населення і визначення форм і методів підвищення ефективності існуючої обрядності» (II кв. 1978 р. – IV кв. 1980 [25] р.);

2. «Неспроможність і реакційна сутність сучасних спроб філософських обґрунтувань релігії» (IV кв. 1980 р. – III кв. 1983 р.);

3. «Православ'я і сучасність. Філософсько-соціологічний аналіз» (IV кв. 1983 р. – III кв. 1986 р.);

4. «Соціальні і світоглядні функції наукового атеїзму в системі духовної культури соціалістичного суспільства» (IV кв. 1986 р. – IV кв. 1989 р.).

Перспективний тематичний плану відділу протягом 1980-х років кілька разів змінювався. Так, у 1982 р., коли А. М. Колодний був в.о. зав.відділом, він пропонував відділу із завершенням планової теми «Неспроможність і реакційна сутність сучасних спроб філософських обґрунтувань релігії» протягом 1984–1986 рр. розробляти тему «Філософське обґрунтування атеїзму», а у 1987–1990 рр. – «Категорії наукового атеїзму і закономірності формування атеїстичної свідомості» [2, 80]. Однак уже наступного року новий завідувач відділу Б. О. Лобовик на Вченій раді Інституту філософії робить доповідь «Про стан та перспективи розвитку досліджень проблем наукового атеїзму в Інституті», в якій змінює тематику. Б.О. Лобовик твердить, що відділ не зможе розробити атеїзмознавчу тему, яка на той момент уже фігурує під назвою «Принципи, категорії і структура наукового атеїзму»:

Що стосується другої теми, то її вибір є необґрунтованим. Ні стан галузі знання, ні можливість відділу на даний час не свідчить на користь вибору цієї теми. Для того, щоб відділ об'єднати концептуально в єдиний творчий колектив і тим самим підготувати до роботи над кардинальними філософськими проблемами наукового атеїзму, було б доцільно обрати предметом дослідження одну з основоположних ключових тем наукового атеїзму. Такою видається тема «Концепція людини у релігії і науковому атеїзмі». Її вибір умотивований як сутністю та місцем цієї проблеми у релігії та науковому атеїзмі, так і тією обставиною, що останнім часом теологія, релігійна філософія і соціологія дедалі більше відходить від пи-

тань, що формують проблему картини світу, і на перший план ставлять саме проблему людини. Цю тему можна було б запланувати на 1987–1989 рр. і потім продовжити розробляти проблему «Науковий атеїзм як духовна цінність». <...> На найближчий період (1984–1986), на нашу думку, відділу потрібно було б зосередити зусилля над проблемою «Православ'я і сучасність. Філософський і соціологічний аналіз». Це мотивовано як ідеологічними міркуваннями у зв'язку із 1000-річчям прийняття християнства на Русі, так і необхідністю вивчення православного традиціоналізму у питаннях сутності людини, її призначення, смислу її життя, місця особи в історичному процесі і т.д. Іншими словами, робота над цією плановою темою одним з аспектів мала б вихід і у майбутню тему «Концепція людини у релігії і науковому атеїзмі». До цього ж, працюючи над проблемою «Православ'я і сучасність», відділ міг би надавати і методологічну допомогу лекторам, пропагандистам партійних комітетів в їх роботі у зв'язку зі відзначеною вище датою [3, с. 150–157].

Після обговорення доповіді Б. О. Лобовика Вчена рада Інституту філософії затвердила назви планових тем у таких редакціях: «Православ'я і сучасність. Філософсько-соціологічний аналіз», «Традиціоналізм і модернізм в релігійних уявленнях про людину» та «Науковий атеїзм як духовна цінність» [3, с. 14; Див. також: 6, с. 97].

Відтак запропонована А.М. Колодним теоретико-методологічна для наукового атеїзму тематика була перенесена Б. О. Лобовиком фактично на шість років. За ці роки, сам А. М. Колодний видав індивідуальну монографію «Атеїзм як форма світоглядного знання і самосвідомості особи» [18] і захистив докторську дисертацію. Із цієї самої проблематики видав монографію П.Ю. Саух [20], який також захистив за цією темою докторську дисертацію. Можливо через шість років співробітники сектору могли скористатися цими напрацюваннями (власне, А. М. Колодний у своїх розділах так і зробив [Див.: 19]) та підготувати фундаментальну працю. Однак, планова тема «Соціальні і світоглядні функції наукового атеїзму в системі духовної культури соціалістичного суспільства» виконувалася вже за часів Перебудови і колективна монографія «Культура. Релігія. Атеїзм» скоріше є відображенням тогочасних дискусій [Див.: 16], а не узагальненням теоретичних напрацювань вітчизняних дослідників у галузі наукового атеїзму.

Паралельно з відомчою науково-дослідною роботою, яка розглядалася самим відділом як пріоритетний напрям діяльності, відділ проводив досить багатопланову практичну роботу. Ця робота була не лише теоретичною (як, наприклад, написання зауваження до нових сценаріїв проведення обрядів «Одруження», «Народини» та «Похорони» [22, с. 88–91] або написання наукових записок за результатами завершення планових науково-дослідних тем [7, с. 7]), а й включала у себе достатньо довготривалі дослідження «релігійної обстановки», стану атеїстичного виховання, а також адміністративну роботу.

Прикладом довготривалої додаткової прикладної дослідницької роботи може слугувати проект, що проходив у 1981–1986 рр. з розробки рекомендацій для удосконалення системи атеїстичного виховання молоді м.Києва. Ця робота виконувалася за рішенням Київського міського комітету Комуністичної партії України. Протягом цих років наукові атеїсти Інституту досліджували стан атеїстичної роботи у київських школах, що включало аналіз планів роботи 200 з 252 київських шкіл, протоколів засідань предметних комісій, матеріалів районних відділів народної освіти та комітетів комсомолу, перевірка роботи з організації атеїстичного виховання відділу народної освіти Московського району м.Києва, Палацу піонерів Московського району м.Києва, чотирьох середніх шкіл та опитування 179 учнів десятого класу [11, с. 3–5]. У процесі дослідження та за його результатами відділ наукового атеїзму підготував доповідну записку «Про стан атеїстичної роботи в школах м.Києва» (1981) [1, с. 5], рекомендації з атеїстичної роботи в школах Печерського району м.Києва (1982) [11, с. 5], «Удосконалення системи атеїстичного виховання молоді» (1983) [5, с. 11], «Методичні рекомендації з організації та удосконалення системи науково-атеїстичного виховання у школі» (1983) [11, с. 5], рекомендації з подальшого удосконалення атеїстичного виховання учнів шкіл Печерського району м.Києва (1983) [5, с. 19], інформаційно-аналітичні матеріали щодо удосконалення системи атеїстичного виховання молоді м.Києва та «Про результати ознайомлення зі станом атеїстичної роботи, що проводиться районними комітетами ЛКСМУ м.Києва» (1984) [8, с. 17–18], «Методичні рекомендації з організації атеїстичної роботи райкомом комсомолу» (1985) [11, с. 5], наукову записку «Рекомендації з удосконалення системи атеїстичного виховання шкільної молоді м.Києва», «Пропозиції щодо подальшого підвищення ефективності виховно-атеїстичної роботи у середніх школах м.Києва», методичну розробку

«Атеїстична робота райкомів комсомолу», рекомендації «Система атеїстичної роботи у школі», орієнтовку «Актуальні проблеми атеїстичного виховання молоді» (1986) [10, с. 18]. Цілком зрозуміло, що у перерахованих матеріалах частина тексту могла повторюватися, тим більше, що адресати цих записок були різні – райони та міський відділи освіти, ЛКСМУ, райони комітети Компартії України. В одній з останніх наукових записок автори перераховують попередню пророблену роботу і відверто визнають, що методичні рекомендації, представлені Ленінградському районному відділу народної освіти у 1983 р., були доопрацьовані і у 1985 р. та направлені до Київського міськвиконкому [11, с. 4].

Для того, щоб читачу був зрозумілим тон цих документів, дозволимо собі процитувати невеликий уривок з наукової записки «Про удосконалення системи атеїстичного виховання шкільної молоді м.Києва», що була адресована Київському міському Компартії України:

Серед певної частини керівників шкіл, вчителів ще зберігається тенденція до «безрелігійного виховання». Це знайшло своє відображення у тому, що керівництво багатьох [шкіл] вважає, що цю роботу мають вести запрошені у школи кваліфіковані лектори товариства «Знання». З величезного вчительського колективу 200 шкіл міста, що обстежувались, лише 126 вчителів читають лекції з атеїзму, а тематика цих лекцій часто не відповідає сьогоднішнім вимогам та рівню науково-атеїстичної пропаганди, не ставить актуальних питань ідеологічної боротьби з релігією, не спрямована на посилення питань атеїстичного виховання дітей у сім'ях, не враховує вікові особливості учнів і т.д. [11, с. 6–7].

Цитована наукова записка зосереджує свою увагу на організації атеїстичного виховання під час навчального процесу та поза ним, підіймає проблему атеїстичного самовиховання учнів та атеїстичної перепідготовки учителів, підкреслює важливість вивчення релігійної ситуації у шкільному колективі, вивчення ставлення учнів до релігії. Автори документу пишуть про збагачення змісту атеїстичної роботи у школі шляхом посилення атеїстичних висновків у шкільних предметах та впровадження нових, активних форм атеїстичного виховання учнів шкіл. Серед нових форм атеїстичного виховання неодноразово названа атеїстична дискотека [11, с. 27, 36].

Однак співробітники відділу не обмежувалися лише написанням методичних рекомендацій та наукових записок. У межах цієї самої про-

грами вони протягом двох років проводили методичні семінари для вчителів Ленінградського району м.Києва, забезпечили проведення методичного лекторію для вчителів школи № 162 та атеїстичного гуртка «Людина і світ» для учнів цієї ж школи, виступали на педагогічних нарадах, а також організували та провели міську науково-практичну конференцію «Шляхи підвищення ефективності науково-атеїстичного виховання учнів шкіл та професійно-технічних училищ у світлі вимог реформи загальноосвітньої та професійної школи» [11, с. 4–5].

Ще одним прикладом додаткової прикладної дослідницької роботи може слугувати дослідження ефективності атеїстичного виховання і вироблення рекомендацій з удосконалення атеїстичної роботи у Миколаївській області у 1979–1983 рр. Робота ця виконувалася відповідно до «Комплексної соціально-економічної і науково-технічної програми проведення установами АН УРСР спільно із підприємствами та організаціями Миколаївської області фундаментальних і прикладних досліджень, направлених на підвищення ефективності виробництва галузей народного господарства регіону на 1970–1990 роки». Відповідно до поставлених завдань співробітники київського відділу наукового атеїзму виїжджали у регіон і проводили соціологічні дослідження. Зокрема, вони опитали 686 робітників в обласному центрі та 102 робітників у радгоспах області, вивчали атеїстичну роботу у 91 школі та 32 профтехучилищах різних районів області, опитали 578 учнів міських та сільських шкіл. Науковими атеїстами було проведено обстеження атеїстичної діяльності обласних ідеологічних установ, державних і громадських організацій, зокрема, обкому, ЛКСМУ, облвиконкому, обласної організації товариства «Знання» та Дому атеїзму, атеїстичної дискотеки Миколаївського суднобудівного заводу та ін. Паралельно з цим проводилася пропагандистська та методична робота: обласний, міський та чотири районні семінари для лекторів-атеїстів, засідання науково-методичної секції атеїстичної пропаганди обласного товариства «Знання», день атеїста в швейному об'єднанні ім. Кірова, а також прочитано 25 лекцій на атеїстичну тематику. Одержані результати в ході такої польової роботи лягли в основу доповідної записки «Ефективність основних ланок науко-атеїстичної роботи і рекомендації з її удосконалення у Миколаївській області» для Миколаївського обкому Компартії України [4, с. 133–134; 5, с. 18–19].

Оскільки Інститут філософії АН УРСР географічно знаходився у Печерському районі м.Києва, то окрема атеїстична робота проводилася

ще й для Печерського райкому Компартії України. Зокрема за запитом райкому у 1983 р. відділ мав виробити рекомендації з підвищення ефективності атеїстичного виховання на домобудівному комбінаті № 1. Для цього співробітники вивчали релігійну обстановку та стан атеїстичної роботи на підприємстві, проводили соціологічне опитування [6, с. 64].

У цьому самому Печерському районі співробітники забезпечували роботу Народного університету наукового атеїзму. Зокрема, лекції тут читали Б. О. Лобовик, М. І. Кирюшко, А. М. Колодний, Н. А. Лісовенко, а практичні заняття забезпечували аспіранти В. С. Скопенко, Л. І. Шангіна, Н. В. Ткаченко. Ректором цього Народного університету був А. М. Колодний [5, с. 42–44].

Крім відомчих планових тем, а також згаданих прикладних досліджень атеїстичного виховання, відділ залучався і до додаткових тем. У 1988 р. сектор теоретичних проблем наукового атеїзму брав участь у розробці теми «Атеїстичне виховання: зміст, форми, методи», що була частиною Республіканської комплексної програми дослідження з питань комуністичного виховання. Ця тема розроблялася спільно з Міжреспубліканським філіалом Інституту наукового атеїзму при АСН при ЦК КПРС. Співробітники сектору писали у співавторстві три розділи: Б. О. Лобовик та А. М. Колодний – «Атеїзм як наука, світогляд і соціальна практика», М. І. Кирюшко та Ю. І. Терещенко «Радянський образ життя і формування науково-матеріалістичного світогляду», а Н. В. Філоненко – частину розділу «Основні тенденції еволюції релігійності в умовах прискорення НТП» [12, с. 57–58].

Не вдаючись до аналізу результатів досліджень за відомчою тематикою, вважаємо, що й на основі цього огляду науково-дослідної діяльності київського відділу наукового атеїзму вже можна зробити певні висновки. Відомча тематика відділу мала кон'юнктурний характер, на що вказує як наш попередній аналіз планової теми з радянської обрядовості [17], так і обґрунтування вибору теми Б. О. Лобовиком з дослідження православ'я. Але поряд із цим у відділі були інші дослідження, які мали суто прикладний характер. Під прикладним характером у даному випадку ми маємо на увазі не стільки те, що співробітники відділу фактично проводили польові дослідження, застосовували методи анкетування, опитування та інтерв'ю для з'ясування релігійної ситуації на підприємствах, скільки те, що ці дослідження проводилися для вироблення практичних

рекомендацій щодо удосконалення та підвищення ефективності атеїстичного виховання. Власне, на нашу думку, ці прикладні дослідження, пов'язані з атеїстичним вихованням, також безпосередньо відносяться до пропаганди. Хоча це не є власне пропагандою, а її науковим супроводом, обґрунтуванням певних її засобів, формуванням її стратегії та тактики. Відтак, маємо визнати, що у науково-дослідній діяльності київського відділу наукового атеїзму, були кон'юнктурні теми, а також теми, пов'язані із атеїстичним вихованням та пропагандою атеїстичних ідей. Зважаючи на те, що фундаментальне атеїзмознавче дослідження було відкладено задля ідеологічно актуальної теми, маємо визнати, що «пропагандистська» складова якщо й не домінувала над дослідницькою у діяльності київського відділу, то принаймні мала на неї значний вплив.

ЛІТЕРАТУРА ТА ПРИМІТКИ

1. Архів Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України (далі – АІФ). – Оп. 1. – Спр. 1395.
2. АІФ. – Оп. 1. – Спр. 1444.
3. АІФ. – Оп. 1. – Спр. 1483.
4. АІФ. – Оп. 1. – Спр. 1484.
5. АІФ. – Оп. 1. – Спр. 1486.
6. АІФ. – Оп. 1. – Спр. 1498.
7. АІФ. – Оп. 1. – Спр. 1538.
8. АІФ. – Оп. 1. – Спр. 1540.
9. АІФ. – Оп. 1. – Спр. 1555.
10. АІФ. – Оп. 1. – Спр. 1653.
11. АІФ. – Оп. 1. – Спр. 1657.
12. АІФ. – Оп. 1. – Спр. 1730.
13. Басаурі Зюзіна А. М. Використання російського радянського доробку в українських науково-атеїстичних творах про юдаїзм 1957–1989 рр. (на прикладі творів М.Й. Шахновича) // Історія релігій в Україні. Львів : Логос, 2017. Вип. 27. Ч. 2. С. 439–448.
14. Інтерв'ю з О. С. Онищенко. 08.06.2017 р. (архів автора).
15. Кисельов О. С. «На периферії»: науковий атеїзм в структурі Інституту філософії // Філософська думка, 2016, № 6. С. 46–51.
16. Кисельов О. С. Монографія «Культура. Релігія. Атеїзм» як документ часів перебудови // Історія релігій в Україні. Науковий щорічник. Ч. 2–3. Львів : Логос, 2016. С. 43–51.
17. Кисельов О. С. Прикладні аспекти вивчення обрядовості в науковому атеїзмі (на прикладі Інституту філософії АН УРСР) // Мультиверсум. Філософський альманах, 2016, № 7–8 (155–156). С. 150–159.

18. Колодний А. М. Атеїзм як форма світоглядного знання і самосвідомості особи. К. : Наукова думка, 1984.
19. Культура. Релігія. Атеїзм / Отв. ред. А. Н. Колодний, Б. А. Лобовик. К. : Наукова думка, 1991.
20. Саух П. Ю. Категории научного атеизма (философско-методологический анализ). Львов : Выща школа, 1988.
21. Центральний державний архів вищих органів влади та управління України. Ф. Р-2, Оп. 14, Спр. 2652.
22. Шахнович М. М., Чумакова Т. В. Идеология и наука. Изучение религии в эпоху культурной революции в СССР. СПб. : Наука, 2016.
23. Ми пишемо про «київський відділ», оскільки паралельно з ним з 1969 р. існував другий відділ наукового атеїзму у складі Інституту філософії, що функціонував у м. Івано-Франківськ.
24. Відділ наукового атеїзму у 1984 р. був реорганізований у сектор теоретичних проблем наукового атеїзму, який у 1989 р. був перейменований у сектор філософсько-світоглядних проблем релігії та атеїзму. Для зручності, коли йтиметься без прив'язки до конкретного року, то будемо вести мову про відділ.
25. Тема була завершена достроково у III кв. 1980 р.

REFERENCES

- Basauri Zyuzina, A.M. (2017). The use of Russian Soviet art in Ukrainian atheistic works on Judaism 1957–1989 (based on the works of M. Shakhnovich). *Istoriya relihiy v Ukrayini (History of Religions in Ukraine)*. Lviv: Logos, Iss. 27, Part 2, 439-448. [In Ukrainian].
- Interview with OS Onishchenko (2017) 08.06. (the archive of the author). [In Ukrainian].
- Kiselev, O.S. (2016). "At the Periphery": Scientific Atheism in the Structure of the Institute of Philosophy. *Filosofs'ka dumka (Philosophical Thought)*, 6, 46-51. [In Ukrainian].
- Kiselev, O.S. (2016). Monograph "Culture. Religion. Atheism" as a Document of the Times of Reorganization. *Istoriya relihiy v Ukrayini. Naukovyy shchorichnyk (History of Religions in Ukraine. Scientific Yearbook)*. Hours 2-3, 43-51. [In Ukrainian].
- Kiselev, O.S. (2016). Applied aspects of the study of ritual in scientific atheism (on the example of the Institute of Philosophy of the Academy of Sciences of the Ukrainian SSR). *Mul'tyversum. Filososfs'kyi al'manakh (Multiversum. Philosophical almanac)*, 7-8 (155-156), 150-159. [In Ukrainian].

Kolodny, A.M. (1984). *Atheism as a form of worldview knowledge and identity of the individual*. Kyiv: Scientific Thought. [In Ukrainian].

Culture. Religion. Atheism. (1991). A. N. Kolodny & B.A. Forehead (Ed.). Kyiv: Naukova Dumka. [In Russian].

Saukh, P. Yu. (1988). Categories of scientific atheism (philosophical and methodological analysis). Lviv: Higher School. [In Russian].

Central State Archive of Higher Authorities and Administration of Ukraine. F. R-2, Op. 14, Ref. 2652. [In Ukrainian].

Shakhnovich, M. M., Chumakova, T. V. (2006). *Ideology and science. The study of religion in the era of the cultural revolution in the USSR*. St. Petersburg: Science. [In Russian].

Oleh Kyselov

Candidate of Philosophical Sciences (Ph. D.), doctoral student, Senior Researcher, National Pedagogical Dragomanov University, Kyiv, Ukraine

Research activity of Kyiv department of scientific atheism in the 1980's.

Abstract

The article analyzes the research activity of the department of scientific atheism of the Institute of Philosophy of the Academy of sciences of Ukrainian SSR. The author, using archive materials, observes department's main research projects and shows how they were formed. The applied research of the department is also examined in the article. They were connected to the study of religious situation on enterprises and the development of practical recommendations for effective atheistic upbringing. It was found out, that among the department's research projects there were opportunistic and those which were conducted by the order of the Communist party organizations. The department staff were not limited to writing methodological recommendations and scientific notes. Within the same program, they conducted methodological seminars for teachers for two years, provided a methodological lecture for teachers of schools and atheistic circles "Man and the World" for students, spoke at pedagogical meetings, and organized and held a city scientific-practical conference. In addition to departmental planning topics, as well as applied research on atheistic education, the department was involved in additional topics. In particular, the sector of theoretical problems of scientific atheism participated in the development of the topic

"Atheistic Education: Content, Forms, Methods", which was part of the Republican comprehensive program of research on communist education. Applied in this case, we are referring not only to the fact that the employees of the department actually conducted field research, used the methods of questioning, surveys and interviews to clarify the religious situation in enterprises, but rather that these studies were conducted to develop practical recommendations for improving and improving the effectiveness of atheistic education. The author concludes that the propagandistic work of the department if not dominated the research, then affected it significantly.

Keywords: scientific atheism, Soviet religious studies, applied scientific research, Soviet science, atheistic propaganda, and atheistic upbringing.

Олег Киселев

*кандидат философских наук, докторант, старший научный сотрудник
Национальный педагогический университет имени М. П. Драгоманова
г. Киев, Украина*

Научно-исследовательская деятельность киевского отдела научного атеизма в 1980-е гг.

Аннотация

В статье анализируется научно-исследовательская деятельность отдела научного атеизма Института философии АН УССР. Автор на основе архивных материалов рассматривает основную тематику отдела, а также показывает, как она формировалась. В статье рассмотрены и прикладные исследования отдела, связанные с изучением религиозной ситуации на предприятиях, и разработки практических рекомендаций относительно повышения эффективности атеистического воспитания. Выяснено, что среди исследовательских разработок отдела были конъюнктурные темы и темы на заказ партийных органов. Автор приходит к выводу, что пропагандистская составляющая в деятельности этого отдела если и не доминировала над исследовательской, то по крайней мере имела на нее значительное влияние.

Ключевые слова: научный атеизм, советское религиоведение, прикладные научные исследования, советская наука, атеистическая пропаганда, атеистическое воспитание.

УДК 2-75:340.136](477)

DOI 10.35423/2078-8142.2018.1-2.10

В. Л. Хромець,

кандидат філософських наук, доцент.

Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова

м. Київ, Україна

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0724-4625>

ЗАКОНОДАВЧЕ РОЗВ'ЯЗАННЯ ВИЗНАННЯ РЕЗУЛЬТАТІВ ОСВІТНЬОЇ ДІЯЛЬНОСТІ УКРАЇНСЬКИХ ЗАКЛАДІВ ВИЩОЇ ДУХОВНОЇ ОСВІТИ

Актуальність статті полягає у необхідності висвітлення особливостей формування процесів нормотворчості, які спростили діяльність закладів вищої духовної освіти та висвітлення практичних аспектів для діяльності даних закладів в практичному просторі та площині. У статті здійснено аналіз нормативно-правового забезпечення діяльності закладів вищої духовної освіти та процесу становлення даної нормативної бази в 2013–2018 роках. Стаття складається умовно з двох частин, в яких висвітлено: передумови формування нормативно-правової бази щодо діяльності вищих закладів духовної освіти та представлений аналіз сучасного стану даної нормативної бази. Перспективи подальших досліджень полягають у висвітленні подальших перспектив розвитку богословської освіти та вищих закладів духовної освіти в контексті сформованої на сьогоднішній день нормативно-правової бази.

Ключові слова: заклади вищої духовної освіти, нормативно-правова база, закон.

Трансформаційні процеси, які охопили Україну в ХХІ ст. потребують нових підходів до вирішення багатьох процесів та явищ. Зокрема, гуманітарна сфера потребує змін та переосмислення. Богословська освіта та заклади вищої духовної освіти стали на шлях нових трансформацій, що потребує свого осмислення та викладу в науковій та практичній площинах.

Важливість формування нового простору освіти та розвиток богословської освіти, зокрема в контексті законодавчих трансформацій, пот-

ребує свого нормативно-правового забезпечення та осмислення в науковій практиці, це і викликало необхідність здійсненого дослідження. Наукове завдання полягає в аналізі нормативно-правової бази діяльності вищих закладів духовної освіти та використання даних напрацювань у практичній діяльності таких закладів.

Дослідженню питання богословської освіти та діяльності закладів вищої духовної освіти в контексті нормативно-правових трансформацій присвячені праці вчених: Ю. Є. Решетнікова – питання визнання дипломів закладів вищої духовної освіти; Т. О. Котлярів – процедурні аспекти визнання дипломів закладів вищої духовної освіти; М. М. Мокієнка – діяльність закладів вищої духовної освіти у світі. Дана стаття присвячена конкретизації аспектів формування нормативно-правової бази щодо діяльності закладів вищої духовної освіти.

Метою статті є аналіз нормативно-правового забезпечення діяльності закладів вищої духовної освіти та процесу становлення даної нормативної бази в 2013–2018 роках.

1 липня 2014 р. Закон України «Про вищу освіту» [1] було прийнято, 31 серпня закон було підписано Президентом України, з 6 вересня 2014 року закон набув чинності.

Новий закон долає розрив між закладами вищої духовної освіти (далі – ЗВДО) та світськими закладами вищої освіти (далі – ЗВО) у розвитку богословської освіти; новий закон дозволяє інтегруватися ЗВДО в освітню систему України, зберігаючи великий рівень автономії і релігійну специфіку їх діяльності. Це стало можливим ще через низку новацій нового закону. Передбачається, що ЗВДО, які створено відповідно до Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» (специфіку у створенні і діяльності ми пояснювали вище), можуть отримати державне визнання освітньої та наукової діяльності. Закон спеціально не визначає поняття «заклад вищої духовної освіти» і приймає його у статусі, як різновиду релігійної організації, порядок створення і діяльність яких і далі тільки регулюється Законом України «Про свободу совісті і релігійні організації». Але Закон України «Про вищу освіту» надає нові права і можливості для ЗВДО та для випускників, педагогічних наукових та науково-педагогічних працівників цих закладів. Зокрема, в Законі України «Про вищу освіту» вищій духовній освіті присвячено низку положень, яку пропонується детально проаналізувати.

Стаття 3. Державна політика у сфері вищої освіти

3) незалежності здобуття вищої освіти від політичних партій, громадських і релігійних організацій (крім закладів вищої духовної освіти).

У цій статі (у пункті 3) закріплюється право релігійних організацій впливати на діяльність закладів вищої духовної освіти, які ними створені.

Стаття 24. Ліцензування освітньої діяльності

12. Заклади вищої духовної освіти, які бажають вносити інформацію про видані ними власні дипломи про вищу освіту до Єдиної державної електронної бази з питань освіти, повинні пройти процедуру ліцензування освітньої діяльності. Заклади вищої духовної освіти, які бажають видавати дипломи державного зразка, повинні пройти процедуру акредитації освітньої програми.

Формулювання «... які бажають» вказує, що ЗВДО не зобов'язані проходити ні ліцензування, ні акредитації, Закон надає лише таке право. ЗВДО може діяти як без ліцензії, так і з ліцензією, ЗВДО може отримавши ліцензію не отримувати акредитацію, а отримавши ліцензію чи акредитацію відмовитися від неї. Ліцензування дає можливість вносити дані про видані власні дипломи, тобто дипломи навчального закладу. Для працевлаштування в сферах, які не фінансуються коштом державного бюджету достатньо буде диплому ЗВДО, для продовження навчання в закордонних ЗВО може бути достатньо диплому ліцензованої програми. Диплом ліцензованої програми, сам диплом, та інформація про термін навчання та інші відомості внесені в Єдину державну базу з питань освіти засвідчує, що особа справді навчалася на ліцензованій програмі і отримала диплом – це важливо для встановлення автентичності документа про освіту роботодавцем, адміністрацією ЗВО, де планує продовжувати навчання особа, яка має диплом ліцензованої програми. Натомість акредитація надає право видавати дипломи державного зразка, дає можливість особі, яка має такий диплом, обіймати усі види посад, які фінансуються коштом державного бюджету (учитель, викладач, держслужбовець тощо). Крім того, акредитована програма може конкурувати за державний розподіл коштів, які виділяє держава на підготовку фахівців певної спеціальності. Тобто, якщо ЗВДО має акредитацію з спеціальності «богослов'я», а держава виокремлює певну кількість державних місць (державних грантів) на навчання, то якщо якась особа виборола це право, і подає свої документи в конкретний ЗВДО, то фінансування його підготовки здійсню-

ється коштом державного бюджету. Акредитовані програми конкурують на державному ринку освітніх послуг, і конкурують за кошти, які передбачені державою на підготовку фахівців у певній сфері. Проходження ліцензування і акредитації вимагає виконання вимог з матеріально-технічного (наявність аудиторій, гуртожитка, їдальні тощо), навчально-методичного (навчальні та робочі програми, підручники та посібники з дисциплін), кадрового забезпечення (особи з профільною освітою) тощо.

Стаття 32. Принципи діяльності, основні права та обов'язки вищого навчального закладу

1. Діяльність вищого навчального закладу провадиться на принципах:

4) незалежності від політичних партій, громадських і релігійних організацій (крім закладів вищої духовної освіти).

У статті стверджуються, що у вищих духовних навчальних закладах лише релігійні організації, які створюють ЗВДО можуть визначати принципи її діяльності. Тобто цей принцип не поширюється на ЗВДО, бо всі без винятку ЗВДО створюються відповідно до статті 11 Закону України «Про свободу совісті і релігійні організації» релігійними центрами (управліннями) для задоволення потреб у підготовці кваліфікованих кадрів для власних релігійних структур і тому вимога, що на їх принципи не повинні впливати релігійні організації, суперечила б основному закону, відповідно до якого ЗВДО створюються і діють.

Стаття 40. Студентське самоврядування

3. Органи студентського самоврядування діють на принципах:

4) незалежності від впливу політичних партій та релігійних організацій (крім закладів вищої духовної освіти).

Ця стаття стверджує те, що релігійні організації у ЗВДО, які їх створюють, можуть мати церковний вплив на діяльність органів студентського самоврядування цих закладів.

Стаття 42. Обрання, призначення та звільнення з посади керівника закладу вищої освіти.

6. Порядок призначення керівників закладів вищої духовної освіти регулюється їхніми статутами (положеннями), зареєстрованими у встановленому законодавством порядку..

Ця норма вказує на те, що ЗВДО в процедурі призначення керівників керуються не Законом України «Про вищу освіту», а порядком, який

визначений у статуті (положенні), що зареєстрований у встановленому законодавством порядку. Тобто ця стаття повністю унеможливорює вплив держави на призначення керівника ЗВДО.

Стаття 44. Умови прийому на навчання до закладів вищої освіти

16. Особливості прийому на навчання до закладів вищої духовної освіти регулюються їхніми статутами (положеннями), зареєстрованими у встановленому законодавством порядку.

Окремим пунктом цієї статті визначається, що ЗВДО розробляє свої умови вступу для абітурієнтів, в яких закладає обмеження щодо можливості навчання тих осіб, які за правилами релігійної організації не можуть бути студентами ЗВДО. Ця норма надає повне право самостійно визначати вимоги до абітурієнта, накладаючи певні обмеження, яких для прикладу не може бути у ЗВО інших типів.

РОЗДІЛ XV

ПРИКІНЦЕВІ ТА ПЕРЕХІДНІ ПОЛОЖЕННЯ

3. Установити, що:

18) під час проходження в установленому законодавством порядку закладом вищої духовної освіти процедури ліцензування та акредитації освітньої програми за спеціальністю «Богослов'я», створення та діяльності аспірантури, докторантури, спеціалізованої вченої ради цього закладу вищої духовної освіти за галуззю знань «Богослов'я» документи про вищу освіту, наукові ступені та вчені звання викладачів (педагогічних і науково-педагогічних працівників) і членів спеціалізованої вченої ради, видані закладами вищої духовної освіти, вважаються еквівалентними відповідним документам, що видаються в установленому законодавством порядку.

Ця норма – великий крок назустріч релігійним організаціям, що прирівнює документи викладачів до державних при проходженні державної легалізації освітніх та наукових програм за спеціальністю «Богослов'я».

5. Кабінету Міністрів України:

1) протягом трьох місяців з дня набрання чинності цим Законом забезпечити затвердження центральним органом виконавчої влади у сфері освіти і науки єдиного переліку галузей знань, який повинен поєднати чинні переліки галузей освіти та науки, виділивши «Богослов'я» в окрему галузь знань.

Дана норма перехідних положень виводить «Богослов'я» з переліку галузі «Гуманітарні науки» і передбачає створення окремої галузі з можливістю виокремлення богословських спеціальностей, яка повинна врахувати побажання Церкви.

б) у шестимісячний строк з дня набрання чинності цим Законом:

розробити порядок державного визнання документів про вищу духовну освіту, наукові ступені та вчені звання осіб, які до 1 вересня 2018 року здобули освіту, захистили дисертації на здобуття наукових ступенів та отримали вчені звання у закладах вищої духовної освіти, статуту (положення) яких зареєстровані у встановленому законодавством порядку (стара редакція: розробити порядок державного визнання документів про вищу духовну освіту, наукові ступені та вчені звання осіб, які на момент набрання чинності цим Законом здобули освіту, захистили дисертації на здобуття наукових ступенів та отримали вчені звання у вищих духовних навчальних закладах, статуту (положення) яких зареєстровані у встановленому законодавством порядку;

із залученням представників релігійних організацій прийняти нові нормативно-правові акти та внести зміни до чинних з метою правового та інституційного забезпечення створення та діяльності аспірантури, докторантури та спеціалізованих вчених рад закладів вищої духовної освіти і подальшого державного визнання присуджених ними наукових ступенів з наукових спеціальностей, що входять до галузі науки «Богослов'я», а також щодо порядку присвоєння вчених звань науково-педагогічним працівникам закладів вищої духовної освіти.

Спочатку передбачалося визнання до 6 вересня 2014 року, тобто до набуття чинності закону, але потім були внесені зміни, і тепер під порядок державного визнання потрапляють документи видані ЗВДО до 1 вересня 2018 року. Порядки про визнання мають розробити процедуру визнання згадуваних документів.

Даний закон врахував цілий спектр побажань церков та релігійних організацій України: 1. Законом зберігається повна незалежність від державних органів у сфері освіти і науки; 2. Закон надає право, а не зобов'язує проходити процедуру ліцензування та акредитації. Але після проходження акредитації ЗВДО може видавати диплом державного зразка; 3. Закон дозволяє у визначені освітньої політики, принципів та діяльності студентського самоврядування прямо впливати релігійним органі-

заціям на ці процеси, засновувати цими організаціями конкретні ЗВДО; 4. Держава не визначає процедуру обрання і не впливає на призначення керівника ЗВДО; 5. При проходженні ліцензування та акредитації, відкриття аспірантури та докторантури, спеціалізованої вченої ради зі спеціальності «Богослов'я» законом передбачені суттєві поступки і визнаються усі документи викладачів ЗВДО як еквівалентні державним документам. Це суттєво полегшує процедуру державної легалізації освітніх та наукових програм ЗВДО.

6. Закон виправляє історичну несправедливість у порушенні прав осіб, які отримали документи про освіту, наукові ступені та вчені звання в ЗВДО і їх документи, якщо вони видані до 1 вересня 2018 року можуть бути визнані за відповідною процедурою еквівалентними державним документам. Це дасть цим особам можливість працювати в державних установах: чиновниками, викладачами, учителями, вступати до магістратури, аспірантури, докторантури державних і закордонних ЗВО.

Після набуття чинності Закону України «Про вищу освіту» потрібно було підготувати низку підзаконних актів. Було вирішено, щоб Склад робочої групи з опрацювання механізму державного визнання результатів освітньої та наукової діяльності вищих духовних закладів при комітеті Верховної ради України з питань науки і освіти, було трансформовано у тому самому складі в групу при Міністерстві освіти і науки України по підготовці підзаконних актів на виконання норм Закону України «Про вищу освіту» в частині, яка стосується духовної освіти. Так, перехідними положеннями передбачається розроблення Кабінетом Міністрів України (а технічно Міністерством освіти і науки України) низки підзаконних нормативних актів, що стосуються закладів вищої духовної освіти, а саме:

1) забезпечити затвердження центральним органом виконавчої влади у сфері освіти і науки єдиного переліку галузей знань, який повинен поєднати чинні переліки галузей освіти та науки, виділивши «Богослов'я» в окрему галузь знань (підпункт 1) пункту 5 Прикінцевих та перехідних положень);

2) забезпечити прийняття нормативно-правових актів, передбачених цим Законом; розробити порядок державного визнання документів про вищу духовну освіту, наукові ступені та вчені звання осіб, які до 1 вересня 2018 р. здобули освіту, захистили дисертації на здобуття наукових ступенів та отримали вчені звання у закладах вищої духовної освіти,

статуту (положення) яких зареєстровані у встановленому законодавством порядку;

3) із залученням представників релігійних організацій прийняти нові нормативно-правові акти та внести зміни до чинних з метою правового та інституційного забезпечення, створення та діяльності аспірантури, докторантури та спеціалізованих вчених рад закладів вищої духовної освіти, і подальшого державного визнання присуджених ними наукових ступенів з наукових спеціальностей, що входять до галузі науки «Богослов'я», а також щодо порядку присвоєння вчених звань науково-педагогічним працівникам вищих духовних навчальних закладів.

Завдання 1 мало бути виконано, при розробці єдиного переліку галузей знань та спеціальностей, і в момент створення робоча група мала б підготувати перелік можливих спеціальностей. Реалізація завдань 2 і 3 потребувала розроблення окремих нормативних актів, або пропозицій щодо внесення змін у існуючі. Перше засідання робочої групи відбулося 20.08.2014 року в приміщенні Міністерства освіти і науки України (проспект Перемоги, 10). 5 листопада 2014 року робоча група була офіційно створена із затвердженням її персонального складу рішенням громадської ради з питань співпраці церков і релігійних організацій при Міністерстві освіти і науки України. Спочатку робоча група пішла шляхом зміни існуючих Постанов Кабінету Міністрів України та наказів міністерств та відомств, в яких йшлося про ліцензування, акредитацію, відкриття аспірантури, докторантури, відкриття спеціалізованої вченої ради та визнання (нострифікація) документів про вищу освіту, наукові ступені та вчені звання. Після ретельного аналізу нового Закону України «Про вищу освіту», стало зрозуміло, що аналізований вже пункт перехідних положень, коли при ліцензуванні, акредитації, відкритті аспірантури, докторантури, відкритті спеціалізованої вченої ради зі спеціальності «Богослов'я» документи про вищу освіту, наукові ступені та вчені звання науково-педагогічних працівників ЗВДО автоматично визнаються еквівалентними відповідним документам державного зразка. Але у робочій групі виникли побоювання з приводу того, що у світській системі передбачалося, що рівні вищої освіти мають відкриватися послідовно, і тому спочатку ліцензувати та акредитувати бакалавріат, потім через 4 роки – магістратуру, через 6 років – аспірантуру, через 9 років – докторантуру, кандидатську спеціалізовану раду – через 9 років, а докторську - через 12 років. І тому

виникали ідеї, щоб для ЗВДО, які існують вже певний період, дозволити проходити процедури відкриття рівнів вищої освіти не послідовно, а паралельно. Для врахування цих особливостей робоча група підготувала проект розпорядження Кабінету Міністрів України. А от розробка процедури державного визнання раніше отриманих дипломів про вищу освіту, наукові ступені та вчені звання в ЗВДО потребувала розробки окремого порядку. Тому саме навколо цього зосередила свою роботу робоча група. Першою була обговорена ініціатива розробити порядок через процедуру переатестації виданих документів ЗВДО самим ЗВДО. Передбачалося, що ЗВДО має спочатку отримати державну акредитацію, відкрити аспірантуру, докторантуру та спеціалізовану вчену раду, і потім перевидати раніше видані дипломи державного зразка своїм випускникам. Але такий механізм мав очевидний плюс, адже нарешті випускники ЗВДО отримали б документи державного зразка, але він також мав низку недоліків. Випускники тих ЗВДО, які не планували б отримати державу легалізацію в принципі, не могли б отримати визнання своїх дипломів через переатестацію. Виникало також питання, як інформацію про ці документи вносити в Єдину державну базу з питань освіти; також не зрозуміло, як облікувати стаж наукової і науково-педагогічної діяльності працівників, які працювали за документами духовних ЗВО. Після переатестації виявиться, що особа отримала диплом після того, як працювала на посадах, які вимагають диплому про вищу освіту, наукові ступені та вчені звання, і при переході на роботу у світські структури виникала б низка питань про суперечність трудовому законодавству України. Також низка ЗВДО на 2014 рік вже припинило своє функціонування, і це призвело б до того, що деякі особи в принципі не могли б визнати свої документи. Тому було вирішено, що найбільш простий варіант – це розробити окремий порядок затверджений органом державної влади. На підготовці проекту цього підзаконного акту і зосередилася робоча група. Першим варіантом була спроба розробити порядок за аналогією з визнанням документів про вищу освіту виданих в іноземних ЗВО. За основу було взято наказ Міністерства освіти і науки, молоді та спорту України від 29 березня 2011 року № 295 «Про затвердження Порядку визнання і встановлення еквівалентності в Україні документів про освіту, виданих навчальними закладами інших держав» [2]. Підготовлений проект наказу ускладнював процедуру визнання, оскільки передбачалося залучати для визнання ЗВО, які акредитовані зі спеціальності «Богослов'я», через зіставлення відповідності

освітньої програми акредитованого ЗВО з дипломом ЗВДО та встановлення еквівалентності. Це призвело б до того, що були б перевантажені додатковою роботою ЗВО, і була велика кількість відмов у визнанні, оскільки множина і відмінності підготовки в ЗВДО були б дуже значними – це і конфесійні відмінності, і відмінності в освітніх програмах, яка за майже 25 років пропонувалася в ЗВДО. Було також запропоновано альтернативний варіант, щоб затвердити постановою Кабінету Міністрів України те, що документи про вищу освіту, наукові ступені та вчені звання, присвоєні вищими духовними навчальними закладами, статuti чи положення яких зареєстровані у встановленому порядку у період до 1 вересня 2015 року, визнаються еквівалентними відповідно документам про вищу освіту, наукові ступені та вчені звання, видані у встановленому законодавством порядку [3]. Тобто йшлося про те, що документи, видані на 1 вересня 2015 року ЗВДО автоматично прирівнюються до відповідних документів державного зразка. До проекту постанови також додавалася таблиця відповідності рівнів вищої освіти духовних ЗВО і рівнів вищої освіти, які існували на листопад 2014 року (але враховувалася першою чергою система духовних ЗВО православних юрисдикцій). Такий варіант суттєво спростив би визнання дипломів ЗВДО, і тоді б ЗВО для продовження навчання та роботодавець при прийомі на роботу приймали б рішення про те, на якому рівні визнавати ці документи. Звісно, без необхідності офіційного роз'яснення цей механізм не зміг би запрацювати. Але є низка недоліків, про які ми вже писали раніше. Це насамперед частогусто не очевидність того, до якого рівня освіти прирівнювати той чи інший документ, виданий ЗВДО, особливо якщо враховувати різну традицію підготовки в ЗВДО в католицьких та протестантських ЗВДО. Крім того, особи, які отримали документи ЗВДО без процедури державного визнання, все одно повною мірою не набували б тих прав, які мають особи, що мають документи державного зразка. Наприклад, якщо світський ЗВО рішенням вченої ради визнав диплом про вищу освіту і науковий ступінь окремої особи, і вона через певний час захоче подати документи на отримання вченого звання в МОН України їй відмовлять саме тому, що її попередні документи не визнані державою. Також, якщо особа хоче продовжувати навчатися, або працювати закордоном, її документи можуть не визнати. Робоча група вирішила рухатися по напрацюванню такого документу, щоб була забезпечена процедура державного визнання, з

одного боку, а з іншого – щоб ця процедура була мінімально забюрократизована. Результатом напрацювань робочої групи стали підготовлені три окремих порядки про державне визнання документів про вищу освіту, наукові ступені та вчені звання, виданих вищими духовними навчальними закладами, які мали бути затверджені постановою Кабінету Міністрів України. Порядок випрацював процедуру визнання, яка не передбачала змін до вже існуючих підзаконних актів, і не визначала деталі організації самої процедури визнання, оскільки планувалося, що ці деталі вже мають бути визначені в окремих наказах Міністерства освіти і науки України на виконання постанови. Остаточний варіант тексту проекту постанови було підготовлено 15 січня 2015 р. і МОН України на громадське обговорення його представила. Вже 30 січня 2015 р. надійшла перша і єдина офіційна реакція на проект постанови від Молодіжної громадської організації «Молодіжна асоціація релігієзнавців» [4]. У листі, в цілому позитивно оцінюючи документ, було викладено кілька слушних пропозицій, а також вказувалося на необхідність випрацювання чітких критеріїв, за якими встановлюватиметься еквівалентність документів, що за ними визнається документ духовного ЗВО, а також висловлювалося побажання залучати зовнішніх експертів при визнанні наукових ступенів. Департамент атестації кадрів МОН України висловив досить багато пропозицій та зауважень, зокрема пропонувалося об'єднати три окремих порядки в один документ, де визнанню документів про вищу освіту, наукові ступені та вчені звання був присвячений окремий розділ. Також були запропоновані усі зразки документів та дрібні деталі порядку визнання і пропонувалось перенести їх у накази МОН України, які регулюватимуть діяльності комісій з визнання. 24 лютого 2015 р. було підготовлено остаточний варіант проекту постанови, який МОН України направив до КМ України. Після погодження з іншими міністерствами, Постановою Кабінету Міністрів № 652 «Про державне визнання документів про вищу духовну освіту, наукові ступені та вчені звання, виданих закладами вищої духовної освіти» від 19 серпня 2015 р. [5] було остаточно затверджено порядок.

Отже, зміни, результати та трансформації, які відбулися в законодавчому полі щодо діяльності закладів вищої духовної освіти свідчать про нові методи, підходи та нове ставлення держави до даних інституцій, а також зникнення дискримінації, яка мала місце до цих закладів за радянський та пострадянський часи.

Перспективи подальших досліджень полягають у висвітленні перспектив розвитку богословської освіти та вищих закладів духовної освіти в контексті сформованої на сьогоднішній день нормативно-правової бази.

ЛІТЕРАТУРА

1. Про Вищу освіту: Закон України від 01.07.2014 р. №1556-VII. Дата оновлення: 01.01.2018. Електронний ресурс: [<http://zakon5.rada.gov.ua/laws/show/1556-18>] (дата звернення: 15.03.2018).
2. Про затвердження Порядку визнання і встановлення еквівалентності в Україні документів про освіту, виданих навчальними закладами інших держав: Наказ Міністерства освіти і науки, молоді та спорту України від 29.03.2011 р. №295. Дата оновлення: 13.07.2012. Електронний ресурс: [<http://zakon5.rada.gov.ua/laws/show/z0529-11>] (дата звернення: 17.01.2017).
3. Ректор Ужгородської богословської академії пропонує проект постанови уряду «Про порядок визнання документів про вищу освіту, наукові ступені та вчені звання вищих духовних навчальних закладів»: Новини від 13.11.2014 р. дата оновлення: 13.12.2014. Електронний ресурс: [https://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/27448-rektor-uzhgorodskoyi-bogoslovskoyi-akademiyi-proponuye-proekt-postanovi-uryadu-pro-poryadok-viznannya-dokumentiv-pro-vishhu-osvitu-naukovi-stupeni-ta-vcheni-zvannya-vishhix-duhovnix-navalnih-zakladiv.html] (дата звернення 12.03.2016]
4. Діяльність МАР: Коментар до проекту. Дата оновлення: 5.04.2014 Електронний ресурс: [<http://mar.in.ua/ua/>] (дата звернення 07.08.2017]
5. Про державне визнання документів про вищу духовну освіту, наукові ступені та вчені звання, виданих закладами вищої духовної освіти: Постанова кабінету міністрів України від 19.08.2015 р. №652. Дата оновлення: 21.02.2018. Електронний ресурс: [<http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/652-2015-%D0%BF>] (дата звернення 20.03.2018].

REFERENCES

On Higher Education: Law of Ukraine dated 01.07.2014 №1556-VII. Updated: 01/01/2018. Retrieved from <http://zakon5.rada.gov.ua/laws/show/1556-18>. [In Ukrainian].

On approval of the Procedure for recognition and establishment of equivalence in Ukraine of documents on education issued by educational institutions of other countries: *Order of the Ministry of Education and Science, Youth and Sports of*

Ukraine dated 29.03.2011 №295. Date of renovation: 13.07.2012. Retrieved from <http://zakon5.rada.gov.ua/laws/show/z0529-11>. [In Ukrainian].

The Rector of Uzhgorod Theological Academy proposes the draft government decree “On the Procedure for Recognition of Documents on Higher Education, Scientific Degrees and Academic Titles of Higher Theological Bulk Institutions”: News from 11/13/2014. Retrieved from https://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/27448-rektor-uzhgorodskoyi-bogoslovskoyi-akademiyi-proponuye-proekt-postanovi-uryadu-pro-poryadok-viznannya-dokumentiv-pro-vishhu-osvitu-naukovi-stupeni-ta-vcheni-called-vishhix-duxovnix-navalnix-zakladiv.html. [In Ukrainian].

IDA activities: Comment on the project. Retrieved from <http://mar.in.ua/en>. [In Ukrainian].

On state recognition of documents on higher spiritual education, scientific degrees and academic titles issued by institutions of higher spiritual education: Resolution of the Cabinet of Ministers of Ukraine dated 19.08.2015 No. 652. Retrieved from <http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/652-2015-%D0%BF>. [In Ukrainian].

Vitaliy Khromets

*Candidate of Philosophical Sciences (Ph. D.), Associate Professor
National Pedagogical Dragomanov University, Kyiv, Ukraine*

Legislative resolution of the recognition of the results of educational activities of Ukrainian institutions of higher spiritual education.

Abstract

The urgency of the article is the need to highlight the peculiarities of the formation of the rule-making processes that simplified the activities of institutions of higher spiritual education and coverage of practical aspects for the activity of these institutions in practical space and plane. This article is dedicated to specifying the aspects of the formation of the legal framework regarding the activity of institutions of higher spiritual education. The scientific task is to analyze the normative-legal base of the activity of higher educational institutions of spiritual education and the use of these developments in the practical activity of such institutions. The importance of forming a new space of education and the development of theological education, in particular in the context of legislative transformations, requires its regulatory support and reflection in scientific practice, and this has the necessitated need for research. The author investigates the contribution to the issues of theological education and the activity of institutions of higher spiritual education in the

context of normative-legal transformations of the works of Yu. Reshetnikova, T.O. Kotlyarova, M. M. Mokienka. The purpose of the paper is to analyze the legal and regulatory framework for the activities of institutions of higher spiritual education and the process of establishing this normative base in 2013–2018. The content of the article consists of two parts in two parts: the preconditions for the formation of a normative-legal framework for the activities of higher institutions of spiritual education and an analysis of the current state of this normative base. Prospects for further research are to highlight the further prospects for the development of theological education and higher institutions of spiritual education in the context of the current legal and regulatory framework.

Key words: institutions of higher spiritual education, normative-legal base, law.

Виталий Хромец

кандидат философских наук, доцент

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

Законодательное решение признание результатов образовательной деятельности украинских заведений высшего духовного образования

Аннотация

Актуальность статьи заключается в необходимости освещения особенностей формирования процессов нормотворчества, которые упростили деятельности учреждений высшего духовного образования и освещение практических аспектов для деятельности данных учреждений в практическом пространстве и плоскости. В статье совершен анализ нормативно-правового обеспечения деятельности учреждений высшего духовного образования и процесса становления данной нормативной базы в 2013–2018 годах. Статья состоит условно из двух частей, в которых отражены: предпосылки формирования нормативно-правовой базы по деятельности высших духовных учебных заведений и представлен анализ современного состояния данной нормативной базы. Перспективы дальнейших исследований заключаются в освещении дальнейших перспектив развития богословского образования и высших духовных учебных заведений в контексте сложившейся на сегодняшний день нормативно-правовой базы.

Ключевые слова: учреждения высшего духовного образования, нормативно-правовая база, закон.

UDC 2-183.7

DOI 10.35423/2078-8142.2018.1-2.11

R. Tkachenko,

*competitor of the Department of Cultural Studies
of the National Pedagogical Dragomanov University
Kyiv, Ukraine*

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5355-2090>

PETER LOMBARD'S ON GOD'S WILL: SENTENTIAE, BOOK I, DISTINCTIONS 45–46

The global Peter Lombard research continues, but the Master of the Sentences' theology proper is still to be analyzed in detail. In particular, a more thorough exposition of the distinctions 45-48 of his Book of Sentences, which deal with the notion of God's will and its relation to the human free will, has for some while remained a desideratum. The given article partly fills this lacuna and elucidates on the doctrine of the divine will as presented by the Lombard. The doctrine of voluntas divina has to be put into the «Trinitarian essentialist» model, according to which the Trinity of God means that all three Persons of the Godhead share one simple essence. This essence has no parts, and therefore such things as knowledge, wisdom, or will are actually one and the same thing in God: they are one essence. Therefore God's will is first of all God himself as willing. Any theological proposition which uses the verb «to will» intransitively is a statement of God's essence qua willing. Yet, God's nature is differently manifested in his outward actions which allow a theologian to speak of some distinct and distinguishable properties or aspects of this nature as it relates to what is outside the Godhead. Therefore a theological proposition which uses the verb «to will» transitively and adds an object of willing means a statement of the divine will as an outward act. In this case, God's will should not be identified with God's essence nor the objects or outcomes of this willing. In particular, it is shown that for him there exist two ways of speaking about God's will: «simply and absolutely» and «not simply and absolutely» which may be identified with intransitive and transitive use of the verb «to will,» respectively. The will is primarily understood in terms of execution of one's will (active willing) but its relation to one's desires and inclinations (wanting) are downplayed or altogether omitted from the Lombardian doctrine of God. The divine will is by definition free and efficient but Lombard high-

lights that there is place for human free will, too. His explanation of the relationship between the divine and the human wills seems somewhat unconvincing but the unfolding of his theory on the basis of a few biblical texts should be acknowledged a peculiar theological exercise.

Key words: Peter Lombard, *Book of Sentences*, medieval scholasticism, God's will, free will.

Peter Lombard's *Book of Sentences* (or simply the *Sentences*) played a crucial role in the formation of the scholastic theological and philosophical discourse of the Later Middle Ages (the 13th–16th centuries). Recent rediscovery of the «Sentences Tradition» which implied the distribution of and the commenting on the *Sentences* in the medieval universities has testified to the importance and multifacetedness of this custom in the times of Bonaventure, Aquinas, Duns Scotus, Ockham, and other luminaries of the age [2; 6; 21; 22]. The research led by M.Colish, P.Rosemann, and G.R. Evans has contributed a lot to our knowledge of Peter Lombard's thought and his *opus magnum's* place in the development of medieval scholastic theologies [2; 4; 1; 3; 6; 23; 26; 19; 20]. Most recently, his heritage has been studied from the point of view of mystical theology – via the notion of the «beatific enjoyment» – by S.Kitanov [8], through the lens of correlation between the Canon Law and theology by A.Larson [10; 9], in relation to the twelfth-century ecclesial politics and Christological controversy by C.Monagle [12; 11], and in connection with such topics as theological methodology or sacramental theology by P.Rosemann [25; 24]. Yet, some topics – especially those relating to philosophical theology and, in particular, theology proper – which Lombard touched upon and discussed in his *Sentences* are still to be analyzed.

Colish in her magisterial work provided an overview of Master Peter's doctrine of God's will [2, vol. 1, 300–302] but, still, a more detailed and nuanced exposition is wanting. Therefore, having talked about the Lombardian doctrine of God's knowledge elsewhere [29; 30], in this article I will concentrate on the issue of divine will as understood by the *Magister sententiarum*. The textual basis for such an investigation is to be found in Distinctions 45 and 46 of the *Sentences* – it is here that the will of God is introduced, explicated, and juxtaposed with the will of man [16; 17].

DISTINCTION 45: INTRODUCING THE DIVINE WILL

Having disclosed his understanding of God's knowledge and potency in distinctions 35–44, Peter Lombard comes to a treatment of the divine will as such. The distinction 45 becomes a platform on which he presents many nuances of this concept: here he speaks of the nature of God's will as God's characteristic and of God's willing as an act, analyzes its linguo-logical and metaphysical aspects, and draws a distinction between the will and its signs. Master Peter notes, that «much discretion is to be exercised in the ... cognition of the divine will» (*Magna enim est adhibenda discretio in cognitione divinae voluntatis*) [16, Sent. 1, dist. 45, cap.7, no. 3, 1:312; 15 Sent. 1, 1, 246] and sets out for a theology of the will.

Firstly, he notes that the will of the willingness of God (*voluntas sive volens*) is his essential feature or, more precisely, his nature itself (*divina usia*) – due to the principal simplicity of God. For God to be (*esse*) means to know and to will (*velle*). Therefore, the divine act of willing should not be thought of as an external deed of God or a kind of motion in God (*non affectus vel motus est*). It is rather an aspect or mode of his essence, something seen "according to the essence» (*secundum essentiam dicitur*). Put briefly, it is *the divine essence qua willing* (*divina usia qua volens est*) [16, Sent. 1, dist. 45, cap. 1, 1:306; 15, 1:241], and hear, rather remarkably, «volens» serves as a participle modifying a noun – it does not mean «the willer» in the sense of the suppositum or agent and, instead, stands for «willing».

But when one speaks of God as knowing or God as willing, a linguistic-logical and, by extension, a theological problem arises. If God is his will(ing), then what God wills is somehow God. At least, this is a possible implication of the identification of God with his willing and knowing [16, Sent. 1, dist. 45, cap.2, no. 1-2, 1:307; 15, 1:241]. But Peter Lombard denies that and offers an important distinction that serves as his solution of this problem.

He says that there are two types of predications about God (*quid de Deo praedicetur*): one is taken to denote the divine essence «simply and absolutely» (*simpliciter et absolute*), whereas the other speaks of it «not simply and absolutely» (*non simpliciter et absolute*), that is, relatively, in connection with something else [16, Sent. 1, dist. 45, cap. 3, Sententiae I, 1:307; 15, Sentences 1, 1:242]. It is one thing to say «God knows» and «God wills» (*Deus scit vel Deus vult*) and the other – to add an object to this phrase and state «God knows everything» or «God wills something» (*Deus scit omnia vel vult aliquid*).

In the first case, God is both the subject and the scope of the proposition – it is he who wills, it is he who knows. This expression is to be understood *secundum essentiam* and, hence, can be paraphrased, as «God is God as knowing» or «God is God as willing», for here «the divine essence is predicated and pronounced to be God» (*essentia divina praedicatur et Deus esse enuntiatur*) [16, *Sent.* 1, dist. 45, cap. 3, *Sententiae* I, 1:307; 15, *Sentences* 1, 1:241–242]. And this is the simple and absolute predication about the divine essence. Hence, technically,

$$(1) G^K \supset (G \wedge K)$$

and

$$(1^*) G^W \supset (G \wedge W)$$

In the second case, «God knows» or «God wills» used relatively, and so the proposition has both subject(s) and object(s) and speaks of God who does something to, or with, or over, a certain object. It looks like, «God knows this thing» or «God wills that thing to happen». Formally, it would be

$$(2) G^K \supset G^K p$$

or

$$(2^*) G^W \supset G^W p$$

But then the focus of the proposition shifts from God's *essence* per se to the *relation* between God and a thing known or willed – in fact, between two or more different essences. Consequently, it can no more be equated with predication *secundum essentiam* and therefore it excludes any possibility of identification of the objects of God's cognition or volition with God's own nature. In other words, «God cannot be said to be all things which he wills [or knows]» (*non tamen potest dici Deus esse omnia quae vult [vel scit]*) [Ibid. Cf. *Sent.* 1, dist. 45, cap.2, no. 1, 3]. Although *Lombardus* does not speak literally of transitive or intransitive interpretation of verbs' function or proposition's meaning, it will be a plausible explication of his words. His «simple and absolute» and «not simple» but relative types of predications should be equated with the modern grammatical concept of intransitive and transitive verbs, respectively. Linguistically and theo-logically speaking, statements as «God knows» and «God wills» can be understood in two ways: either *intransitively* whereby «God» is a subject of the proposition and «knows/wills» is a predicate, or *transitively* whereby «God» is a subject, «knows/wills» a verbal predicate, and there is an additional element signifying the object or addressee

of the predicate's operation. This is how we may translate the Lombardian notion to the contemporary parlance.

This distinction in terminology implies the *ad intra* and *ad extra* «features» of God and highlights his total sovereignty and unique independence. He is the all-knowing and all-willing God anyway, even if there is no creation. His essence is perfect and infinitely powerful. But, granted that there is the (or a) God-made world, God is still permanently distinct from *what* he makes, knows and wills [Cf. 2, vol. 1, 300–301]. The world always remains the object of God's activity, which should – and could – never pretend to be of God-like status. Even the theo-logical propositional principles deny this option.

But Peter Lombard does not stop at this denial of the world's hypothetical independence of God – he firmly emphasizes God's absolute freedom of the will by stating that God's will has no other cause for its decisions. It means that «this most highly good will is the cause of all things which naturally are, or were, or will be made; and it is preceded by no cause because it is eternal. And so no cause for it is to be sought» (*Haec itaque summe bona voluntas causa est omnium quae naturaliter fiunt vel facta sive future sunt, quae nulla praeventa est causa, quia aeterna est. Ideoque causa ipsius quaerenda non est*) [16, *Sent.* 1, dist. 45, cap.4, no. 1, , 1:308; 15, 1:242].

The Master of Sentences takes a clearly Augustinian – and also Anselmian – line of reasoning. If God's willing has any cause for its operation and decision-making process, then there is something ontically greater than, and logically prior to, it. But that is theologically impossible. Furthermore, the authority of the *doctor gratiae* utterly denies such a possibility. God wills simply because he wills so (*quia voluit*). Therefore the divine will has no cause whatsoever [16, *Sent.* 1, dist. 45, cap.4, no. 2-3, *Sententiae I*, 1:308–309; 15, *Sentences 1*, 1:242–243]. So Lombard removes the created things and any possible uncreated power from his list of candidates for the position of the ultimate cause of God's will. This leaves open whether there are internal causes for God's will (like his intellect). But Lombard is silent at this point, and the supposed relations and logical order between God's *scientia*, *potentia*, and *voluntas* remains unrevealed. Instead, Master Peter tries to shed some light on the mystery of biblical expressions referring – or supposed to be referring – to the will of God (*Quibus modis in Scriptura accipitur Dei voluntas*). The Bible frequently speaks of God's will in the plural (*voluntates*) or by means of synonyms or figures of speech (*variis modis loqui, secundum figuram*), which make allusions to a sort of diversity or complexity within the will of God (*Dei*

voluntas diversa) [16, *Sent.* 1, dist. 45, cap.5, no. 1; cap.6, no. 1, *Sententiae* I, 1:309, 310; 15, *Sentences* 1, 1:243, 244].

But Lombard denies any multiplicity of wills in God and asserts it to be one, simple and indivisible: «it is not God's will which is different, but the expressions concerning it are different» (*non est Dei voluntas diversa, sed locutio diversa est de voluntate*) [16, *Sent.* 1, dist. 45, cap.5, no. 1, *Sententiae* I, 1:309; 15, *Sentences* 1, 1:243]. But he agrees that there is a perfect synonymical expression that is often used to denote the *voluntas Dei* and which grasps its nature very well. The expression he means is «the good pleasure or disposition of God» (*beneplacitum Dei sive dispositio*). For Master Peter, it is a full synonym of the divine will [16, *Sent.* 1, dist. 45, cap.2, no. 2, *Sententiae* I, 1:309; 15, *Sentences* 1, 1:242–243]. Hence it becomes undoubtedly clear now, that when Lombard was writing about God's foreknowledge as sometimes functioning in conjunction with God's good pleasure and disposition in distinctions 35-39, he, in fact, meant God's will [30, 26–28].

However, it is the only full synonym of the notion of «will.» The other biblical and extrabiblical terms – namely, the five nouns: precept (*praeceptio*), prohibition (*prohibitio*), permission (*permissio*), counsel (*consilium*), and operation (*operatio*) – are figures of speech only. They can be called «divine wills» but do not denote the will of God as such. Rather, they signify «signs of the divine will» (*signa divinae voluntatis*), for God's commandments, advice, admonitions, and other revelatory acts, which address the human audience, express what God wants but are not God's will essentially. These precepts and prohibitions are given in time and space for people who live in time and space, so that they might be able to act in accordance with them *hic et nunc*. This is their proper function [16, *Sent.* 1, dist. 45, cap. 6-7, *Sententiae* I, 1:310–312; 15, *Sentences* 1, 1:244–246]. In Peter's own words, «five things are set out above which are called 'the will of God' according to a figure of speech, because they are signs of the divine will, which is one and immutable, namely God's good pleasure. And so let the reader diligently distinguish, where Scripture makes mention of the will of God, according to what sense it ought to be taken, namely whether for God's good pleasure or for some sign of it. ... his good pleasure is eternal, while a sign of his good pleasure is not» [16, *Sent.* 1, dist. 45, cap.7, no. 3, *Sententiae* I, 1:311–312; 15, *Sentences* 1, 1:246].

Thus, the will of God is his disposition and his good pleasure, but is distinct from its own expressions of signs, which are meant by the five

important and often used biblical words (precept, prohibition, permission, operation, and counsel), collectively named «the wills of God». These five words point out to the multiple *significata*, which are the temporary and outward expressions and «signs» of their respective unitary *significatum* – God's will as such [Cf. 2, 1:301]. Additionally, this differentiation between the signs and the true signified allows for a place for the creaturely freedom vis-à-vis that of the Trinity: no man can fight or thwart the will of God, that is, his willing essence, but it is possible for men to resist and even break the signs of this will. So, as G. Silano notes, it is here «in this space between God's unchanging will and its variable signs that God allows human freedom to operate,» [15, xlvii] although it is not the only «metaphysical locale» for the human freedom's implementation.

This complex linguistic-metaphysical construction helps Lombard keep the uniqueness and numerical unity of the divine will and adequately interpret the plural form of the word «will» in the Bible as well as a set of other similar terms. So, it is useful on both semantic and theological levels, which Master Peter does not separate.

DISTINCTION 46: CONTRASTING THE WILL OF GOD AND THE WILL OF MAN

Although God's will is «the most highly good cause of all things that naturally are» (*summe bona causa est omnium quae naturaliter sunt*) [16, *Sent.* 1, dist. 45, cap.4, no. 1, *Sententiae* I, 1:308; 15, *Sentences* 1, 1:242], it is not yet clear how it cooperates or coexists with the will of rational creatures. This is why Master Peter decides to make an effort to settle this serious issue.

He cites several passages from the Bible, which speak of the all-encompassing nature of the divine will's operative power (Ps. 113, 11) and irresistibility (Rom. 9, 19), supplementing them with quotes from Augustine's *Enchiridion*. But he does not omit the texts, which defend the opposite thesis that the divine will does not always act efficaciously and, thus, is resistible (Matt. 23, 37; 1 Tim. 2, 4). In fact, Lombard directly admits that there are authoritative statements that seem to contradict each other, but believes that it is an illusory impression.

He denies that «the Will of God, which He Himself is, can be cancelled in nothing» (*voluntas Dei, quae ipse est, in nullo cassari potest*) [16, *Sent.* 1, dist. 46, cap. 1, *Sententiae* I, 1:312–313; 14, *Sentences* 1, 1:814], but does not

really clarify the details of its correlation to the will of men. Yet, he provides a fascinating interpretation of two of the mentioned passages.

Firstly, Peter turns his attention to Matt. 23, 37, which reads: «How often did I will to gather your children, as a hen gathers her chicks, and you did not will it.» No resistibility or imperfection on the God's part is implied here. Rather, the verse's meaning is to be explained by following the intuitions of Augustine and the commentators of the *Glossa ordinaria*. The former is encapsulated in this point: «she [i.e. Jerusalem] did not will that her children be gathered by him, but despite her refusal, he gathered as many of her children as he willed: because *in heaven and on earth... he did whatever he willed*» (*illa quidem filios suos ab ipso colligi noluit; qua tamen nolente, filios eius collegit ipse omnes quos voluit: quia in caelo et in terra... omnia quaecumque voluit fecit*) [16, *Sent.* 1, dist. 46, cap.2, no. 1, *Sententiae I*, 1:313; 15, *Sentences 1*, 1:247]. The latter sounds like this: «How often did I will to gather your children, and you did not will it, that is, as often as I gathered them, I did so by my always efficacious will and against your will» (*Quoties volui congregare filios iuos, et noluisti, id est quotquot congregavi voluntate mea semper efficaci, te nolente feci*) [16, *Sent.* 1, dist. 46, cap.2, no. 1, *Sententiae I*, 1:313; 15, *Sentences 1*, 1:247].

It is the last quotation that Lombard identifies with the sense (*sensus*) of the verse Mat. 23, 37 [16, *Sent.* 1, dist. 46, cap.2, no. 1, *Sententiae I*, 1:313; 15, *Sentences 1*, 1:247]. Thus, Augustine provides the foundation and the *Glossa* the formulation of his *solutio*. In spite of God's desire to gather the Israelites under his rule (*volui congregare*), they did not wish it (*noluit, nolente, noluisti*); but in spite of their refusal, God's efficacious will has managed to gather (*feci, congregavi*) those select people he willed to gather (*collegit ipse omnes quos voluit*). Thus, there is no direct conflict between the divine and human wills – there is some tension but it is not a problem for God. He is able to «overcome» or «vanquish» any creature's will, but instead, he efficiently acts upon it only if – and when – he wishes. His cooperation or negation of cooperation with the human will is ruled only by his free decision.

It does not look like a real exegesis of the text, but the Lombardian reading of this biblical passage is curious. Firstly, he changes the subject of the Matthean saying and instead of God's complex relationship with Jerusalem and his covenant people inserts this verse into the discussion over the mechanism of interaction of human and divine wills. Secondly, it seems Lombard does not

distinguish between will as intention and will as execution. It is well-known that in the classic Latin the meaning of *velle* was primarily «to want,» «wish,» «being inclined to,» but the Christian theology of the Middle Ages added to this the strong emphasis on *velle* as willing, taking decisions, executing or using the power to will [See 7; 13; 5; 18; 32; 31], so that, for instance, Anselm differentiated between these two meanings of the term and used both [28]. In the cited passage, however, Peter Lombard swings the pendulum to the extreme: he analyzes the interaction between the divine and the human will as implying only one aspect: that of actively willing, using the ability to will, its execution.

This reading of one biblical text is supplemented by the similar reading of another passage. The Master of Sentences offers his «creative exegesis,» bordering on eisegesis, of 1 Tim. 2, 4, where it is written: «He wills all men to be saved.» The *prima facie* meaning seems to entail the conclusion about only partial fulfillment of God's desires and intentions. But this thought is impious, and it is not what the text says according to the Lombard's view. He asserts that it means the following: «no man is saved except whom he wills to be saved: not that there is no man whom he does not will to be saved, but that there is none who is saved except whom he wills to be saved» (*nullum hominem fieri salvum, nisi quem fieri ipse voluerit: non quod nullus sit hominum, nisi quem salvum fieri velit; sed quod nullus fiat salvus, nisi quem velit salvari*) [16, Sent. 1, dist. 46, cap.2, no. 3, *Sententiae I*, 1:313–314; 15, *Sentences I*, 1:248]. Hence, «He wills all men to be saved» is turned into «He wills all men who are to be saved (according to his divine counsel and mercy) to be saved,» or, alternatively, «None is saved, unless she is willed by God.»

Here Lombard simply implements the rules of conversion from the square of oppositions: the sentence «He wills all men to be saved» is converted into a universal affirmative statement A: «All men, who are to be saved, are willed by God,» where «all men, who are to be saved» is the subject and «willed by God» the predicate. The quantifier «all» is traditionally put before the subject. Hence, his somewhat altered positive version of the biblical dictum.

But then Peter takes this affirmation and obverts it into a universal negative statement E: «No man is to be saved without being willed by God.» And this is the second part of his explanation presented above. Hence, the manipulation with the Bible's verse turns into a clear and unambiguous statement about God's exclusively good intentions concerning men and inadequacy of the interpretation, which argues that the text has to do with some

sort of inefficiency of God's will. By doing this Lombard shows good acquaintance with dialectical rules but also makes a problematic theological gesture. He limits God's desire to pardon Israel and save all people to the actual willing to save those who are to be saved. Hence, the doctrine of the will is reduced and confined to one of its two aspects. Lombard defends the efficiency of God's will as actual willing at a price of removing the notion of will as simply desiring or intending from theology proper. This is how it is revealed in his own words: «many have strayed from the truth, saying that God wills many things to be done which are not done. But that text [1 Tim. 2, 4] is not to be understood to have been spoken in that sense as if God had willed some to be saved and they are not saved» (*multi a veritate deviarunt, dicentes Deum multa velle fieri, quae non fiunt, sed non est intelligendum ea ratione illud esse dictum, quasi Deus voluerit aliquos salvari, et non salventur*) [16, *Sent.* 1, dist. 46, cap.2, no. 3, *Sententiae I*, 1:313; 15, *Sentences 1*, 1:247].

In other words, it is right to suggest that here Lombard implies the idea of the irresistible divine will's operation on humans, although these sections of the distinction 46 refer to soteriological teachings only. The biblical passages cited and their interpretation speak of God's salvific intentions. Yet, it does not stop Lombard from extrapolating and making conclusions about God's efficacious will in general. But it is not the end of the discussion.

The problem of the interaction between the will of God and wills of men is connected with the problem of evil (in this world at least). So, another question has to be raised: whether evil things are done by God's will or against his will» (*Utrum mala Dei voluntate fiant, an eo nolente*) [16, *Sent.* 1, dist. 46, cap.3, no. 1, *Sententiae I*, 1:314; 15, *Sentences 1*, 1:248]. Since theodicy falls out of the scope of my research I will only mention Lombard's solutions and comments that pertain to the nature or operation of God's will.

Master Peter starts his reasoning on the issue and comes to a first conclusion, namely, that nothing can happen without some kind of involvement of God's will, for it is the cause of all naturally existing things. But being perfectly good, God cannot by nature will anything evil. Also, there is a freedom which he to a certain extent granted to the world, and this is a generic good plan (or some good purposes) for the world that God always has in mind [See 16, *Sent.* 1, dist. 46, cap.3, no. 2–10, *Sententiae I*, 1:313–316; 15, *Sentences 1*, 1:248–250]. Therefore here is the best solution for such a conundrum: «evil things are not done with God *willing* or *unwilling*, but with

him *not willing*, because it is not subject to God's will that an evil be done or not done, but that he allows it to be done, because it is good to allow evil things to be done» (*Non ergo Deo volente vel nolente, sed non volente fiunt mala, quia non subest Dei voluntati ut malum fiat vel non fiat, sed ut fieri sinat, quia bonum est sinere mala fieri*) [16, *Sent.* 1, dist. 46, cap.3, no. 11, *Sententiae I*, 1:316; 15, *Sentences 1*, 1:250]. It must be true for otherwise God would not have allowed for any evil.

Thus, God's neutral not-willing, that is, «not-willing-but-allowing», gives some room for the creatures' freedom in general and evil things in particular. This *not-willing* is identical to God's *permitting voluntary activity*, for his inactivity and neutrality are deliberately chosen courses of action. It is not that he is actively involved in the emergence of bad things, nor is he unable to do something about it. It is simply because he chose not to will anything particular in this case – in other words, he willed to permit it. Moreover, as Lombard puts it, God allowed for the existence of evil things because he saw something good in it. What exactly?

The Master admits that such a statement is theologically problematic and explains what he – citing Augustine – means by «It is good for evil things to be done.» God permits it because he is able and willing to «draw good things out of the evils which are done» (*quia ex malis quae fiunt Deus bona elicit*) [16, *Sent.* 1, dist. 46, cap.4, no. 1, *Sententiae I*, 1:317; 15, *Sentences 1*, 1:250–251]. God directs evil courses of events to some better ends and specifically is engaged in spiritual pedagogy, for by means of some evils (or through them) he teaches, exhorts, purifies, and perfects people – primarily the elect, the saints [16, *Sent.* 1, dist. 46, cap. 4-7, *Sententiae I*, 1:318–321; 15, *Sentences 1*, 1:251–255]. Hence, even when the Lord permits an evil event to happen, he still has something good in mind, although he never has evil in mind. For his purposes, which he sets by his knowledge and will are always good par excellence.

CONCLUSION: TOWARDS THE LOMBARDIAN THEOLOGY OF THE DIVINE WILL

After this overview of Peter Lombard's explication of what God's will is and how it functions, let me summarize the discoveries so far.

The doctrine of *voluntas divina* has to be put into the «Trinitarian essentialist» model, according to which the Triunity of God means that all three Persons of the Godhead share one simple essence. This essence has no parts, and therefore such things as knowledge, wisdom, or will are actually one and

the same thing in God: they are one essence. Therefore God's will is first of all God himself *as willing*. Any theological proposition which uses the verb «to will» intransitively is a statement of God's essence *qua willing*.

Yet, God's nature is differently manifested in his outward actions which allow a theologian to speak of some distinct and distinguishable properties or aspects of this nature as it relates to what is outside the Godhead. Therefore a theological proposition which uses the verb «to will» transitively and adds an object of willing means a statement of the divine will as an outward act. In this case, God's will should not be identified with God's essence nor the objects or outcomes of this willing.

If one is to provide a definition of the divine will as it is envisaged by famous Master Peter, this is what has to be concluded. God's will (*divina voluntas, divina usia qua volens, velle, Dei voluntas rationabilis, justa voluntas sua*) is the divine ability to reasonably will and decide to act in a certain way. It is also called «the good pleasure or disposition of God» (*beneplacitum Dei sive dispositio*). Whatever God does, he does by it (*qua*) and in accordance with it (*secundum eandem rationem*), but never against it (*contra quam*) or without it (*praeter eam*). Hence, it is the only divine decision-making ability, and it has one, simple and indivisible nature. The will itself is simply *willing – velle*. In the analyzed chapters of the *Sentences*, Peter Lombard almost exclusively speaks of the divine will in one sense – that of execution of the will, the active willing – only once or twice alluding to the dimension of desire or intention.

He also stresses the totally free nature of God's will, which is said to be preceded by no cause (*summe bona voluntas causa est omnium... quae nulla praevenita est causa, quia aeterna est*). That is, God wills simply because he wills so (*quia voluit*). But he admits that God's will is always in accord with God's essence, and it cannot be otherwise. Yet, the internal divine mechanism of this decision-making process remains unexamined in the *First Book of Sentences*.

REFERENCES

1. Colish, Marcia L. (2006). From the Sentence Collection to the *Sentence Commentary* and the *Summa*: Parisian Scholastic Theology, 1130-1215. In *Studies in Scholasticism* (Previously published in *Manuels, Programmes de cours et techniques d'enseignement dans les universités médiévales*, Jacqueline Hamesse. Lou-

vain-La-Neuve: Institut d'Études Médiévales, 1994), XII-9-29. Aldershot: Ashgate Variorum.

2. *Colish, Marcia L.* (1994). Peter Lombard. 2 vols. Brill's Studies in Intellectual History 41. Leiden; New York; Köln: Brill.

3. *Colish, Marcia L.* (2006). Peter Lombard and Philosophy. In *Studies in Scholasticism* (Previously published in *Issues in Medieval Philosophy: Essays in Honor of Richard C. Dales*, Nancy van Deusen. Wissenschaftliche Abhandlungen 62:6. Ottawa: The Institute of Mediaeval Music, 2001), X-121-129. Aldershot: Ashgate Variorum.

4. *Colish, Marcia L.* (2006). The Development of Lombardian Theology, 1160-1215. In *Studies in Scholasticism* (Previously published in *Centres of Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East*, Jan Willem Drijvers and Alasdair A. MacDonald. Leiden: Brill, 1995, 207-216), XIII-1-9. Aldershot: Ashgate Variorum.

5. *Combettes, Nicolas, and Simo Knuuttila.* (1996). «Naissance de la logique de la volonté dans la pensée médiévale.» *Les Études philosophiques*, no. 3 (Philosophie médiévale, logique et sémantique) (September), 291-305.

6. *Evans, G. R., ed.* (2002). Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard: Current Research. Vol. 1. 3 vols. Leiden; Boston; Köln: Brill.

7. *Glare, P. G. W., and others.* (1968). Oxford Latin Dictionary. Oxford: Clarendon Press.

8. *Kitanov, Severin.* (2014). Beatific Enjoyment in Medieval Scholastic Debates: The Complex Legacy of Saint Augustine and Peter Lombard. New York, NY: Lexington Books.

9. *Larson, Atria A.* (2014). From One Master to Another: Peter Lombard's Usage of Gratian's *De Penitentia*. In *Master of Penance*, 315–42. Washington, DC: Catholic University of America Press. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/j.ctt5vj8g3.15>.

10. *Larson, Atria A.* (2013). The Reception of Gratian's Tractatus de Penitentia and the Relationship between Canon Law and Theology in the Second Half of the Twelfth Century.» *Journal of Religious History* 37, no. 4 (December 1). Retrieved from <https://doi.org/10.1111/1467-9809.12081>.

11. *Monagle, Clare.* (2013). Orthodoxy and Controversy in Twelfth-Century Religious Discourse: Peter Lombard's Sentences and the Development of Theology.

12. *Monagle, Clare.* (2013). Theology, Practice, and Policy at the Turn of the Thirteenth Century: The Papacy and Peter Lombard» *Journal of Religious History* 37, no. 4 (December). Retrieved from <https://doi.org/10.1111/1467-9809.12083>.

13. Niermeyer, Jan Frederik, C. van de Kieft, and G. S. M. M. Lake-Schoonebeek. (1976). *Mediae Latinitatis lexicon minus: lexique latin médiéval français/anglais = a medieval Latin-French/English dictionary*.

14. Peter, Lombard. (2014). *The Complete Text of Lombard's First Book of Sentences: Book I - On the One and Triune God*. Edited and translated by Alexis Bugnolo. 1st ed. Vol. 1. 10 vols. *Opera Omnia of St. Bonaventure*. Mansfield, MA: The Franciscan Archive.

15. Peter, Lombard. (2007). *The Sentences. Book 1: The Mystery of the Trinity*. Translated by Giulio Silano. Vol. 1. 4 vols. *The Sentences*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies (PIMS).

16. Petrus Lombardus. (1971). *Magistri Petri Lombardi Parisiensis episcopi Sententiae in IV libris distinctae*. Edited by Ignatius C. Brady. 3rd revised edition (Editio tertia. Ad fidem codicum antiquiorum restituta). Vol. 1. 2 vols. *Spicilegium Bonaventurianum*; 4-5. Grottaferrata: Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas.

17. Petrus, Lombardus. (1882). *Magistri Petri Lombardi Sententiae in Quatuor Libris Distinctae. Primus Liber Sententiarum: De Deo Unitate et Trinitate*. Edita studio et cura PP. Collegii A S. Bonaventura. Vol. 1. 10 vols. *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia. Ad Claras Aquas (Quaracchi), prope Florentiam: Ex typographia Collegii S. Bonaventurae*.

18. Pink, Thomas. (2012). *Freedom of the Will*. In *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy*. John, Marenbon (Ed.), 569–87. Oxford Handbooks. Oxford: Oxford University Press.

19. Rosemann, Philipp W. (2010). *Conclusion: The Tradition of the Sentences*. In *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*. Philipp, W. Rosemann (Ed.), 2:495–523. Leiden; Boston: Brill.

20. Rosemann, Philipp W. (2015). «Introduction: Three Avenues for Studying the Tradition of the Sentences.» In *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, edited by Philipp W. Rosemann, 3:1–25. Leiden; Boston: Brill.

21. Rosemann, Philipp W., ed. (2010). *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*. Vol. 2. 3 vols. Leiden; Boston: Brill.

22. Rosemann, Philipp W., ed. (2015). *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*. Vol. 3. 3 vols. Leiden; Boston: Brill.

23. Rosemann, Philipp W. (2004). *Peter Lombard. Great Medieval Thinkers*. New York, NY: Oxford University Press.

24. Rosemann, Philipp W. (2017). *Peter Lombard [on the Sacraments]*. In *Christian Theologies of the Sacraments: A Comparative Introduction*, edited by

Justin S. Holcomb and David A. Johnson, 59–80. New York: New York University Press.

25. Rosemann, Philipp W. (2012). Sacra Pagina or Scientia Divina? Peter Lombard, Thomas Aquinas and the Nature of the Theological Project.» In *Thomas Aquinas: Teacher and Scholar. The Aquinas Lectures at Maynooth, Volume 2: 2002-2010*, edited by James McEvoy, Michael Dunne, and Julia Hynes, 50–70. Dublin: Four Courts Press.

26. Rosemann, Philipp W. (2007). The Story of a Great Medieval Book: Peter Lombard's Sentences. Rethinking the Middle Ages 2. Peterborough, Ontario, Canada: Broadview Press.

27. Silano, Giulio. (2007). Introduction. In *The Sentences. Book 1: The Mystery of the Trinity*, by Peter Lombard, vii–l. translated by Giulio Silano. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies (PIMS).

28. Tkachenko, Rostislav. (2015). An Analysis of Anselm's Philosophical Theology and the Problem of Man's Freedom in His *De Concordia*.» *Sententiae* 32, no. 1, 6–35. Retrieved from <https://doi.org/https://doi.org/10.22240/sent32.01.006>.

29. Tkachenko, Rostislav. (2018). Peter Lombard on God's Knowledge and Its Capacities: *Sententiae*, Book I, Distinctions 38-39. *Sententiae* 38, no. 1, 6-18. Retrieved from <https://doi.org/https://doi.org/10.22240/sent37.01.006>.

30. Tkachenko, Rostislav. (2017). Peter Lombard on God's Knowledge: *Sententiae*, Book I, Distinctions 35-39, as the Basis for Later Theological Discussions.» *Sententiae* 36, no. 1, 17–30. Retrieved from <https://doi.org/https://doi.org/10.22240/sent36.01.017>.

31. Vos, Antonie. (2006). The Philosophy of John Duns Scotus. Edinburgh: Edinburgh University Press.

32. Wilks, Ian. (2012). Moral Intention. In *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy*, edited by John Marenbon, 588–604. Oxford Handbooks. Oxford: Oxford University Press.

Роман Ткаченко

пошукувач кафедри культурології

Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова

м. Київ, Україна

Петро Ломбардський про волю Божу: «Sententiae», Книга I, дистинкції 45–46.

Анотація

Незважаючи на продовження досліджень Петра Ломбардського, проте досі залишається необхідним детальний аналіз саме теології Магістра сентенцій. Зокрема, більш ретельне розкриття дистинкцій 45–48 у його «Книзі сентенцій», що стосуються поняття Божої волі та її відношення до вільної волі людини, протягом певного часу залишалося desideratum. Запропонована стаття частково заповнює цю лауну і висвітлює вчення про Божественну волю, як її представляв Ломбардець. Зокрема показано, що для нього існують два способи говорити про Божу волю: «просто та абсолютно» та «не просто й абсолютно», які можуть бути ототожені з неперехідним і перехідним використанням дієслова «бажати», відповідно. Згідно доктрини Ломбардця про Бога, воля, передусім, розуміється з точки зору виконання Його волі (активне бажання), а її відношення до бажань і нахилів (прагнення) зменшується або ж загалом виключається. Божественна воля, за визначенням, вільна й ефективна, але Ломбардець підкреслює, що також є місце і для вільної волі людини. Його пояснення відношення між божественною та людською волями видається дещо непереконливим, але розкриття його теорії на основі декількох біблійних текстів може бути визнане окремим богословським вченням. Ключові слова: Петро Ломбардський, «Книга сентенцій», середньовічна схоластика, Божя воля, вільна воля.

Ключові слова: Петро Ломбардський, «Книга сентенцій», середньовічна схоластика, Божя воля, вільна воля

Роман Ткаченко

соискатель кафедры культурологии

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

Петр Ломбардский о воле Божьей: «Sententiae», Книга I, дистинкции 45–46

Аннотация

Несмотря на продолжение исследований Петра Ломбардского, до сих пор остается необходимым детальным анализ именно теологии Магистра сентенций. В частности, более тщательное раскрытие дистинкций 45–48 в его

«Книге сентенций», касающихся понятия Божьей воли и ее отношения к свободной воле человека, в течение определенного времени оставалось desideratum. Предлагаемая статья частично заполняет эту лакуну и освещает учение о Божественной воле, как ее представлял Ломбардец. В частности показано, что для него существуют два способа говорить о Божьей воле: «просто и совершенно» и «не просто и совершенно», которые могут быть отождествлены с непереходным и переходным использованием глагола «желать», соответственно. Согласно доктрине Ломбардца о Боге, воля, прежде всего, понимается с точки зрения выполнения Его воли (активное желание), а ее отношение к желаниям и наклонностям (стремление) уменьшается или вообще исключается. Божественная воля, по определению, свободная и эффективная, но Ломбардец подчеркивает, что также есть место и для свободной воли человека. Его объяснение отношения между божественной и человеческой свободами представляется несколько неубедительным, но раскрытие его теории на основе нескольких библейских текстов может быть признано отдельным богословским учением.

Ключевые слова: *Петр Ломбардский, «Книга сентенций», средневековая схоластика, Божья воля, свободная воля.*

УДК 279.125:2-277.2

DOI 10.35423/2078-8142.2018.1-2.12

М. М. Мокієнко,
кандидат історичних наук, старший науковий співробітник
Центру дослідження релігії
Національного педагогічного університету
імені М. П. Драгоманова

П'ЯТИДЕСЯТНИЦЬКА ГЕРМЕНЕВТИКА ПРО РОЗДІЛЬНІСТЬ ДУХОВНОГО ВІДРОДЖЕННЯ

У статті досліджено п'ятидесятницьку герменевтику щодо роздільності духовного відродження на основі текстів Нового Завіту. У працях сучасних євангельських дослідників зважено використовуються позитивні досягнення методу аналізу редакцій. З метою адекватного виділення теологічного смислу біблійних наративів використовується інструментарій критики редакцій разом із підходами в галузі літературного аналізу. Своєрідний консенсус в євангельській герменевтиці знівелював питання призначення розповідей у Новому Завіті й пріоритет дидактичних текстів над історичними. Лука, Павло та Іван по-різному виражали свої думки й ставили богословські акценти. Новозавітні автори засвідчують багатобарвну роботу Духа в людині, яку п'ятидесятники розділяють на сотерологічну та харизматичну частини, використовуючи різноманітну лексику, з допомогою якої ці дії описані в їхніх книгах.

Ключові слова: п'ятидесятницька герменевтика, духовне відродження, сучасне п'ятидесятницьке богослов'я, хрещення Святим Духом.

У 1970 р. з'являється авторитетне дослідження спеціаліста з Нового Завіту Г. Маршалла «Лука: історик та богослов». Скрупульозна оцінка авторів критики редакцій дала автору можливість уникнути протиставлення «Луки-теолога» «Луці-богослову». Євангелист писав достовірну історію, втім не просто констатуючи факти, а маючи чіткі теологічні посили. Він використовував історію для теології [12, с. 18–19]. Як зауважує Стотт: «... достовірність теології Луки стверджується або руйнується разом із надійністю тієї історії, на якій вона збудовується» [6, с. 31]. У підручнику з герменевтики Г. Осборна відзначається, що редакційна критика продемонструвала теологічну основу біблійної розповіді, яка дає читачу змогу відчути істину, закладену в оповіді. Г. Осборн йде далі Г. Маршалла: «У

розповіді суть подається не так прямо як у дидактичному матеріалі і, попри це, вона містить теологічний сенс й передбачає дію послання на читача... Біблійна розповідь у певному сенсі навіть більше ніж вчення може бути застосована до життєвих ситуацій людей» [5, с. 283].

Метою цієї наукової статті є дослідження п'ятидесятницької герменевтики щодо роздільності духовного відродження на основі текстів Нового Завіту.

У.Мензіс називає ствердження теологічного значення наративів «тихою революцією в герменевтиці» [4, с. 36], яка відкриває можливості для появи цілісного біблійного богослов'я. Питання, чи був Лука або інші автори Євангелій богословами, втратило свою колишню актуальність. Основна увага приділяється тепер конкретним формі та змісту їх богослов'я. П'ятидесятницькі теологи прагнуть використати нові горизонти, що відкриваються в новому герменевтичному контексті й актуалізують питання, які стосуються природи пневматології Луки та її взаємин з пневматологією Павла. Це дало поштовх для обговорення в широких євангельських колах природи біблійної пневматології в її повному об'ємі і того впливу, який вона може здійснювати на життя сучасної церкви [11].

Легітимізація історичних книг в євангельській герменевтиці дає п'ятидесятникам можливість знов порушувати питання про розділення народження згори та хрещення Святим Духом на окремі етапи. Лука своїми описами стверджує в очах п'ятидесятників відмінність і послідовність духовного досвіду, його логічну віддільність від духовного відродження. Враховуючи, що богословські писання Луки визнаються в якості джерела загальноприйнятої християнської віри та переживань, то відмінність і роздільність народження згори й духовного хрещення для п'ятидесятників є нормативною у відношенні переживань сучасних християн. Г.Макгі заявляє: «Застосування використаних принципів підтримує положення про те, що хрещення Святим Духом є відмінним від навернення. Навернення включає в себе встановлення відносин із Богом; хрещення Святим Духом передбачає посвячене та потужне харизматичне служіння» [13, с. 162].

У євангельських богословів стосовно цього є власний погляд. Однак варто зазначити, що вихід у світ у 1970 р. праць Д. Данна та Г. Маршалла актуалізував питання про характер богослов'я Луки й стимулював до вивчення його двотомника. Фокус на богословських ідеях Луки разом із дотриманням методології Данна створив для п'ятидесятників можливість сформулювати біблійне богослов'я Духа, яке було б переконливим не лише для хрещених Духом Святим, а й для євангельських віруючих. Ґрунтовною

теологічною працею, написаною п'ятидесятником в контексті «герменевтичного зсуву», стане робота Р. Стронстада «Теологія Святого Духа в розумінні євангелиста Луки» [16]. М. Міттельштадт називає цю працю «першим академічним дослідженням п'ятидесятника, з яким довелося серйозно рахуватися тим, хто вивчає праці Луки, навіть якщо вони не належали до п'ятидесятницького руху» [15]. Р. Стронстад доводив не лише правомірність використання Євангелій та Дій Ап. в якості опертя для пневматології, а й представляє Луку як самостійного теолога, погляд на Святого Духа якого відрізняється від підходу Павла, хоча й сумісний із ним. Автор розкриває пневматологічну гармонію у працях Луки (зокрема через однакове значення виразу «сповнитися Духом»), а також доводить, що історіографія Луки має богословський характер.

Для Р. Стронстада паулістична пневматологія має сотеріологічний вимір, тоді як євангелист Лука представляє дію Духа в житті новозавітних персонажів у контексті покликання на служіння. Діяльність Духа у Луки пов'язана скоріше з наділенням різноманітними дарами та силою, а також пророчими здібностями, чи зі спасінням людини. Описане на початку Євангелія помазання Ісуса, як посвячення для служіння, в загальних рисах подібне хрещенню Духом, яким на початку Дій були наділені вже учні Христа. Стронстад резюмує: «Таким чином, у Луки очевидно превалює скоріше харизматична ніж сотеріологічна теологія Святого Духа» [7, с. 21–22]. Для нього харизматичний вимір Духа, про який свідчить Лука, рівний сотеріологічному виміру Павла, оскільки біблійне богослов'я Духа має приділяти належну увагу пневматології кожного біблійного автора. Зокрема, тлумачачи історичну розповідь Луки в світлі своєрідності його пневматології, Стронстад демонструє, що Дух зійшов на апостолів у день П'ятидесятниці не як джерело новозавітного буття, а як ресурс сили для ефективного свідцтва. Дар П'ятидесятниці має харизматичний характер більшою мірою ніж сотеріологічний, тому його треба розмежувати від паулістичного навернення. Звідси, Р. Стронстад наводить вагомий аргумент на підтримку п'ятидесятницького вчення про етапність та розмежування навернення й хрещення.

Згідно зі Стронстадом, пневматологія Луки суттєво відрізняється від вчення про Святого Духа ап. Павла. Євангельські богослови стверджують, що Лука пов'яже дар Духа зі спасінням, але при цьому хоче зробити наголос на ролі Духа в оснащенні церкви для служіння. Зокрема, Д. Стотт акцентує увагу на «Пісні Симеона» (Єв. Від Лк. 2:29–32), в якій він бачить начерк сотеріології Луки [6, с. 32]. Натомість Р. Стронстад вважає підхід

«одне богослов'я – різні акценти» некоректним, оскільки він підриває біблійні основи п'ятидесятницької теології й дає можливість характеризувати дар Духа в день П'ятидесятниці як головний елемент навернення-ініціації (в термінології Данна), засіб, дякуючи якому перші християни могли переживати новозавітні благословення, такі як очищення, виправдання, моральне перетворення і т.д. Р.Стронстад інтерпретує дар Духа у Луки виключно як харизматичний; для нього це не просто наголос, а принципово відмінне богослов'я Духа.

Із цих позицій Р. Стронстад критикує Д. Данна та його працю «Хрещення Святим Духом». Він звинувачує баптистського теолога в «необґрунтованому ототожненні»: «вчення Луки про Святого Духа тлумачиться у такий спосіб, ніби воно було написане Павлом» [7, с. 9]. Вислів ап. Павла «хрещені Святим Духом» розцінює як опис процесу ініціації, з чим Стронстад незгоден, вказуючи, що Павло поняття «хрещені Духом» й «сповнилися Духом» використовує лише раз, тоді як Лука використовує ці поняття загалом дванадцять разів. П'ятидесятник У. Аткинсон демонструє похибку в статистиці Р. Стронстада, доводячи, що Лука використовує різні грецькі дієслова [1, с. 30]. Утім, тут питання не в статистиці й навіть не в термінології, а в тому, що попри власні заперечення, Д. Данн справді читає двотомник Луки через лінзи пневматології Павла й не дає Луці можливості бути «самостійним» теологом. До такого висновку можуть наштовхнути красномовні вислови Данна: «Лука, скоріш за все, використовує те саме ототожнення, що й Павло...»; «Розповідь Луки у цьому відношенні ілюструє доктрину Павла...» і т.д. [2, с. 47, 51].

Р. Стронстад критикує тлумачення Д.Данном «п'ятидесятницьких» епізодів Луки, при цьому залишається в межах його методології. Помазання Ісуса біля Йордану Стронстад розглядає крізь призму проповіді Христа в Назареті (Лк. 4:16–30), тобто як покликання на служіння. Звідси, основний сенс П'ятидесятниці – «в наділенні учнів дарами для здійснення їх місії» [7, с. 52]. Розглядати події П'ятидесятниці як ініціацію можливо, лише використовуючи поділ історії спасіння на епохи Ізраїля, Христа та Церкви, а Стронстад такий поділ вважає штучним. Сильною стороною праці Стронстада є тлумачення ним подій у Самарії та Ефесі. У першому випадку не може й йтися про будь-який сотеріологічний підтекст, оскільки самаряни вже були християнами. У випадку з учнями Івана Хрестителя, Стронстад аналізує словосполучення «деяких учнів» (Дії Ап. 19:1) у співвідношенні з «один учень» (Дії Ап. 9:10, 16:1), де йдеться про Ананію та Тимофія, які вже були християнами. Таким чином, Стронстад, не виходячи за межі текстів Луки, демонструє недоліки екзегетики Д. Данна й

невиправданість ототожнення понять навернення та хрещення Святим Духом.

Незважаючи на досить переконливі докази адекватності сучасної п'ятидесятницької екзегетики, окремі євангельські богослови продовжують критикувати підхід про особливий характер пневматології Луки. Одним з аргументів постає концепція богонатхненності Писання, згідно з якою Один і Той самий Дух надихав різноманітних авторів Нового Завіту, тому їх богословські погляди не можуть відрізнятись й мають бути уніфіковані. П'ятидесятники поділяють погляд «Писання гармонійне в цілому», але не виключають наявності теологічних відмінностей у різних біблійних авторів. У. Мензіс цитує одну зі статей Г.Маршалла, який наявні відмінності пояснює як «відмінності в силу гармонійного розвитку, а не непримиримої суперечності» [4, с. 49]. Тобто відмінні особливості Луки та Павла сумісні один одному, взаємодоповнюючі й сприяють процесу гармонійного розвитку доктрини.

Паулістична пневматологія більш розвинута й охоплює розмаїття аспектів роботи Духа. У посланнях Павла Дух Святий – джерело для освячення, праведності, близьких стосунків із Христом, а також сили для служіння. Власне й у дидактичних новозавітних текстах йдеться не лише про сотеріологічний вимір роботи Духа, а й про харизматичний (див., наприклад: Рим. 15:18–19, Фил. 1:18–19). Погляд Луки на пневматологію обмеженіший ніж у Павла, оскільки в нього представлена лише харизматична сторона діяльності Духа. Лука говорить про Церкву як пророче співтовариство, наділене силою для виконання місіональних задач. Враховуючи, що «порядок денний» перед Церквою не змінився, сучасним християнам, на переконання п'ятидесятників, легше співвідносити себе з першоапостольським досвідом, описаним Лукою, частиною якого, до речі, була діяльність ап. Павла. Крім цього, ігнорування відмінностей у підходах Луки й Павла нівелює розмаїття біблійного свідчення та багатобарвність роботи Духа в житті Церкви. Богонатхненність Писання не може передбачати його насильницької гармонізації. Таким чином, на думку п'ятидесятницьких авторів, гармонійність Писання не може досягатися шляхом повної уніфікації його частин.

Нарешті, євангельським аргументом на користь спільної пневматології Луки й Павла є те, що Лука був супутником Павла й не міг не сприйняти його поглядів. У цьому контексті постає питання про джерела формування Павлових поглядів на Святого Духа. Існує поширена думка про те, що паулістичним посланням передувала рання християнська традиція у

вигляді гімнів, літургійних формул і т.д., тому сотеріологічний аспект пневматології Павла був загальновідомим й загальновизнаним у Церкві I ст. Ця традиція сформувала підходи Павла й не могла не вплинути на погляди Луки. П'ятидесятник Р. Мензіс заперечує подібний підхід, стверджуючи, що християнська традиція, успадкована Павлом, не приписувала Святому Духу сотеріологічних функцій. Згідно з Мензісом, саме у паулістичній теології яскраво виокремлено сотеріологічні функції Духа, однак цей погляд не впливав на Церкву за межами сфери впливу апостола в період, який передував написанню двотомника Луки [14].

Також Р. Мензіс переконує, що попри спільність Павла з Лукою, останньому не були відомі послання апостола [4, с. 51]. Тому сотеріологія та пневматологія обох авторів мають певні відмінності, які можна корелювати. Однак потрібно «дозволити» двотомному тексту Луки говорити самому за себе. У такому випадку не лише збережеться розмаїття книг Біблії, а й місіонерська природа й призначення дару П'ятидесятниці отримає належне підтвердження, що вивільнить місіональний потенціал сучасної Церкви.

Попри доволі переконливі аргументи п'ятидесятників, Д. Данн критикує їх за недооцінку сотеріологічної пневматології ап. Павла. Наводячи спрощене розуміння хрещених Духом Святим про те, що «навернення відбувається через прийняття Христа, а хрещення Духом – через прийняття Духа», Данн звинувачує їх у відході від новозавітного вчення, яке ніби проявляється у відмові визнати участь Духа в процесі навернення людини. Він аналізує євангелізаційну й церковну практику п'ятидесятників й доходить висновку про спрощеність їх христологічної сотеріології. Якщо подібні заяви десь і звучали (особливо в євангелізаційній формі), вони не мали за мету викладення повноти вчення про спасіння чи про Духа Святого, тим більше їх не можна вважати нормативними для магістральних напрямів п'ятидесятництва. У такому звинуваченні Д. Данна простежується ідея відмови в очах п'ятидесятників отримання Духа в тих, хто не пережив хрещення Святим Духом.

Однак п'ятидесятницька історія та теологія XX ст. відкидають це звинувачення Д. Данна. П'ятидесятники завжди вчили, хоча й не послідовно, що всі віруючі отримали Духа. Ще в 1898 р. ідейний попередник п'ятидесятництва Р. А. Торрей зазначав: «У кожного справжнього віруючого є Святий Дух, але не кожен віруючий хрещений Святим Духом» [цит. за: 1, с. 116]. У Вандсбургській Заяві 1910 р. лідери європейського п'ятидесятництва зазначають: «Деякі наші брати та сестри стверджують, що благословенні Господом діти Божі, не мають в собі Духа Божого, тому

що не отримали дару мов чи інших дарів... Подібні явища заподіюють нам велику скорботу... Всі істинні діти Божі, які померли з Христом й отримали Його життя через Духа Святого» [8, с. 108]. Ця сама думка побутувала у ранньому північноамериканському п'ятидесятницькому русі. У 1911 р. в одній зі статей журналу «Горниця», який видавався хрещеними святим Духом у Лос-Анжелесі стверджувалося наступне: «серед деяких п'ятидесятників побутує думка, ніби Святого Духа отримують лише ті, хто прийняв повне п'ятидесятницьке хрещення. Звісно, така уява не відображає наших поглядів» [10, с. 223]. У 1937 р. М. Перлман писав, що ніхто не може бути християнином, не маючи Духа, або не будучи наповненим Духом. У дослідженні руху п'ятидесятників, опублікованому в 1945 р., Д. Далтон дійшов висновку: «У п'ятидесятницькому богослов'ї не відкидається наявність Духа в тих, хто не належить до п'ятидесятницького руху. Згідно з їх богослов'ям, Святий Дух перебуває в серці кожної людини з моменту навернення» [цит. за: 1, с. 117]. Якщо таке розуміння переважало в колах хрещених Святим Духом у першій половині ХХ ст., коли контакти з іншими євангельськими групами були обмежені, тим більше в другій половині ХХ ст., яка ознаменувалася входженням п'ятидесятницької теології в широке коло контактів, які сприяли її «облагородженню» та формуванню генерації власне п'ятидесятницьких богословів. Потрібно відзначити, що традиційна п'ятидесятницька теологічна уява стосовно участі Духа в житті християнина (так само й інших богословських питань) сформувалася не в результаті ретельного наукового дослідження Луки й Павла, а дякуючи інтуїтивному читанню Священного Писання. Згодом, коли сказане Лукою й Павлом об'єднувалося не через зовнішні схожі ознаки без уваги на деталі, а завдяки уважним науковим дослідженням, п'ятидесятницькі богослови підтвердили попередню тезу, зокрема про вплив Духа на сотеріологію, на новому рівні.

Так, Брунер відзначає: «п'ятидесятники розмежовують просто прийняття Духа під час навернення та його повне прийняття», а також «вважають природним, що в усіх віруючих так чи інакше перебуває Дух чи, принаймні, впливає на них» [9, с. 70]. Г. Хантер вбачає невизначеність у розумінні цього питання в середовищі пересічних п'ятидесятників й пояснює її богословською малограмотністю, однак зауважує: «коли п'ятидесятники отримують богословську освіту, вони незмінно підтверджують істину про досвід постійного перебування Святого Духа в усіх християнах» [10, с. 225].

Отже, Данн неправий, коли стверджує, що п'ятидесятники не визнавали чи не визнають присутності Духа Святого на інших християнах, які не були хрещені Святим Духом. Стверджувати подібне значить звести всю пневматологію лише до двотомника Луки й повторювати помилки попередніх євангельських дослідників, які читали Луку в лінзах Павла, але тепер навпаки.

З'ясувавши підходи п'ятидесятників до пневматології Луки та Павла на підставі методології Д. Данна про необхідність аналізу тексту в контексті авторського богослов'я та задуму, перейдемо до розуміння п'ятидесятниками вчення про Святого Духа у Євангелиста Івана. Слова Христа в Ів. 20:22 часто-густо наводяться п'ятидесятниками як доказ того, що учні пережили відродження ще до дня П'ятидесятниці через життєдайне дуновіння Ісуса Святим Духом [див., напр.: 3, с. 497–524]. Отож, Святий Дух бере участь у новому народженні людини і по-іншому діє при хрещенні.

Д. Данн аналізує декілька пневматологічних текстів Івана (зокрема 14–16 розділи про прихід Утішителя) й намагається їх хронологічно та логічно зіставити. Він не бачить виконання обіцяного в роз. 14–16 в 20:22, оскільки обіцянка Ісуса пов'язана з тим, що Духа пішле Отець та Син, й це мало статися тоді, коли Христос «піде», а Дух Святий буде «іншим» Утішителем. Д. Данн хронологічно узгоджує розповідь Івана з наративом із книги Дій. На його думку, апостол Іван знав про два дарування Духа, хоча написав лише про одне й обіцяне хрещення Святим Духом (Іван наводить слова Івана Хрестителя в 1:33) вповні може відноситися до подій П'ятидесятниці, про які апостол не писав [2, с. 177]. П'ятидесятники згодні з таким напрямом роздумів Данна. Однак далі автор пробує обґрунтувати унікальність цієї події й не бачить нормативної складової в розділенні духовного відродження й хрещення. Хронологічна послідовність подій у житті апостолів не може й не має бути моделлю для інших християн. Свої думки він засновує на існуванні перехідного періоду в історії спасіння між воскресінням й П'ятидесятницею.

Погляди Д. Данна на унікальність розмежування духовних переживань в Євангелії Івана оспорує У. Аткінсон. На його думку, навіть якщо апостол пов'язував досвід двоетапного прийняття Духа лише з першою групою учнів, тим самим він вже знімає передбачуване біблійне обмеження на сучасне розуміння питання про прийняття Духа, пов'язане з двома різними переживаннями в житті новоствореного християнина [1, с. 131]. Відмінності між Лукою та Павлом Аткінсон вбачає у сфері лексики, а не сутності прийняття Духа, однак визнає, що у нас недостатньо інформації,

щоб визначити, як, до прикладу, ап. Павло визначив би другий досвід Духа (мається на увазі хрещення Святим Духом). Апостол нічого не говорить про якусь затримку в християнській ініціації між набуттям віри і переживанням у результаті отримання сили і дарів. Хоча Г. Фі називає це аргументом від мовчання, тоді як Аткинсон припускає, що Павло вважав набуття віри й отримання сили природним і відповідним ідеальній течії подій [1, с. 132]. Звідси й мовчання апостола.

У цілому, Лука, Павло та Іван по-різному виражали свої думки й ставили богословські акценти. Спроба створити цілісний підхід у цьому питанні виключає можливість піднесення думки одного автора над іншим. Новозавітні автори засвідчують багатобарвну роботу Духа в людині, яку п'ятидесятники розділяють на сотерологічну та харизматичну частини, використовуючи різноманітну лексику, з допомогою якої ці дії описані в їхніх книгах.

Нарешті зупинимося на інтерпретаціях харизматичної складової Духа. У п'ятидесятницьких колах наслідком хрещення Духом визнається «сила для місії», «сила для служіння», «дерзновіння», «натхнення» і т.д. Раннє п'ятидесятництво особливо цінувало місіонерську складову хрещення Святим Духом. Використавши теологічні надбання англіканського місіонера Р. Аллена, а також місіонерську емфазу пробудження Азуза, п'ятидесятники інтерпретували євангелізм як уніфікований досвід Духа. Р. Аллен вказував: «Ми часто жаліємося, що християни в нас на батьківщині проявляють так мало запалу в поширенні Євангелія. А як може бути інакше, якщо наших людей майже завжди вчать, що Дух Святий даний нам для освячення, навчання в істині..., але зовсім не так багато вчать про те, що Дух Святий – це Дух викупної любові, пробуджуючий внутрішній намір робити щось для інших, народжуючи в душі, до якої приходять і в церкві, в якій перебуває бажання привести усіх людей до Бога у Христі Ісусі і працювати заради цього» [цит. за: 4, с. 51]. Майже всі сучасні п'ятидесятницькі теологи вбачають зв'язок між прийняттям Духа й спроможністю Церкви являти Христа навіть у несприятливих ідеологічних та політичних умовах.

Для Р. Стонстада вчення про Духа у Луки схоже на старозавітне, тобто наділяюче дарами, хоча він відзначає, що «його головне завдання – продовжити служіння Месії» [16, с. 77]. Під харизматичним даром Духа він розуміє засноване на досвіді покликання окремих людей та цілих груп для виконання певної задачі й наділення всім необхідним для цього. Під необхідним Стонстад розуміє силу – спроможність сміливо й переконливо

свідкувати й творити чудеса; пророцтво – спонтанне прославлення, свідоцтво, проповідь, а також вказівки, які даруються через видіння та сні; мудрість та віра [16, с. 80]. Як переконує Р. Стронстад, Дух, згідно з інтерпретацією Луки, забезпечує Церкву усім необхідним для здійснення її місії, викликаючи й скеровуючи кожен її дію, наділяючи віруючих здібністю сміливо проповідувати, творити чудеса й звершувати те, до чого вони були покликані.

Р. Мензіс дещо звужує характер і мету наділення силою в пневматології Луки, уникає поняття харизматична дія Духа, а надає перевагу пророчій місії. На його думку, Лука не зображує безпосередній зв'язок роботи Духа й звершення чудес. Він вважає, що євангелист відчув вплив єврейської літератури Другого Храму, яку описує висловом «Дух пророцтва». Задяки цьому дару, людина через відкриття від Бога отримувала знання й здібність для їх передачі. Звідси, Р. Мензіс стверджує розмежування у Луки понять «сила» та «Дух», вказуючи на неможливість напряму пов'язувати чудеса з дією Духа [14, с. 185]. Говорячи про Дух і силу (Дії 10:38), він не використовує їх як синоніми. Дух надихав пророцтво, а сила відтворювала чудеса. У. Аتكінсон вважає аргумент Р. Мензіса непереконалим, стверджуючи, що ідейний фон теології Луки скоріше має відношення до раннього християнства, а не юдаїзму. За допомогою екзегетичного аналізу текстів Луки, Аتكінсон демонструє окремі з них (наприклад, 1:17, 1:35, 4:14 і т.д.) і виразно заперечує розмежування Духа та сили. Дух справді проявлявся через пророцтво та керівництво Церквою, використовуючи її членів як інструмент й подаючи їм силу для переконливої проповіді. Однак це не виключає того, що Дух також давав силу віруючим для звершення чудес [1, с. 84].

Крім цього, Мензіс припускає ще кілька складових харизматичних проявів Духа у євангелиста Луки. Йдеться про вплив Духа на внутрішнє влаштування Церкви (Дії Ап. 6:3-5, 11:28, 15:28). Примітно, що до П'ятидесятниці політичний та ієрархічний компонент були надзвичайно важливими для учнів Христа. Це саме питання продовжує їх цікавити після Христового Воскресіння (Дії 1:6–7). Проте харизматичний чинник витісняє фактор політичних амбіцій і сприяє формуванню новозавітної коінонії. Своєю чергою, тональність стосунків у спільноті першоапостольської Церкви визначає її місіонерську привабливість. У пневматології Луки Дух несе радість тим, хто Його приймає, веде їх у поклонінні і т.д. Звідси, погляд Р. Мензіса на наділення силою достатньо вузький й не можна не погодитися з висновками У. Аتكінсона про необхідність теологічного розширення наслідків П'ятидесятниці [1, с. 86].

Отже, завдяки Г. Маршаллу почався процес переосмислення богословського характеру біблійних розповідей. У працях сучасних євангельських дослідників зважено використовуються позитивні досягнення методу аналізу редакцій. Євангелія здебільшого розглядаються як джерело теологічних уроків, призначених для читачів. Задля адекватного виділення теологічного смислу біблійних наративів використовується інструментарій критики редакцій разом із підходами в галузі літературного аналізу. Своєрідний консенсус в євангельській герменевтиці знівелював питання призначення розповідей у Новому Завіті й пріоритет дидактичних текстів над історичними.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Аткінсон У.П.* Крещение Духом. Дискуссия с Джемсом Данном / У.П. Аткінсон. Черкасы : Коллоквиум, 2017. 170 с.
2. *Данн Дж.* Крещение Святым Духом. Современное пятидесятничество в свете новозаветного учения / Дж. Данн. Черкасы : Коллоквиум, 2017. 260 с.
3. *Маклин М.* Дух Святой / М.Маклин // Систематическое богословие / С.Хортон. Пер. с англ. К. : Лайф, 1999. С. 497–524.
4. *Мензис У.* Духи сила. Основы пятидесятнического опыта. М. : МТИ, Н. Новгород: Агапе, 2017. 224 с.
5. *Осборн Г. Р.* Герменевтическая спираль: общее введение в библейское толкование. Одесса : Евро-Азиатская Аккредитационная Ассоциация, 2009. 728 с.
6. *Стотт Д.* Деяния святых Апостолов. СПб. : Мирт, 1998. 603 с.
7. *Стронстад Р.* Теология Святого Духа в понимании евангелиста Луки. Спрингфилд, США : Лайф Паблишерс Интернешнл, 2005. 115 с.
8. *Франчук В.* Просила Россия дождя у Господа: В 3-х т. К. : Світанкова зоря, 2001. Т. I 652 с.
9. *Bruner F. D.* A Theology of the Holy Spirit: The Pentecostal Experience and the New Testament Witness. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1970.
10. *Hunter H. D.* Spirit Baptism: A Pentecostal Alternative. 1998. Reprint. Eugene, OR : Wipf and Stock, 2009.
11. *Kärkkäinen V.* Toward a Pneumatological Theology. Pentecostal and Ecumenical Perspectives on Ecclesiology, Soteriology, and Theology of Mission. University Press of America, 2002.
12. *Marshall H.* Luke: Historian and Theologian. Grand Rapids : Zondervan, 1970.

13. McGee G. *Early Pentecostal Hermeneutics: Tongues as Evidence in the Book of Acts*, в *Initial Evidence: Historical and Biblical Perspectives on the Pentecostal Doctrine of Spirit Baptism*. Peabody Mass. : Hendrickson Publishers, 1991.
14. Menzies R. *The development of early Christian pneumatology: with special reference to Luke-Acts*. JSOT Press, 1991.
15. Mittelstadt M. W. *Reading Luke-Acts in the Pentecostal Tradition*. Cleveland, TN : CPT, 2010.
16. Stronstad R. *The Charismatic Theology of St. Luke*. Peabody, MA : Hendrickson, 1984.

REFERENCES

- Atkinson, W. P. (2017). *The baptism of the Spirit. Discussion with James Dunn*. Cherkasy: Colloquium. [In Ukrainian].
- Dunne, J. (2017). *The Baptism of the Holy Spirit. Modern Pentecostalism in the Light of New Testament Teaching*. Cherkasy: Colloquium. [In Ukrainian].
- Macleane, M. (1999). Holy Spirit. In Horton, S. *Systematic Theology*. Kyiv: Life, 497-524. [In Ukrainian].
- Menzies, W. (2017). *Perfume power. The basics of the Pentecostal experience*. Moscow: MIT, N. Novgorod: Agape. [In Ukrainian].
- Osborne, G. R. (2009). *The hermeneutic spiral: a general introduction to biblical interpretation*. Odessa: Euro-Asian Accreditation Association. [In Ukrainian].
- Stott, D. (1998). *Acts of the Holy Apostles*. St. Petersburg: Mirt. [In Ukrainian].
- Stronstad, R. (2005). *Theology of the Holy Spirit in the understanding of the Evangelist Luke*. Springfield, USA: Life Publishers International. [In Ukrainian].
- Franchuk, V. (2001). *Russia asked the rain from the Lord*: In 3 volumes. Vol. 1. Kyiv: Svitankova Zorya. [In Ukrainian].
- Bruner, F. D. (1970). *A Theology of the Holy Spirit: The Pentecostal Experience and the New Testament Witness*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans.
- Hunter, H. D. (2009). *Spirit Baptism: A Pentecostal Alternative*. 1998. Reprint. Eugene, OR: Wipf and Stock.
- Kärkkäinen, V. (2002). *Toward a Pneumatological Theology. Pentecostal and Ecumenical Perspectives on Ecclesiology, Soteriology, and Theology of Mission*. University Press of America.
- Marshall, H. (1970). *Luke: Historian and Theologian*. Grand Rapids: Zondervan.
- McGee, G. (1991). *Early Pentecostal Hermeneutics: Tongues as Evidence in the Book of Acts, Initial Evidence: Historical and Biblical Perspectives on the Pentecostal Doctrine of Spirit Baptism*. Peabody Mass.: Hendrickson Publishers.

Menzies, R. (1991). *The development of early Christian pneumatology: with special reference to Luke-Acts*. JSOT Press.

Mittelstadt, M. W. (2010). *Reading Luke-Acts in the Pentecostal Tradition*. Cleveland, TN: CPT.

Stronstad, R. (1984). *The Charismatic Theology of St. Luke*. Peabody, MA: Hendrickson.

Mykhaylo Mokienko

Candidate of Historical Sciences, Senior Researcher

Center for the Study of Religion at the National Pedagogical University named after M.P. Dragomanov

Pentecostal Hermeneutics about the Separation of Spiritual Revival.

Abstract

The article investigates the Pentecostal Hermeneutics regarding the separation of spiritual revival based on the texts of the New Testament. In the writings of modern evangelical researchers, the positive achievements of the editorial analysis method are highlighted. In order to adequately isolate the theological meaning of biblical narratives, the editorial criticism tools, along with approaches in the field of literary analysis, are used. It is noted that Pentecostal theologians seek to exploit new horizons that open up in a new hermeneutical context and actualize questions concerning the nature of Luke's pneumatology and its relationship with Paul's pneumatology. This gave impetus for the wide-ranging evangelical discussion of the nature of biblical pneumatology in its full scope and the impact it can have on the life of the modern church. A peculiar consensus in the evangelical hermeneutics alienated the question of the assignment of narratives in the New Testament and the priority of the didactic texts over the historical ones. Luke, Paul and John differed in expressing their thoughts and putting theological emphasis. The New Testament authors testify to the diverse work of the Spirit in man, which Pentecostals share in the soterological and charismatic parts, using a variety of vocabulary, through which these actions are described in their books. The author of the article concludes that in the writings of modern evangelical researchers the positive achievements of the method of analysis of the editions are carefully considered. The Gospels are for the most part regarded as a source of theological lessons intended for readers. To adequately highlight the theological meaning of biblical narratives, the editorial critique tool is used, along with approaches to literary analysis. A

peculiar consensus in evangelical hermeneutics eliminated the question of the purpose of narratives in the New Testament and the priority of didactic texts over historical ones.

Keywords: *Pentecostal Hermeneutics, spiritual revival, modern Pentecostal Theology, a baptism with the Holy Spirit.*

Михаил Мокиенко

кандидат исторических наук, старший научный сотрудник

Центр исследования религии Национального педагогического университета имени М. П. Драгоманова

Пятидесятническая герменевтика о раздельность духовного возрождения

Аннотация

В статье исследованы пятидесятническую герменевтику по раздельности духовного возрождения на основе текстов Нового Завета. В работах современных евангельских исследователей взвешенно используются положительные достижения метода анализа редакций. С целью адекватного выделения теологического смысла библейских нарративов используется инструментарий критики редакций вместе с подходами в области литературного анализа. Своеобразный консенсус в евангельской герменевтике сnivelировал вопрос назначения повествований в Новом Завете и приоритет дидактических текстов над историческими. Лука, Павел и Иоанн по-разному выражали свои мысли и ставили богословские акценты. Новозаветные авторы свидетельствуют о работе Духа в человеке, которую пятидесятники разделяют на сотерологичну и харизматическую части, используя разнообразную лексику, с помощью которой эти действия описаны в их книгах.

Ключевые слова: *пятидесятническая герменевтика, духовное возрождение, современное пятидесятническое богословия, крещение Святым Духом*

УДК 28(4)

DOI 10.35423/2078-8142.2018.1-2.13

Н. В. Несправа,

*доцент, кафедра социальных дисциплин,
Днепропетровский государственный университет внутренних дел
м. Днепропетровск, Украина*

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

БУДУЩЕЕ ИСЛАМА В ЕВРОПЕ: РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

В ходе исследования были определены следующие перспективы развития ислама в Европе. Во-первых, факты религиозного экстремизма и джихадистского терроризма на территории Европы не пойдут на спад, а будут только усиливаться. Во-вторых, учитывая проведенный в данном исследовании статистический анализ прироста населения в мусульманских странах, этнический и религиозный состав населения Европы значительно изменится, поскольку коренное население будет год за годом сокращаться, освобождая пространство для мигрантов и детей мигрантов из мусульманских стран, территории которых уже сейчас значительно перенаселены. В-третьих, мусульманское население будет играть всё более значительную роль в политической и общественной жизни Европы, благодаря, в первую очередь, своей численности и единству религиозной доктрины. В существующих тенденциях, во избежание религиозных и иных конфликтов, некоторые исследователи возлагают надежды на диалог между исламом и христианством. Дабы не быть полностью «смытой» стремительной волной Ислама, западная цивилизация нуждается в сильном объединяющем и укрепляющем факторе, которым всегда являлось христианство.

Ключевые слова: ислам, религия, Европа, религиоведение, население, христианство.

В последние десятилетия вопрос роли ислама в будущем Европы вызывает активные дискуссии как в научной среде, так и в общественном сознании. Высказываются разного рода оценки – от заявлений алармистского характера до утверждений, что мусульмане успешно ассимилируются в Европе. Эта проблематика требует взвешенного и всестороннего изучения, что и стало причиной данного исследования.

Изучением мусульманского фактора в Европе занимается ряд ученых. В частности, это В. Я. Белокреницкий [1], С. Латион [2], Е. А. Островская [3], И. Подберезский [4], Н. М. Ракитянский [5], Т. Рамадан [10], А. Уткин [6], Й. Ханс [7], С. Хантер [9], Дж. Эспозито [8]. Глубокие и, безусловно, интересные исследования данных авторов, тем не менее, направлены прежде всего на изложение текущего состояния дел относительно положения мусульман в Европе, а не на прогнозирование возможных сценариев его развития.

Целью нашей работы является прояснение вопроса о ближайшем будущем ислама в Европе при помощи таких методов, как анализ и феноменология. Для достижения этой цели мы считаем нужным решить следующие две задачи. Во-первых, рассмотреть особенности мусульманской религии в разрезе её потенциала взаимодействия с Западной цивилизацией. Во-вторых, проанализировать демографические аспекты поднимаемой тематики.

Изложение основного материала мы начнём с констатации того факта, что в мусульманской религии есть ряд важных особенностей, которые проявляют себя в современном взаимодействии ислама с христианством. Как отмечает Николай Ракитянский, в рамках мусульманской религии идее личности отводится чрезвычайно мало места, а мусульманская община – умма – ощущается её членами как нечто целое, как тот субъект, ради утверждения интересов которого должны направляться все усилия членов общины. Благодаря этой особенности экспансия ислама становится необыкновенно эффективной: «Сочетание абсолютной догматичности, которая имеет аффективный, страстный, нетерпимый, жертвенный характер, и абсолютной бессубъектности делает исламский менталитет в наступающей «эпохе религиозных масс» энергетически напряженным, пассионарным» [5, с. 125].

На этом фоне особенно заметно то кризисное состояние, в котором находится в Западной Европе христианство. Как известно, коренные европейцы сейчас массово отказываются от какой бы то ни было религии. Например, во Франции посещают церковь хотя бы раз в месяц только 11% населения [4, с. 104]. Знаменательным был факт отказа европейцев включить в конституцию Европейского союза даже упоминание о христианских корнях народов Европы.

По мнению ряда исследователей Европа, отрекаясь от своих религиозных основ, выбрала, как цивилизация, путь самоубийства: «Общепризнано, что именно религии сыграли важную роль в структурировании тех людских массивов и пространств общих ценностей, смыслов и символов, которые, собственно, и создают цивилизации» [4, с. 101]. В то время как коренные европейцы становятся атеистами, агностиками, забывая христианство, выходя из мусульманских стран, оказавшись в Европе, не забывают о религии

своих предков. Они враждебно настроены к антропоцентризму и гедонизму Запада, держатся за религиозные установки своих предков.

Более того, молодые поколения мусульман в Европе становятся ещё более религиозными, чем их приехавшие в своё время на европейские земли родители. Как отмечает С. Латион: «Если первые два поколения европейских мусульман культивировали религиозную и культурную практику, которая базировалась в большей степени на обычаях и традициях семьи или деревни, чем на Коране и пророческой традиции, то представители младшего поколения (по крайней мере, часть из них) соблюдают религиозные предписания более строго, чем старшее поколение» [2, с. 54]. Эти молодые люди ощущают себя именно мусульманами, а не выходцами из Алжира, Пакистана или Сирии. Они интересуются идеями салафитов, читают книги Маудуди, С. Кутба, с интересом следят за деятельностью так называемого Исламского государства в Ираке и Сирии.

Западные общества заиклены на настоящем. У коренных европейцев сейчас нет сверхцели, которая могла бы их мобилизовать на великие свершения. Они отвергли трансцендентное, их интересуют лишь ценности этого мира – самореализация, карьера, гедонизм. Взгляд же мусульман, прежде всего так популярных сейчас среди них салафитов, устремлен в знаменитое прошлое их религии, когда одно мусульманское государство простиралось от Индии до Испании, а его жители беспрекословно выполняли волю своего пророка. Они хотят вернуть то, что было у них раньше и готовы пойти на любые жертвы во имя Аллаха.

На самом деле сейчас имеет место столкновение двух проектов глобализации – западной вестернизации и восточной исламизации. Первый проект черпает свою силу в мире вещей, второй – в мире сакрального. Как отмечает Елена Островская, сущностью исламского проекта глобализации являются следующие черты. Во-первых, это, реисламизация мусульманских стран с последующей их консолидацией. Во-вторых, это создание единого экономического, а в перспективе и политического пространства глобального взаимодействия стран мусульманского мира [3, с. 140]. Мы бы также добавили сюда третий пункт, а именно – прозелитическую работу, которую проводят мусульмане, привлекая в свои ряды в том числе и европейское население. Среди боевиков Исламского государства сейчас можно увидеть немало людей, которые недавно сменили свою веру на ислам, поддавшись на пропаганду идей салафизма, в том числе и в Европе.

Отметим, что величие Западного мира было заложено во времена, когда жители Западной Европы не были атеистами. Однако сейчас в Европе

многие считают, что отказавшись от христианства, Запад будет по-прежнему силён. В мусульманских же странах, напротив, сейчас наблюдается религиозное возрождение, их народы видят в своей религии источник своих жизненных сил и залог будущего процветания.

Сложно ответить на вопрос, какой из двух вышеназванных проектов глобализации окажется более успешным. Ясно лишь то, что открытое противостояние между ними уже началось. Среди мусульман есть немало радикальных организаций, которые открыто объявили войну Западу. Причём, эта война именно религиозная. Джихадисты утверждают, что воюют с «врагами Аллаха». Они абсолютно открыто говорят о своих претензиях на мировое господство.

Видя наличествующие тенденции, некоторые исследователи возлагают надежды на диалог между исламом и христианством. И действительно, мы можем увидеть немало мусульман, принадлежащих к умеренным направлениям ислама, которые отнюдь не хотят вступать в противоборство с Западом, а напротив, ищут возможностей усмирить своих радикалов. Тем не менее, они не могут помешать Аль-Каиде, так называемому Исламскому государству и другим террористическим группировкам воевать с теми, кого эти радикалы называют «крестоносцами» и «врагами Аллаха».

Возможность успеха в диалоге между христианством и исламом вызывает большие сомнения. Во-первых, религии представляют собой доктрины, которые построены на постулатах веры, где компромиссы невозможны. Как известно, даже внутрехристианское экуменическое движение не достигло заявленных целей. Ещё меньше надежд на успех диалога между такими религиями, как ислам и христианство, в истории взаимодействия которых так много кровавых страниц. Во-вторых, сама постановка вопроса о диалоге между исламом и христианством в качестве примирения Запада и исламского мира неверна, поскольку Западный мир сейчас сложно назвать христианским. Это секулярный мир, который тоже борется с христианством.

Говоря о противостоянии Запада и исламского мира, нельзя не заметить, что в технологическом и научном отношении мир ислама имеет более чем слабые позиции. Что не удивительно – мусульман среди учёных в мире всего 1%, на научные исследования в арабском мире тратят в семь раз меньше средств, чем в среднем по миру, есть сведения, что на арабский язык в год переводят не более ста книг [4, с. 107]. Мусульмане часто вспоминают о значительных научных достижениях, которые их цивилизация имела в Средневековье по сравнению с европейцами. Но те времена давно минули. Сейчас ислам может противопоставить Западу лишь свою пассионарность и числен-

ность. Однако в этих двух моментах их достижения действительно значительны.

В последние десятилетия мы видим массовый приток в Европу мигрантов из мусульманских стран. Он связан не только с военными действиями на родине мигрантов. Дело также в галопирующем росте населения в странах, где ислам является основной религией. Этот демографический рост непосредственно связан с мусульманской религией. Во-первых, ислам разрешает полигамию; во-вторых, ислам поощряет многодетность; в-третьих, ислам противодействует пропаганде мер контроля над рождаемостью.

На этом фоне мы видим, что коренное население Европы практически утратило волю к продолжению своего рода. Европейцы заняты тем, что они называют самореализацией. Они не хотят брать на себя заботы о воспитании детей. И поэтому, несмотря на передовую медицину и высокий уровень жизни, численность коренного населения Европы стремительно сокращается – когда в семьях из двух человек рожают только одно ребёнка или вовсе отказываются от деторождения, вымирание неизбежно.

Чтобы понять современную демографическую ситуацию в мусульманских странах, следует углубиться в историю вопроса. Рассмотрим цифры, которые представил в своём обстоятельном исследовании изменений количества мусульман на протяжении истории ислама В. Я. Белокреницкий [1].

Итак, по имеющимся данным, в период Багдадского халифата (750–1258) в Аллаха верили порядка 30–50 миллионов человек, что составляло немногим выше одной десятой населения Земли того времени. В XV–XVI веках численность мусульман достигла 100 миллионов человек. В середине XVII ст. удельный вес мусульман в общемировом населении равнялся 13%, однако к 1700 г. несколько снизился – до 12%. Если в середине XIX в. число мусульман в мире составляло около 100 млн. человек, то в начале XX ст. их было уже в два раза больше (впрочем, в процентном соотношении мусульмане тогда составляли всё те же 12% населения Земли). В середине XX в. процентное соотношение было таким же, хотя численность мусульман возросла до 300–320 млн. человек. А вот во второй половине XX в. в мусульманском мире произошёл настоящий демографический взрыв. В 1970-е годы численность мусульман составляла уже 553 млн. человек (15,3% мирового населения). К 1980 г. доля мусульман выросла до 16,5%, в 1985 – до 17,1%, а в 2000 г. – до 19,2–19,5%. Общее число мусульман в последнем году XX в. равнялось одному миллиарду 188 миллионам человек, то есть увеличилось более чем вдвое всего за 30 лет [1, с. 106–112].

Причиной демографического взрыва мусульманских стран стали достижения медицинской науки, которые мусульманские страны взяли на вооружение начиная с середины XX в. В результате произошло резкое сокращение показателей смертности. Однако, в силу серьёзных позиций, которые имел в данных странах ислам с вышеуказанными тремя пунктами его демографической программы (поддержка полигамии, многодетности и противодействие практикам контроля над рождаемостью), в исламских странах сохранилось деторождение на высоком уровне.

Наличествующие тенденции дают возможность прогнозировать, что к 2025 г. численность мусульман составит почти 2 млрд. человек, что составит 23% населения планеты. Для сравнения, по тем же прогнозам, удельный вес христиан сократится с 33% до 30%. К 2050 г. доля мусульман среди жителей планеты возрастёт до 35% с дальнейшим неуклонным скачкообразным увеличением [1, с. 118].

Итак, мы рассмотрели, во-первых, особенности мусульманской религии в разрезе её потенциала взаимодействия с западной цивилизацией и, во-вторых, демографические аспекты поднимаемой тематики. В ходе этого рассмотрения вырисовывается картина, которая позволяет нам судить о грядущем росте роли ислама в Европе.

В частности, у нас нет оснований полагать, что в ближайшие десятилетия изменятся наличествующие демографические тенденции. А тенденции эти состоят в том, что коренное население Европы стареет и вымирает, а мусульманское население Европы демонстрирует взрывной прирост своей численности.

Основной массив современного мусульманского населения Европы составляют не коренные для этих стран мусульмане (хотя такие тоже есть, например, в Албании, где мусульмане живут уже не одно столетие), а мусульманские мигранты первого, второго или третьего поколения. То есть исламский вопрос во всей его остроте возник в Европе совсем недавно и он непосредственно связан с современными миграционными процессами. Благодаря возрастающей миграции, сейчас присутствие мусульман в Европе невозможно не заметить, и этот факт будет становиться всё более очевидным с каждым годом. Так, если сейчас во Франции мусульман 10% населения, то нет никаких препятствий тому, чтобы этот показатель вырос до 50% ещё до конца данного столетия.

Ощущая себя значительной общественной силой, мусульмане Европы активно борются за свои права. Сейчас они успешно добиваются возможности строить в Европе многочисленные мечети, мусульманские школы, требуют уважения к своим обычаям. В ближайшем будущем европейские му-

сульмане будут принимать активное участие в политике, создавать свои партии, принимать участие в формировании правительств европейских государств.

В то же время в Европе будет нарастать джихадистский экстремизм. Существующие доктринальные противоречия между исламом и секулярным западным миром снять не удастся. Существенной ассимиляции мусульманского населения как нет сейчас, так и не будет в ближайшее время. По мнению Николая Ракитянского, «Лавинообразный демографический рост, массовые формы политической активности, проявления религиозного экстремизма и фанатизма будут только нарастать» [5, с. 126].

Судя по событиям последнего времени, миграция из мусульманских стран не пойдёт на спад. Это связано отнюдь не только с затяжными кровавыми военными конфликтами в странах Ближнего Востока, а в первую очередь с постоянным ростом населения мусульманских стран. На фоне добровольного вымирания коренного населения Европы, этнонациональный и религиозный состав населения этого региона ещё до конца столетия существенно изменится в пользу выходцев из мусульманских стран.

Как полагают некоторые исследователи, существует реальная опасность того, что европейский проект может прекратить своё существование: «Некоторое время западные ценности будут служить регулятором жизни и после утраты европейцами господствующего положения, но это будет фантомный феномен, своего рода «улыбка чеширского кота», который растаял, а его улыбка ещё долго витала в воздухе. Потом, эти ценности неуклонно начнут вымываться и, в конце концов, Запад как цивилизация, исчезнет» [4, с. 02]. Однако мы считаем, что такой вариант развития событий всё же является маловероятным. Во-первых, западная цивилизация не раз в своей истории демонстрировала способность к выживанию. Возможно, мусульманский фактор окажется для Европы поводом пробудиться от сна повседневности мира вещей и вновь обрести смысл своего существования за рамками эгоистических и гедонистических побуждений. Ранее таким источником витальной силы Запада было христианство. И этот источник по-прежнему открыт для тех, кто хочет и может черпать в нём силы и вдохновение.

На основании вышеизложенного мы пришли к следующим выводам. Конфликт между двумя проектами глобализации – вестернизацией и исламизацией будет нарастать и усиливаться в ближайшие годы. Этот конфликт будет сопровождаться ростом религиозного экстремизма и джихадистского терроризма на территории Европы. В этнонациональном плане состав населения Европы значительно изменится – коренное население будет год за го-

дом уступать позиции мигрантам и детям мигрантов из мусульманских стран.

ЛІТЕРАТУРА

1. Белокреницкий В. Я. Россия и исламский мир: политико-демографические тренды // Полития. 2007. № 4. С. 104–121.
2. Латион С. Мусульманская молодёжь Европы. На пути к новой идентичности? // Ислам в современном мире. 2015. № 3(35). С. 49–58.
3. Островская Е. А. Исламский проект глобализации и его ключевые составляющие // Теория и практика общественного развития. 2015. № 17. С. 140–143.
4. Подберезский И. (Вне)очередной закат Запада? Будущее религий, Будущее цивилизаций // Мировая экономика и международные отношения. 2009. № 2. С. 101–108.
5. Ракитянский Н. М. Исламский менталитет в геополитическом пространстве XXI в. // Власть. 2013. № 1. С. 123–128.
6. Уткин А. Конфессиональное будущее мира // Россия и мусульманский мир. 2005. № 1. С. 118–122.
7. Ханс Й. Будущее христианства // Социологические исследования. 2009. № 11. С. 78–87.
8. Esposito J. L. The future of Islam. Oxford University Press, 2010.
9. Hunter S. The future of Islam and the West: clash of civilizations or peaceful coexistence? Greenwood Publishing Group, 1998.
10. Ramadan T. Western Muslims and the future of Islam. Oxford University Press, 2003.

REFERENCES

- Belokrenitsky, V. Ya. (2007). Russia and the Islamic world: political and demographic trends. *Politiya (Politiya)*, No. 4, 104-121. [In Russian].
- Lation, S. (2015). Muslim youth of Europe. On the way to a new identity? *Islam v sovremennom mire (Islam in the modern world)*, No. 3 (35), 49-58. [In Russian].
- Ostrovskaya, E. A. The Islamic project of globalization and its key components. *Teoriya i praktika obshchestvennogo razvitiya (Theory and Practice of Social Development)*, No. 17, 140-143. [In Russian].
- Podberезsky, I. (2009). (Outside) another sunset of the West? The Future of Religions, The Future of Civilizations. *Mirovaya ekonomika i mezhdunarodnyye otnosheniya (World Economy and International Relations)*, No. 2, 101-108. [In Russian].
- Rakityanskiy, N. M. (2013). Islamic mentality in the geopolitical space of the twenty-first century. *Vlast' (Power)*, No. 1, 123-128. [In Russian].

Utkin, A. (2005). The confessional future of the world. *Rossiya i musul'manskiy mir (Russia and the Muslim world)*, No. 1, 118–122. [In Russian].

Hans, J. The Future of Christianity. (2009). *Sotsiologicheskkiye issledovaniya (Sociological Studies)*, No. 11, 78–87. [In Russian].

Esposito, J. L. (2010). *The future of Islam*. Oxford University Press.

Hunter, S. (1998). *The future of Islam and the West: clash of civilizations or peaceful coexistence?* Greenwood Publishing Group.

Ramadan, T. (2003). *Western Muslims and the future of Islam*. Oxford University Press.

Nikolay Nesprava

Associate Professor, Department of Social Sciences

Dnipropetrovsk State University of Internal Affairs

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

The Future of Islam in Europe: an Analysis by Means of Religious Studies

Abstract

The research found the following perspectives of the development of Islam in Europe. First, the facts of religious extremism and jihadist terrorism in Europe will not go down, but will only intensify. Secondly, considering the statistical analysis of population growth in Muslim countries conducted in the research, the ethnic and religious composition of Europe's population will change significantly, as the indigenous population will decline year after year, freeing up space for migrants and migrant children from Muslim countries whose territories are already overpopulated significantly. Thirdly, the Muslim population will play an increasingly important role in the political and social life of Europe, first thanks to its strength and unity of religious doctrine. In current trends, in order to avoid religious and other conflicts, some researchers hope for a dialogue between Islam and Christianity. However, the success of such a dialogue is doubtful due to strong differences in religious doctrines, as well as a sharp decline of the West religiosity index along with an increase of Muslim believers number. The author of the article, in particular, notes that we have no reason to believe that the existing demographic trends will change in the coming decades. But these trends are that the indigenous population of Europe is aging and dying, and the Muslim population of Europe is showing an explosive increase in its number. Thanks to increasing migration, now the presence of Muslims in Europe cannot be overlooked, and this fact will become more and

more obvious every year. The author makes the conclusion that the conflict between the two projects of globalization - Westernization and Islamization will grow and intensify in the coming years. In order not to be completely «washed away» by the rush wave of Islam, Western civilization needs a strong unifying and strengthening factor, which has always been Christianity.

Keywords: Islam, religion, Europe, religious studies, population, Christianity.

Микола Несправа

доцент, кафедра соціальних дисциплін Дніпропетровського державного університету внутрішніх справ, м. Дніпро, Україна

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

Майбутнє ісламу в Європі: релігієзнавчий аналіз

Анотація

Під час дослідження були визначені такі перспективи розвитку ісламу в Європі. По-перше, факти релігійного екстремізму і джихадистського тероризму на території Європи не підуть на спад, а будуть тільки посилюватися. По-друге, з огляду на проведений в даному дослідженні статистичний аналіз приросту населення в мусульманських країнах, етнічний і релігійний склад населення Європи значно зміниться, оскільки корінне населення буде рік за роком скорочуватися, звільняючи простір для мігрантів та дітей мігрантів з мусульманських країн, території яких вже зараз значно перенаселені. По-третє, мусульманське населення відіграватиме дедалі більш значну роль у політичному і громадському житті Європи, завдяки, першою чергою, своєю чисельності і єдності релігійної доктрини. За цих тенденцій, з метою уникнути релігійних та інших конфліктів, деякі дослідники покладають надії на діалог між ісламом і християнством. Однак успіх такого діалогу досить сумнівний з огляду на значні відмінностей релігійних доктрин, а також різкого зниження індексу релігійності Заходу поряд зі збільшенням кількості віруючих мусульман. Щоб не бути повністю «змитою» стрімкої хвилею Ісламу, західна цивілізація потребує сильного об'єднувального фактору, яким завжди було християнство.

Ключові слова: іслам, релігія, Європа, релігієзнавство, населення, християнство.

УДК 2-175:115:177.9

DOI 10.35423/2078-8142.2018.1-2.14

В. О. Гура,

аспірант кафедри культурології

Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова

м. Київ, Україна

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1207-3085>

БОГОСЛОВСЬКО-ФІЛОСОФСЬКІ КОНЦЕПЦІЇ «ЧАСУ» ТА «СПРАВЕДЛИВОСТІ» ЯК АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ СУЧАСНОЇ ЕСХАТОЛОГІЇ

У статті розглянуто тенденції розвитку актуальних питань сучасної вітчизняної есхатології: концепції «часу» та «справедливості». Розкрито богословсько-історичний фон розвитку есхатологічних ідей, продемонстровано сучасні тенденції у світлі праць визнаних богословів. Показано вузлові та критичні моменти розвитку есхатологічних уявлень у світлі праць К. Барта та Ю. Мольтмана, які пропонували альтернативний погляд існуючій леніарній есхатології у присутності вічності в кожному історичному моменті часу. У питанні справедливості і вічного покарання в пеклі автор звертається до концепції «антиномія гесни» П. Флоренського як засобу пошуку примирення ідей Божої справедливості, любові та необхідності покарання.

Ключові слова: *есхатологія, концепція часу, концепція справедливості, справедлива відплата, есхатон, Вічність, «антиномія гесни».*

Есхатологія є однією з мало досліджуваних галузей у вітчизняному християнському богослов'ї. Причин цьому декілька: проблема у верифікації даних та занадто велика кількість теорій, що взаємно виключають одна одну, декларуючи при цьому власні претензії на істинність щодо прогнозів майбутнього.

Серед великої кількості тем, які підіймаються в доктрині «про останні часи», можна виокремити кілька фундаментальних питань, які є основою для всіх подальших суджень. У різні часи цей перелік фундаментальних питань змінювався відповідно до характеру соціального за-

питу суспільства. Так, сьогодні в сучасних есхатологічних дослідженнях на перший план за своєю актуальністю та суперечливістю виходять дві основні концепції: «час» та «справедливість».

Переконані, що від чіткості формулювань сутнісних значень названих концепцій та глибини їх осмислень залежить характер тлумачень віросповідних формул, уявлення про очікуване майбутнє та практична суспільна активність релігійних громад у повсякденному житті.

Відзначимо, що дослідженням есхатології займаються сьогодні відносно мала кількість вітчизняних авторів. Відзначимо серед них таких як В.Докаш та В.Малик, а також богослов з Білорусі – І. Азанов.

Серед зарубіжних авторів можна відзначити класиків Р. Бульмана, К. Барта, Ю. Мольмана, та систематизаторів: М. Соусі, У. Грудема, М. Еріксона, П. Енса, С. Хортон та ін.

Головною метою цієї статті є розкриття сучасних богословсько-філософських тенденцій тлумачення концепцій «часу» і «справедливості» як фундаментальних проблем сучасної есхатології.

Із цією метою поставимо перед собою такі завдання: 1. здійснити аналіз розвитку та тенденцій змін у розумінні концепції «часу» в християнському богослов'ї; 2. вивчити взаємозв'язок між концепцією «справедливість» та вченням про вічне покарання в Пеклі у контексті сучасних есхатологічних досліджень.

Зауважимо, що у цьому дослідженні ми свідомо утримуватимемося від дослідження юдейського коріння християнської есхатології з причини обмеження в обсязі статті.

Протягом історії тлумачення концепції часу змінювались залежно від домінуючої позиції панівної ідеології в суспільстві. Відомо, що в індуїзмі та буддизмі сприйняття часу циклічне (за текстом Бхагават-Гіти). Давні аграрні цивілізації Єгипту та Вавилону теж конструювали власну модель реальності виходячи з розуміння циклічності життя та смерті, сезонності в природі тощо. Грецькі стоїки вчили про світові цикли, які слідують один за одним [1, с. 764].

Із поширенням впливу християнства на територію Римської імперії в IV ст. було пов'язано заміщення циклічної часової парадигми на лінійну (чи «леніарну»).

Такі фрагменти Біблії, як: «Він (Бог) визначив день, коли хоче судити по правді весь світ» (Дії 17:31) та «І як людям призначено вмерти один раз, потім же суд» (Євр. 9:27) надавали існуючому світові декларований статус Божого творіння, а людство побачило в них власну долю і відповідальність перед Творцем.

Поширення розуміння лінійності та цілеспрямованості людської історії, яка кінцевим пунктом призначення має Божий Суд, значною мірою сприяло віддзеркалення вчення Христа та Апостолів в есхатологічній доктрині Дідахе (II ст.), працях Орігена (185–254), Іринія (130–202), Тертуліана (160–220), Євсевія Кесарійського (263–340) та найбільшою мірою – Аврелія Августина (354–430).

Як зазначає о. Кирило (Говорун) для Євсевія Кесарійського «есхатон» здійснився буквально за часів імператора Костянтина Великого: «Євсей вважав, що навернення імперії було актом божественного провидіння... Внаслідок цього навернення історія світу завершилась... тепер вже настало обіцяне Христом царство» [2, с. 52].

Богословське обґрунтування настання Міленіуму здійснив єпископ Аврелій Августин. Який, як син свого часу, зосередив власні зусилля на пошуку практичних відповідей зі сфери особистої та загальної есхатології. У книзі «Сповідь» єпископ Гіппону розвиває богословське тлумачення «часу» формулюючи його основну характеристику – «мінливість» чи «динаміку змін». Також відомо, що саме блаженний Августин заклав ідею вчення про існування чистилища посилаючись на текст 1 Кор.3:15 («коли ж діло згорить, той матиме шкоду, та сам він спасеться, але так, як через огонь»).

Найбільш відома праця Аврелія Августина про «Град Божий», написана як відповідь на есхатологічні переживання під впливом занепаду Риму, переконала більшість християн, що з перемогою Христа на Хресті, диявол вже є переможений та скутий і вже духовно наступило Тисячолітнє царство Боже (вчення відоме як «аміленіаризм»).

Ця точка зору на тлумачення 20 розділу книги Об'явлення стала офіційним віровченням для всіх «історичних церков» (римо-католицької, православної та рухів раннього протестантизму). Відповідно і тлумачення пророчих книг Біблії відбувалось з використанням алегоричного герменевтичного методу, що призвело до розповсюдження такого підходу як хілегоризм (авторський термін В.Стерха, що фактично означає алегоричне сприйняття Тисячолітнього царства; цей термін є антонімом до «хіліазму») [8].

Протягом всієї історії Християнства, до початку Реформації 1517 р., з'являлись різні «неканонічні» вчителі, які намагались створити власну концепцію «християнської філософії часу». Найбільш відомим з них був Йоахим Флорський (з його переконанням про трьочасний поділ людської історії на вік Отця, вік Сина та вік Духа Святого). Завдячуючи

сміливим ідеям Й. Флорського, деякі дослідники вважають його одним з батьків постміленіаризму.

Усі автори-есхатологи намагались провести єдину лінію між пророчими текстами та тим часом коли вони жили... Не останню роль у розпаленні есхатологічних очікувань відігравали суспільно-політичні, релігійні та економічні кризи на тлі різних природних катаклізмів, голоду та хвороб («бубонна чума»)... Усе це неодмінно переконувало Християнський світ у наближенні дня приходу Господнього.

Європейська Реформація XVII ст. не лише створила умови для розвитку національних мов, держав і освіти. Вона принесла із собою «небезпечну ідею» (за А. Мак-Гратом) – можливість вільного, багаторівневого тлумачення змісту Біблії, тим самим заклавши ідею та право на поділ безліч майбутніх протестантських церков. О. Хомяков (1804–1860), автор твору «Церква одна», влучно порівнював єдність протестантських громад із горою піску, де велика кількість піщинок не створює органічної єдності («у великій купі піску кожна з піщинок є окремою»).

Згадана «небезпечна ідея Християнства» та друкарський верстат Гуттенберга, призвели до народження нових екзотичних тлумачень есхатології загалом, та книги Об'явлення зокрема. Нагадаємо, що тлумачити Апокаліпсис не наважувався навіть «Женевський папа» Ж. Кальвін (1509–1564), а М. Лютер (1483–1548) підкреслено «не розумів її пророцтв».

«Апокаліптичне вільнодумство» призвело до численних трагедій. Адже був час коли Об'явлення тлумачили всі бажаючі: від чеських ангелів-месників (таборитів) та анабаптистів-хіліастів з Мюнстерської комуні до сера Ісака Ньютона (1642–1727) і старообрядців-аввакумівців РПЦ.

Безупинно здійснювались спроби віднайти відповідники між образами Апокаліпсису та сучасними для коментаторів подіями. Як наслідок, вільне тлумачення останньої книги Біблії призвело до загострення есхатологічних очікувань, яка не рідко переростала в «есхатоманію» (за М. Еріксоном).

Міграція старообрядців до глибин Сибіру, менонітів – на південь України та пієтистів – на Американський континент, трагедія в Мюнстері, життя в постійній есхатологічній напрузі та відмова від громадсько-соціальної активності євангельських церков сьогодні – ось далеко не повний перелік історичних наслідків есхатоманії. На тлі сказаного виникає провокативне риторичне запитання: як розвивалась би історія Християн-

ства за умови проголошення Об'явлення Івана Богослова Новозаповітним апокрифом?

І якщо наприкінці XIX ст. здавалося, що до Християнізації всього світу залишилось зовсім небагато зусиль... то, як зауважує Ю. Мольтман, XX ст. призвело до втрати людством атомної невинності в Хіросімі та екологічної невинності в Чорнобилі, а Тисячолітнє царство так і не прийшло [5, с. 3–4].

Есхатологічна напруга «нереалізованої парусії» підштовхнула Ю. Мольмана так сформулювати цю проблему: «найбільш трудна проблема хіліастичної есхатології – це проблема часу» [5].

Жахи XX ст. та «затримка парусії» змусили авторитетних богословів переосмислити концепцію часу з метою віднайдення більш точних відповідників та понять. На думку автора статті, саме концепції взаємовідносин часу та вічності, як щось стале та спрямоване лінійно створює ілюзію можливості один раз та назавжди вірно витлумачити текст книги Об'явлення чи інших пророчих книг.

Звичайно, що не можна нехтувати базовими правилами герменевтики та не помічати історико-культурний контекст написання тієї чи іншої книги Біблії. Але в тлумаченні пророчих текстів перед дослідниками постає потреба розглянути можливість багаторівневого тлумачення Біблійного тексту, коли один і той самий уривок може мати кілька історичних відповідників. Такий підхід узгоджується з ідеєю «*Sensus plenior*», у викладі Г. Верклера. Наприклад, образ царя Вавилонського в 14 розділі книги пророка Ісаї є чудовою ілюстрацією. По-перше, в зазначеному розділі описаний дійсний вирок реальному царю Вавилонської Імперії. По-друге, в діях зазначеного царя легко можна вгадати опис майбутнього спустошення від царювання Антихриста, як політичного лідера. Третє, в образі Денниці (лат. *Lucifer*), сина досвітньої зірничі (Іс 14:14), богослови прочитують опис гріхопадіння диявола та вигнання його з небес (порівняй Єзек. 28 розділ). Четверте, представники радянського переслідуваного християнства вбачають в описі Денниці злодіяння Володи-мира Леніна, тіло якого досі не поховане з царями в землі (Іс. 14:18–20).

Багаторівневий підхід до тлумачення Біблії з пошуком «Вищого смислу» / «*Sensus plenior*» є дещо небезпечним. Він відкриває нові можливості, але позбавляє нормативності, тим самим відкриваючи двері для довільних фантазій та зловживань, що неодмінно призводить до народження нових релігійних рухів та сект. Тому, герменевтичні експерименти

мають проводитися з орієнтиром на загальну християнську Традицію, яка характеризується тяглістю (за Ярославом Пеліканом).

«Затримка парусії» призвела до богословського корегування християнського розуміння концепції часу в XX ст. Зокрема, проблемою переносу есхатології в площину вічності займається автор концепції «Теології надії» Ю. Мольтман. Він, посилаючись на А. Швайцера, стверджує, що безперервний та спокійний рух колеса історії руйнує концепцію «послідовної есхатології». «Після катастрофи християнської історії Першої світової війни, виникло зовсім нове розуміння есхатології в так званому богослов'ї кризи Карла Барта та Рудольфа Бульмана, а також незалежно від них у Пауля Альтхауза... Не історія знищує есхатологію, а есхатологія – історію» [5, с. 13].

Карл Барт підкреслював дотик вічності до повсякдення: «момент вічності незрівнянним чином предстоїть перед всіма моментами, оскільки він є трансцендентний сенс кожного моменту... Царство Боже вже занадто близьке Нас оточує звисаюча над нами стіна вічності (що просвічується в кожному камені, кожній квітці, в кожному людському обличчі!), межа часу (*memento mori!*), присутність Христа як зламу часу!». Найбільш яскраво, ідею взаємного дотику будь-якого історичного моменту до Вічності К. Барт передає наступними словами: «Кожен час має безпосереднє відношення до суду та безпосереднє відношення до виконання. У цьому сенсі кожен час – останній. Будь-який час знаходиться в сутінках Римл.13:12 «Ніч проминула, а день наблизився...» [5, с. 18].

Ю. Мольтман зміщує розуміння «есхатону» як того, що відноситься до останніх часів, до «есхатону» як поняття, що означає вічність. Таким чином, відбувається актуалізація есхатології як особистого, суб'єктивно-психологічного переживання присутності Вічності в житті кожного християнина без підкресленої есхатоманії, викликані апокаліптичними очікуваннями кінця історії.

Запропонована богословами XX ст. концепція часу у світлі есхатології як дотик до Вічності, який відбувається в будь-який момент історії як результат суверенної дії Бога у відповідь на поклик душі про спасіння – входить у конфлікт із загальноприйнятими есхатологічними концепціями консервативного богослов'я. Адже історично так склалося, що тлумачення тексту Біблії у світлі диспенсационалізму чи ковенантої теорії сприймається на церковно-побутовому рівні як непомилний підхід та єдино вірна модель.

Очевидно, що розвиток богословського діалогу з метою пошуку відповіді на проблему часу в християнській есхатології неодмінно приведе до зміни загальної концепції часу у вченні про останні дні.

Друге актуальне питання сучасної есхатології – це питання узгодження концепції справедливості в контексті вчення про вічну кару для грішників в Пеклі.

Протягом усієї історії розвитку християнського богослов'я Божою справедливістю у Вічності була неодмінно пов'язана із вченням про вічне покарання у пекельному вогні.

Біблійною основою для цього вчення є популярні Біблійні тексти (Об'явл.14:10–11; Матв 25:46; Марк 9:43). В яких недвозначно сказано про вогонь пекельний для грішників.

В історії богословської думки вчення про справедливе покарання приймало різні форми. Можна навіть відмітити тенденцію до своєрідного святкування деякими богословами Божого вироку для грішників у пеклі.

Колишній адвокат, представник латиномовних ранньохристиянських авторів, Тертулліан (160–220) зауважував: «На тому величезному видвищі, тому останньому вічному осуді, як я буду дивуватися, як я буду сміятися, як я радітиму, як я торжествуватиму, коли я побачу, як багато гордих володарів стогнуть в найнижчих безоднях темноти» [4, с. 108].

Потім ідея справедливого покарання після пришествя Христа у Славі (парусії) та Суду була закріплена у віросповідних формулах Вселенських соборів, чині літургії та катехізисах.

Для нас важливо відмітити механізм популяризації цієї богословської концепції в християнських масах. Зазначимо, що на справедливість як умову, що пояснює необхідність створення Пекла, вказував ще Данте Аліг'єрі в XIV ст., тим самим послідовно відображаючи вчення Католицької церкви. Згідно з описом у «Божественній комедії» на пекельних брамах був напис: «Справедливістю натхненний був мій будівничий» [6, с. 122]. Франко Нембрині так коментує цей уривок: «Саме справедливість стала рушійною силою створення пекла... Чому було створене Пекло? Бо якби не було Пекла – тоді ніле існувало б і волі; людська воля в кінцевому рахунку не стверджувалася б повністю, не стверджувався б цей дар кожному з нас». Далі Ф. Нембрині підкреслює: «Пекло було створене з справедливості, бо Бог бажає... дати кожному те, що він бажає» [6, с. 122–123]. Саме ідея справедливості є наріжним каменем християнської доктрини про покарання грішників у Пеклі.

Еронім Босх (1450–1516) вважається одним з найбільш відомих митців середньовічної Європи, якому вдалось наочно передати фарбами Пекло та образи демонів, що мучили грішників... Твори Босха покликані категорично переконати нечестивця в невідворотності найтяжчого покарання за скоєні гріхи, і сюрреалізм нідерландського художника повинен був затвердити у свідомості кожного, хто споглядав його твори жах пекельних тортур.

Мільтон Джон (1608–1674), представник релігійного мистецтва, який зробив значний вклад у популяризацію богословських ідей про «вічне покарання» в середовищі протестантів Англії, у поемі «Втрачений рай» художньо змалював образ Пекла, що дало можливість ідеї невідворотності покарання глибоко проникнути в свідомість вірних Англіканської церкви.

Джонотан Едвардс (1720–1803) протестантський пастор, ім'ям якого названий один із коледжів Єльського університету (США), та автор знаменитої проповіді «Грішники в руках розлюченого Бога» писав: «Видовище пекла, тортур підноситиме щастя святих навіки. Це зробить їхнє щастя ще більшим» [4, с. 108].

Самуїл Хопкінс (1721–1803) пастор, який вчив що «цей вияв небесного характеру буде найбільшою розвагою для всіх, хто любить Бога. Він дасть їм найвищу і найбільш невимовну приємність. Коли б вогонь вічної кари перестав горіти, це значною мірою затемнило б світло неба й поклато б кінець до великої частини щастя й слави благословених» [4, с. 108].

Наведені цитати ілюструють нам найбільш поширені тлумачення необхідності вічних страждань у пеклі як засобу торжества Божої справедливості та джерела радості для святих. Читаючи ці та подібні думки поважних авторів, у багатьох читачів може народитись незгода та обурення, адже образ святих, які тішаються з вічних мук грішників, аж ніяк не відповідає поширеним уявленням про людей, які живуть Божою Любов'ю і проповідують любов, прощення, доброту та примирення.

Цю проблему чітко сформулював професор МДА О. І. Осіпов у доповіді «Антиномія гесні» (за П. Флоренським у «Стоп та ствердження Істини»: «Теза – «неможлива неможливість всезагального спасіння» – та антитеза – «можлива неможливість загального спасіння» – явно антиномічні). Основна теза О. І. Осіпова зводиться до твердження: чи справедливо, коли Вічний, Всемогутній та Святий Бог карає вічними (безкінечними за часом) карами в пеклі своє немічне, слабке у пізнанні

творіння за тимчасову образу гріхом? У чому ж полягає Божа справедливість? [7].

Критика доктрини про вічне покарання в Пеклі не нова, адже крім сучасних свідків Єгови, адвентистів та атеїстів серед богословів від часів Орігена періодично воскресає вчення універсалізму, згідно з яким усе творіння буде відкуплене і «що й саме створіння визволиться від неволі тління на волю слави синів Божих» (Рим 8:21), «щоб перед Ісусовим Ім'ям вклонялося кожне коліно небесних, і земних, і підземних» (Филип 2:10), і «щоб Бог був у всьому все» (1Кор 15:28).

Останнім часом у пошуку відповіді на питання про узгодження про Божу справедливість та вічне покарання грішників стала популярною теза, запропонована у книзі «Біль» К. С. Люїса: «Двері Пекла зачинені зсередини!». Ця теза неодноразово використовується богословами різних конфесій (наприклад А. Десницький [3]) для вирішення морального конфлікту (теодеції) у зв'язку з пошуком сучасної людиною праведного та люблячого Бога. Доповнюючи сказане, процитуємо К. С. Люїса, який у «Розірвання шлюбу» наголошує: «Всі, хто в пеклі, самі його обрали...».

Таким чином, сучасні теологи не заперечують покарання грішників у пеклі, але підкреслюють важливість персонального вибору людини і відповідальність за обраний шлях.

Хоча, в палких дискусіях, починає набирати обертів теза універсалістів, про можливість зміни свого статусу у Вічності. Як зазначає А. Ф. Нембріні: «А чи буде Пекло порожнім – це інша історія» [6, с. 123]. Що призводить християнське богослов'я до ідей універсалізму Орігена.

Таким чином ми з'ясували, що серед багатьох теоретичних та практичних питань у сучасній есхатології на перший план виходять два: концепція часу та концепція справедливості.

Першим актуальним питанням є тенденція до зміни концепції часу з лінійного, що очікує реалізації судів Божих над людством на суб'єктивно-психологічне сприйняття. Не відкидаючи виконання Божих пророцтв книги Об'явлення в майбутньому, пропонується пошук альтернативного застосування пророчих текстів на суб'єктивному рівні кожним християнином особисто.

Другим актуальним питанням є пошук задовільної відповіді та узгодження концепції Божої справедливості з вічним покаранням грішників у Пеклі, ініційоване Богом, що за своєю сутністю є Любов'ю. Відповіддю на це питання стало підкреслена необхідність усвідомлення наслідків особистого вибору людини.

Розглядаючи тенденції у сучасній есхатології, автор статті залишається прихильником ортодоксального погляду і розуміє, що позиція, яку займає дослідник у відповіді на запропоновані питання, має практичне значення; адже може або допомогти в ствердженні ортодоксального вчення, або сприятиме прийняттю ліберального богослов'я як основи світогляду.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Беркхоф Л.* Систематическое богословие. Минск : Полиграфкомбинат им. Я. Коласа, 2014. 880 с.
2. *Говорун К.* Українська публічна теологія. К. : Дух і Літера, 2017. 144 с.
3. *Десницький А.* Двери ада заперты изнутри [Електронний ресурс] / Андрей Десницкий // Журнал Фома № 4 (48). 2007. Режим доступу до ресурсу: <https://foma.ru/dveri-ada-zapertyi-iznutri.html>.
4. *Джіваннетті Б.* Християнські ідеї: розмова про віру, красу і логіку. Луцьк : Християнське життя, 2015. 156 с.
5. *Мольтман Ю.* Пришествие Бога: христианская эсхатология. Москва : ББИ, 2017. 387 с.
6. *Нембрини Ф.* Данте, поэт желаний: комментарий к Божественной комедии - Ад / Нембрини Франко. К. : Дух і Літера, 2016. 264 с.
7. *Осипов А.* Антиномия гены [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.youtube.com/watch?v=STaaC99G4pw>
8. *Стерх В.* Апокалипсис. Тысячелетие. Хилиазм и хиллегоризм. – Создано в интеллектуальной издательской системе : Ridero – Издательские решения, 2016. 332 с.

REFERENCES

- Berkhof, L. (2014). Systematic theology. Minsk: Polygraph Mill. Kolas. [In Russian].
- Govorun, K. (2017). Ukrainian Public Theology. Kyiv: The Spirit and the Letter. [In Ukrainian].
- Desnitsky, A. (2007). The doors of hell are locked from the inside Retrieved from <https://foma.ru/dveri-ada-zapertyi-iznutri.html>. [In Russian].
- Giovannatti, B. (2015). Christian Ideas: Talk about Faith, Beauty and Logic. Lutsk: The Christian Life. [In Ukrainian].
- Moltman, Y. (2017). The Coming of God: Christian Eschatology. Moscow: BBI. [In Russian].

Nambrini, F. (2016). Dante, poet of desire: commentary on Divine Comedy - Hell / Nembrini Franco. Kyiv: Spirit and Letter. [In Russian].

Osipov, A. Antinomy of the gene Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=STaaC99G4pw>. [In Russian].

Sterch, V. (2016). The Apocalypse. Millennium. Chiliism and chillegorism. Created in Intelligent Publishing: Ridero - Publishing Solutions. [In Russian].

Vitaliy Hura

*Post-Graduate Student of the Department of Cultural Studies
National Pedagogical Dragomanov University, Kyiv, Ukraine*

Theological and philosophical concepts of» time «and» justice «as actual issues of modern eschatology.

Abstract

In the article author make research the tendencies of development of issues of modern national eschatology are considered: concepts of time and justice. The theological-historical background of the development of eschatological ideas is revealed, and modern tendencies are demonstrated in the light of the works of recognized theologians. Shown are the nodal and critical moments of the development of eschatological representations in the light of the works of K. Bart and Y. Moltmann, who offered an alternative view of the existing linear eschatology in the presence of eternity in every historical moment of time. It is noted that Y. Moltman shifts the understanding of "eschaton" as referring to recent times, to "eschaton" as a concept that means eternity. Thus, eschatology is actualized as a personal, subjective-psychological experience of the presence of Eternity in the life of every Christian without the accentuated eschatomania caused by apocalyptic expectations of the end of history. In the matter of justice and eternal punishment in hell, the author refers to the concept of «antinomy of hell» by P. Florensky as a means of finding reconciliation of the ideas of God's justice, love and necessity of punishment. It has been found that many theoretical and practical issues in contemporary eschatology highlight two: the concept of time and the concept of justice. The first pressing issue is the tendency to change the concept of time from a linear one, which awaits the realization of God's judgments on humanity to subjective and psychological

perception. Without rejecting the fulfillment of God's prophecy of the book of Revelation in the future, it is suggested that each Christian personally seek the alternative application of prophetic texts at a subjective level. The second pressing question is to seek a satisfactory answer and reconcile the concept of God's righteousness with the eternal punishment of sinners in Hell, initiated by God, which is inherently Love. The answer to this question was the need to understand the consequences of one's personal choices.

Keywords: *eschatology, concept of time, concept of justice, fair retaliation, eschaton, eternity, «antinomy of hell».*

Виталий Гура

аспирант кафедры культурологии Национального педагогического университета имени М. П. Драгоманова, г. Киев, Украина

Богословско-философские концепции «времени» и «справедливости» как актуальные вопросы современной эсхатологии

Аннотация

В статье рассмотрены тенденции развития актуальных вопросов современной отечественной эсхатологии: концепции «времени» и «справедливости». Раскрыто богословско-исторический фон развития эсхатологических идей, продемонстрированы современные тенденции в свете трудов признанных богословов. Показано узловые и критические моменты развития эсхатологических представлений в свете трудов К. Барта и Ю. Мольтмана, которые предлагали альтернативный взгляд существующей ленинградской эсхатологии в присутствии вечности в каждом историческом моменте времени. В вопросе справедливости и вечного наказания в аду автор обращается к концепции «антиномия геенны» П. Флоренского как средства поиска примирения идей Божьей справедливости, любви и необходимости наказания.

Ключевые слова: *эсхатология, концепция времени, концепция справедливости, справедливое возмездие, эсхатон, Вечность, «антиномия геенны».*

УДК 271.2:32:130.2

DOI 10.35423/2078-8142.2018.1-2.15

А. В. Фоменко,
пошукувач кафедри культурології
Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова
м. Київ, Україна

ПОЛІТИЧНЕ ПРАВОСЛАВ'Я В КОНТЕКСТІ КУЛЬТУРИ ПОСТМОДЕРНА

У статті досліджено загальну сутність політичного православ'я, зокрема на прикладі сучасної Руської православної церкви, у контексті аксіологічних й естетичних парадигм культури постмодерна. Перебуваючи в історичній залежності від державної влади, російська православна традиція поширилася в усіх регіонах політичного та культурного впливу Росії, а на сьогодні виступає важливим чинником у межах сучасного російського ідеологічного дискурсу. Релігійне явище політичного православ'я означає проникнення політичного дискурсу до сфери релігійної риторики та значну клерикалізацію світського суспільства. Найвиразніше політичне православ'я проявилось в сучасній Руській православній церкві через особливо взаємодію представників та установ російської державної влади з Руською православною церквою. Культурно-філософська основа можливості функціонування політичного православ'я зумовлена тим, що людина доби постмодерна хоча і втратила притаманні традиційному суспільству поняття про сакральне та профане, але потрапила в умови певної мовної гри, з правилами якої вона не знайома. Через відсутність досвіду існування в умовах ліберальної держави представники Руської православної церкви після розпаду Радянського Союзу інстинктивно орієнтувалися на максимально консервативний курс.

Ключові слова: політичне православ'я, культура постмодерну, Руська православна церква, сучасна релігійність.

Тема, якій присвячена ця наукова стаття, видається особливо актуальною в контексті поточних політико-соціальних подій, що розгорнулися у Східній Європі. Загальний рух історичних процесів на пострадянському просторі з початком нового тисячоліття активно прискорюється. Народи східнослов'янської православної культури, оговтавшись після десятиліть войовни-

чого радянського секуляризму й ідеологічної уніфікації, рухаються в напрямку пошуку власної релігійної, політичної, національної ідентичності, пошук якої в кожній із країн колишнього союзу багато в чому зумовлений локальними психологічними та культурними особливостями народів. Але доволі часто він є залежним не лише від відцентрових сил, що спрямовують напрямки пошуку подалі від імперського минулого. Актуальною для східнослов'янських народів залишається ідентифікація себе з православ'ям, що останніми роками дедалі частіше починає розумітися у ролі важливого об'єднуючого фактору. Яскравою ілюстрацією цих процесів може слугувати суттєва зміна ідеологічного вектору, що відбулася в політичному просторі деяких пострадянських країн із початком нового тисячоліття. Наприклад, використання термінів «православ'я» та «православний» у межах нерелігійного дискурсу стало актуальним трендом суспільно-політичної риторики та державної ідеології сучасної Російської Федерації.

Нашою метою є дослідження загальної сутності політичного православ'я, зокрема на прикладі сучасної Руської православної церкви, в контексті аксіологічних й естетичних парадигм культури постмодерну.

Як відомо, історично склалося так, що саме Росія відігравала провідну політичну роль у регіоні протягом багатьох століть. Цей чинник значно вплинув і на релігійну сферу: будучи історично залежною від державної влади, російська православна традиція поширилася в усіх регіонах політичного та культурного впливу Росії. Актуалізуючи увагу на проблематиці саме російського православ'я, погодимось, що саме російська православна традиція виступає важливим чинником у межах сучасного російського ідеологічного дискурсу, а отже, створює актуальну для релігієзнавчого дослідження проблематику. Характерним феноменом російського релігійного сьогодення є активна взаємодія представників та установ державної влади з найпотужнішою релігійною організацією в регіоні – Руською православною церквою. Продуктом цієї взаємодії є, з одного боку, проникнення політичного дискурсу у сферу релігійної риторики та значна клерикалізація світського суспільства – з іншого. Це безпрецедентне релігійне явище дістало назву політичного православ'я. Цей феномен став об'єктом дослідження та палких дискусій як серед релігієзнавців, так і серед представників багатьох релігійних організацій.

Отже, для глибшого розуміння феномена політичного православ'я розглянемо питання можливості релігійності в епоху постмодерну. Гнучкість релігії як соціального явища, її змога адаптуватися під соціокультурні реалії будь-якої епохи перетворила її на універсальний інструмент тамування людської жаги до переконливих спроб осягнення свого місця в житті та всесвіті, віри у

майбутнє, культурно-цивілізаційного вибору, сотеріологічних сподівань, вияву власної самоідентифікації тощо. Відзначимо, що філософський постмодернізм, переосмисливши факт «смерті Бога», позбавив релігійність багатовікового впливу наративу, що певною мірою заважав розвитку релігійності та закривав конкретній людині горизонт божественного буття. Це сприяло тому, що доволі традиційна та не схильна до різких змін європейська культура почала змінюватись. Першим проявом цих змін, що виявився ще зі становленням модерну, став підвищений інтерес європейців до східних релігійних та філософських традицій, який спричинив бурхливий потік наукових досліджень і релігійних пошуків саме в орієнтальному напрямі [5].

Модерн, із притаманною йому діалектикою «старе-нове», прагнув витіснити релігію за борт «сучасності». Водночас, спостерігаючи наростаючий конфлікт, представники багатьох релігійних інституцій почали розуміти необхідність певної релігійної трансформації. Це явище дістало назву «релігійний модернізм». Воно доволі вороже сприймалося представниками багатьох патріархальних релігійних інституцій, зокрема Католицькою церквою аж до реформ Другого ватиканського собору [4]. Цікаво зазначити, що деякі кроки назустріч модерну католицизм все-таки зробив. Зазнавши значних ієрархічних та релігійних трансформацій, почавши розробляти основи християнської демократії за часи папи Лева XIII, Римсько-католицька церква в часи понтифікату Пія X зробила різкий поворот у бік обскурантизму, законсервувавши будь-яку тенденцію до змін ще на півстоліття. Цей епізод з історії Католицької церкви є показовим, бо він добре ілюструє важкий процес змін відносин між релігійним інституціями та зрушеннями у соціокультурному просторі доби модерну. Загальноісторичні процеси XX ст. та низька рухливість релігійних інституцій у бік змін прискорили довгий процес поступової втрати релігією привілейованого місця у суспільстві та відтиснення її до сфери етико-естетичних переживань людини. Цей процес ознаменувався появою так званого світського суспільства. Властивістю такого суспільства є відсутність релігійної зумовленості. Релігія в ньому не є частиною повсякденної практики людини, а підлягає винесенню до сфери особистого [1, с. 176]. Найпоширенішою формою релігійної ідентичності у такому суспільстві стає ідентичність за традицією, що виникає лише у випадку існування окремих форм традиційності у самому суспільстві.

У середині XX ст. серед провідних американських соціологів виникає так звана гіпотеза секуляризації, яка стверджує, що з часом релігія буде повністю витіснена з життя суспільства наукою і технікою [8]. Але існує і більш м'яка версія цієї поширеної в наукових колах гіпотези, яка полягає в тому, що релігія не зникне повністю, але втратить свій вплив. Така ситуація видається доволі

сумнівною, бо, за словами Чарльза Тейлора, чимало людей вважають модерністські та секулярні погляди неприйнятними, оскільки вони пов'язані з відчуттям порожнечі й безглуздості життя. При цьому відмова від традиційної релігії веде не до втрати віри більшістю людей, а до різноманітних альтернативних форм релігійних пошуків. Людина може стати духовною, а не релігійною. За прогнозом Тейлора, якщо концепція секуляризації зазнає поразки, безвір'я втратить свою привабливість, а трансформована релігія отримає широку підтримку [10, с. 134]. Така зумовленість ставить теорію секуляризації у глухий кут і відкриває широке поле можливостей для майбутніх релігійних перспектив. З цього приводу виникає ще декілька теорій щодо сучасної релігійності, а саме: теорія релігійної трансформації, яка стверджує, що відповіддю на соціальний запит стане трансформація старих релігійних концепцій у бік індивідуалізації та виникнення нових релігійних рухів, що будуть краще відповідати запитам суспільства.

Починаючи з другої половини XX ст. спостерігається розвиток процесів, які остаточно відтісняють теорію секуляризації. Зокрема, це збільшення рівня релігійності у країнах колишнього соціалістичного табору, поширення релігійного і політичного фундаменталізму та виникнення нових релігійних рухів [6, с. 170]. Саме виникнення новітніх релігійних рухів і трансформація традиційних релігійних інституцій як прояв впливу постмодернізму на сучасну релігійність представляє особливий релігієзнавчий науковий інтерес.

Серед нових релігійних рухів вирізняється багато різновидів та формацій релігійних об'єднань. Класифікації таких рухів різняться як за типом наукового підходу (соціологічний або психологічний підходи), так і за типами структури та функціонування. Більшість із них виводять початок свого існування до поширення ідей окультизму в другій половині XIX ст. [106]. Поширення на зламі століть таких релігійних та квазірелігійних вчень як телема, спіритизм, теософія і антропософія, астрологія, магія, кабала, герметизм, східні духовні практики (скажімо, йога і тантра), розповсюдження окремих буддистських духовних практик було пов'язано зі значним впливом модерну на тогочасне суспільство та деградацією традиційних суспільних інституцій. Їхній вплив на релігійні пошуки людей часів модерну призвів до виникнення певної форми релігійного синкретизму, яким і характеризуються нові релігійні рухи [9].

Саме цей синкретизм і став «візитною карткою» таких релігійних об'єднань, давши їм потужний імпульс до трансформації певних релігійних ідей, догм та концепцій, виявлення в них знакових релігійних «трендів» і створення своєрідного сучасного синтетичного релігійного віровчення, яке може впевнено почувати себе навіть у межах суспільства доби постмодерну. Але які

саме «тренди» синтезували ці нові релігійні рухи для того, щоб задовольнити релігійні запити людини після «смерті Бога» та краху наративу? Відзначимо, що такий сучасний тип релігійності дістав назву «ню-ейдж». Найважливішими принципами такого релігійного руху стають: віра в безособового Бога (або силу), вічність всесвіту, ілюзорну природу матерії, циклічність природи життя, необхідність реінкарнації, наявність потенціалу до еволюції людини в божество, тотожність людини з богом тощо. Серед ритуальних практик, властивих такому типу релігійних рухів, поширеними є: медитація (або деякі інші способи зміни свідомості), окультизм (астрологія, медіумізм, ворожіння і т.д.). Дуже часто шанувальники ню-ейдж дотримуються особливих систем поглядів на здоров'я, наприклад: вегетаріанства та сироїдіння. У світоглядних переконаннях важливими особливостями стають такі: пацифізм, віра у можливий всесвітній порядок і духовний синкретизм [7].

Отже, можемо стверджувати, що природа такого релігійного явища як ню-ейдж має яскраво виражену «мозаїчну» структуру. Стає зрозумілим, що релігійна дійсність у межах такої мозаїчності – продукт конструювання. Тут вже не може йтися про догматику. У контексті такої системи втрачається будь-яка претензія на об'єктивність, весь конструкт вибудовується за принципом заглиблення суб'єктивності сприйняття та індивідуалізації релігійних переживань. Мозаїчність структури, еклектика, деструкція, релятивізм (відносність істини, добра і зла), найширше використання готових форм (поза їх сенсу та історичного контексту) – відмінні риси, які дають можливість визначити ню-ейдж як постмодернізм у релігії [3, с. 14].

Із цього випливає, що ню-ейдж як постмодерністська форма релігійності повторює ті самі принципи, що і мистецтво у постмодерні. З огляду на втрату наративності, вона експлуатує лише форму, сповнюючи її власним змістом або не сповнюючи зовсім, використовує лише релігійну естетику, без апеляції до традиції. Ню-ейдж, стаючи формою естетики, позбавленої суттєвого змісту, виконує роль певної форми «практики себе», що відбувається виключно в рамках естетики. Така релігійність, що спирається на суб'єктивний досвід та естетику, стає індивідуальним шляхом пошуку «справжніх» вражень і своєрідною релігійною відповіддю культурі, що спонукає кризу особистості. Формуючи релігійність за принципом релігії-конструкту, релігії-гри, де правила встановлює сама людина, спираючись суто на індивідуальні релігійні переживання, ню-ейдж дає людині відсутнє у постмодерні почуття справжності.

У нашій статті перед нами постає питання: чим саме є таке суперечливе явище, як політичне православ'я? Чи являє воно собою феномен культури доби постмодерну, чи залишається частиною багатовікової християнської тради-

ції, бодай і такою, що зазнала певного впливу сучасності? Звісно, з огляду на те, що культура постмодерна має дуже розмитий, неконкретизований, і водночас тотальний характер, ми не можемо проводити жорстку дефініцію того, що є проявом постмодерна, а що ним не є. Тому задля кращого розуміння такого суперечливого феномена, як політичне православ'я, зосередимо свою увагу саме на тих аспектах постмодерністської культури, які безпосередньо належать до цього соціокультурного явища. Для початку нам треба зрозуміти, чим саме є постмодерн, на яких принципах чи концепціях він базується, яке має культурне походження та чи можлива взагалі релігійність у межах цієї культурної парадигми. Перш за все визначимося з фактом, що постмодерн як культурне явище осмислює себе в межах оригінального філософського вчення – постмодернізму. А отже, для кращого розуміння особливостей досліджуваної нами культури, слід звернутися до її філософського підґрунтя.

Цікавим залишається питання, чи можлива постмодерністська практика себе в якій-небудь релігій формі, без занурення у прагнення до влади? Якщо вірити ідеологам постмодерну, прагнення до влади стає певним етапом розвитку практики себе. Якщо поглянути на це питання з боку розвитку суспільства доби постмодерну як суспільства споживання, то практика себе в межах певної естетики стає у дійсності суспільства споживання ледве не єдиною формою спасіння від тотальної втрати власної ідентичності. Але виникаюча у суспільстві споживання втрата релігійної ідентичності призводить до нівелювання сакральності релігійного через можливість вибору форми релігійної практики. За таких умов релігійне починає сприйматися або як певна форма дозвілля, або як своєрідна форма естетики [2, с. 77].

Якщо маємо справу з розумінням релігійності у сучасному суспільстві, суто як естетичного феномена, де релігійна практика стає «практикою себе», тоді поява такого феномена як політичне православ'я стає більш зрозумілим явищем. Прагнучи до самовдосконалення, людина доби постмодерна, яка в межах сучасної культури втратила притаманні традиційному суспільству поняття про сакральне та профане, сама того не бажаючи, потрапляє в умови певної мовної гри, з правилами якої вона не знайома. Мірою того, як вона знайомиться з правилами, та, за відомими словами Ліотара, «пересуває кордон» цієї мовної гри, вона дедалі більше занурюється у віртуальну дійсність, сконструйовану ідеологами цієї гри. Схожа механіка працює у випадку з феноменом політичного православ'я. З одного боку, воно спирається на сконструйовану як у релігіях типу нью-ейдж систему уявлень про світ. З іншого, орієнтується на православну або близьку до православ'я (імперську, середньовічну, візантійську) естетику та має суто постмодерністську механіку функціонування, з політичною «начинкою» та фашистським возвеличенням влади.

Справді, «зараження» релігійної традиції елементами філософії постмодернізму (бодай і на поверхневому рівні тлумачення) стає своєрідною реакцією, яку виявляють представники певної релігійної традиції на виклик культурного сьогодення. У випадку з Римсько-католицькою церквою, можемо говорити про зміни, пов'язані модернізацією віровчення, що проявили себе у реформах Другого ватиканського собору. Своєю чергою, Руська православна церква теж реагує на виклики сьогодення. Результатом цієї реакції стає поява та поширення феномена політичного православ'я. Феноменологія цього явища дуже широка: від пропагування доктрини «російського світу» до прояву таких цікавих квазірелігійних явищ як «православний акціонізм». Актуальним у цьому контексті залишається питання класифікації явища політичного православ'я. Чи є воно політичним, філософським, культурологічним феноменом, або, можливо, маємо справу з новою формою релігійності на кшталт нью-ейджу. Ці питання заслуговують окремих наукових релігієзнавчих досліджень.

Проблематика дослідження культури постмодерна з православ'ям багато в чому ускладнена через соціокультурну специфіку регіону поширення православ'я. Насамперед, слід вказати, що проникнення культури постмодерна на терени Східної Європи та Балканського півострову було зумовлене приналежністю країн зазначеного регіону до соціалістичного табору. Тоталітарний характер влади в цих країнах у XX ст. багато в чому вплинув як на специфіку місцевої релігійності, так і на процес проникнення туди західної культури.

Другим важливим фактором стали адміністративні особливості функціонування православних церков. З огляду на фактор соборного управління, важко уявити, що різні за традицією православні церкви зможуть прийти до єдиного принципу взаємодії з сучасністю, як це зробила свого часу Римсько-католицька церква. Політичні особливості й історичний досвід православ'я в цьому контексті стають чи не найголовнішим фактором. Умовно поділяючи незалежні православні церкви на «церкви комуністичного блоку» та «церкви вільного світу», маємо підстави говорити, що різний історичний досвід вплинув на специфіку формування властивих особливостей локальних форм православ'я. Так, «церкви вільного світу» не були змушені існувати в умовах жорстких тоталітарних режимів і не втратили зв'язок із традицією. Вони розробили більш лояльну до сучасної культури політику, що полягає у взаємодії із сучасним світом та використанні його досвіду при повному збереженні православних традицій.

Іншим чином склалася ситуація з «церквами комуністичного блоку». Факторами впливу тут стали такі: необхідність виживання в реаліях тоталіта-

рних держав, нав'язування атеїстичної ідеології їхнім мешканцям, періодичні репресії духовенства й активних віруючих. Ці чинники завдали нищівний удар по релігійній традиції та докорінно змінили соціокультурний ландшафт. Після краху радянської політичної та ідеологічної систем, фактор кризи релігійної традиції зіграв вирішальну роль у процесі актуалізації релігійного фундаменталізму та націоналізму на пострадянському просторі. Водночас, перехід до капіталістичної економічної системи та початок активного проникнення до країн колишнього СРСР західної культури викликали реакцію відторгнення у багатьох їх громадян. Ці та деякі інші фактори вплинули на розвиток притаманних для пострадянського простору форм релігійності. Паралельно з цим відбувалося повернення православної церкви до суспільно-політичного життя. Через відсутність досвіду існування в умовах ліберальної держави представники церкви відчували певну фрустрацію перед сучасністю та інстинктивно орієнтувалися на максимально консервативний курс. Це відобразилося у проникненні консервативного, якщо не відверто радикального, політичного дискурсу у риторичку представників Руської православної церкви. Саме цей феномен прийнято називати політичним православ'ям.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Гараджа В. И.* Социология религии. Учебное пособие / В. И. Гараджа. М. : Наука, 1995. 223 с.
2. *Губницына О.* Религия и современное общество потребления: введение в проблему / О. Губницына // Журнал социологии и социальной антропологии. 2007. №1. С. 77–78.
3. *Косорукова Ю. М.* Идеология и современная культура Нью Эйдж как кризис постхристианской цивилизации / Ю. М. Косорукова, Г. Б. Бедненко // Психотерапия. 2011. № 4. С. 8–22.
4. *Кырлежев А. И.* Модернизм религиозный // Новая философская энциклопедия. М. : Мысль, 2000. С. 600.
5. *Нарижный Ю.* Религиозная сфера в эпоху постмодерна. URL: <http://postmodern.in.ua/?p=1686>.
6. *Опалев С. А.* Критика теории секуляризации в теории рационального выбора / С. А. Опалев // Религиоведческие исследования. 2010. № 3. С. 170–189.
7. *Geisler N.* The New Age Movement / N. Geisler // Bibliotheca Sacra BSAC. 1987. № 4. С. 302–317.
8. *Gill R.* The future of religious participation and belief in Britain and beyond / R. Gill // The Blackwell companion to the sociology of religion. 2001. P. 279–291.
9. *Hanegraaff W. J.* New Age Movement / W. J. Hanegraaff // Encyclopedia of Religion. 2005. № 2. P. 6495–6500.

10. Taylor C. A secular age / C. Taylor. – Cambridge, Massachusetts, and London, England : The Belknap Press of Harvard University Press, 2007. 874 p.

REFERENCES

- Garaja, V. I. (1995). *Sociology of religion*. Moscow : Science. 223 p. [In Russian].
- Gubnitsina, O. (2007). Religion and the modern society of consumption: an introduction to the problem. *Zhurnal sotsiologii i sotsial'noy antropologii (Journal of Sociology and Social Anthropology)*, 1, 77-78. [In Russian].
- Kosorukova, Yu. M. (2011). Ideology and Modern Culture of the New Age as a Crisis of Post-Christian Civilization. *Psikhoterapiya (Psychotherapy)*, 4, 8-22. [In Russian].
- Kirlezhev, A. I. (2000). Modernism religious. In *New philosophical encyclopedia*. Moscow: Thought. [In Russian].
- Yuriy, N. (2013). Religious sphere in the postmodern era. Retrieved from <http://postmodern.in.ua/?p=1686>. [In Russian].
- Opalev, S.A. (2010). Criticism of Secularization Theory in Rational Choice Theory. *Religiovedcheskiye issledovaniya (Religious Studies)*, 3, 170-189. [In Russian].
- Geisler, N. (1987). The New Age Movement. *Bibliotheca Sacra BSAC*, 4, 302-317.
- Gill, R. (2001). The future of religious participation and belief in Britain and beyond. *The Blackwell companion to the sociology of religion*, 279-291.
- Hanegraaff, W. J. (2005). New Age Movement. *Encyclopedia of Religion*, 2, 6495-6500.
- Taylor, C. (2007). A secular age. Cambridge, Massachusetts, and London, England : The Belknap Press of Harvard University Press.

Anton Fomenko

competitor of the Department of Cultural Studies

National Pedagogical Dragomanov University, Kyiv, Ukraine

Political Orthodoxy in the Context of Postmodern Culture

Abstract

The article examines the general nature of political Orthodoxy, in particular the example of the modern Russian Orthodox Church, in the context of the axiological and aesthetic paradigms of the postmodern culture. Being in historical dependence on state power, Russian Orthodox tradition has spread in all regions of Russia's political

and cultural influence, and today it is an important factor within the framework of contemporary Russian ideological discourse. The religious phenomenon of political Orthodoxy means the penetration of political discourse into the sphere of religious rhetoric and the significant clericalization of secular society. The most obvious political Orthodoxy was manifested in the modern Russian Orthodox Church, especially through the interaction of representatives and institutions of Russian state power with the Russian Orthodox Church. The cultural and philosophical basis for the functioning of political orthodoxy is due to the fact that the person of the postmodern age, though, lost the notion of sacred and profane inherent in the traditional society, but fell under the conditions of a certain language game, the rules of which it is not familiar. Due to the lack of experience in the conditions of a liberal state, representatives of the Russian Orthodox Church after the collapse of the Soviet Union instinctively focused on the most conservative course. It is noted that after the collapse of the Soviet political and ideological systems, the crisis factor of the religious tradition played a crucial role in the process of actualization of religious fundamentalism and nationalism in the post-Soviet space. At the same time, the transition to the capitalist economic system and the beginning of active penetration into the countries of the former Soviet Union of Western culture provoked a reaction of rejection in many of their citizens. These and some other factors influenced the development of religiosity inherent in the post-Soviet space.

Keywords: *political orthodoxy, postmodern culture, Russian Orthodox Church, modern religiosity.*

Антон Фоменко

соискатель кафедры культурологии Национального педагогического университета имени М. П. Драгоманова, г. Киев, Украина

Политическое православие в контексте культуры Постмодерна

Аннотация

В статье исследована общая сущность политического православия, в частности на примере современной Русской православной церкви, в контексте аксиологических и эстетических парадигм культуры постмодерна. Находясь в исторической зависимости от государственной власти, русская православная традиция распространилась во всех регионах политического и культурного влияния России, а сегодня является важным фактором современного российского идеологического дискурса. Религиозное явление политического православия означает проникновение политического дискурса в сферу религиозной риторики и значительную клерикализацию светского общества. Отчетливо политическое право-

славие проявилось в современной Русской православной церкви в следствие тесного взаимодействия представителей и учреждений российской государственной власти с Русской православной церковью. Культурно-философская основа возможности функционирования политического православия обусловлена тем, что человек эпохи постмодерна хоть и потерял присущие традиционному обществу понятие о сакральном и профанном, но попал в условия определенной языковой игры, с правилами которой он не знаком. Из-за отсутствия опыта существования в условиях либерального государства представители Русской православной церкви после распада Советского Союза инстинктивно ориентировались на максимально консервативный курс.

Ключевые слова: политическое православие, культура постмодерна, Русская православная церковь, современная религиозность.

UDC 111.1:101.8:262

DOI 10.35423/2078-8142.2018.1-2.15

Y. Shatalov,
*competitor of the Department of Cultural Studies
of the National Pedagogical Dragomanov University*

THE KNOWLEDGE OF REALITY: CRITICAL ASSESSMENT OF STANLEY J.GRENZ'S METHODOLOGY

The article is devoted to the study of the knowledge of Reality in the context of critical assessment of Stanley J. Grenz's methodology. Many contemporary Evangelical scholars who study the question about our knowledge of Reality think that «critical realism» is the best model that describes the process of knowledge in the postmodern context. Grenz supports the constructivist model of knowledge. Vanhoozer believes that hermeneutical epistemology is the best rubric for discussing theological truth claims about reality. Grenz speaks about «givenness» to this world which is eschatological, and thus he talks only about eschatological objectivity. Peter Berger and Thomas Luckmann, on whom Grenz's draws his constructivist's views, make their thesis about social construction of reality and knowledge through the language (the constructivist view). We think Grenz says that language creates our understanding of reality. The author of the article concludes that, by providing an interpretation of reality, we in some way construct it, not in a sense that we give ontological status to that which did not exist before we started talking about it, but rather in a sense of hermeneutically organizing our experience of reality into a worldview and narratives. We should conclude that the world is fundamentally given, and it is objective in a sense that it is shared by all and its truth is eloquent, though it is construed differently by those who share it. Our interpretations of reality are connected then into an imaginative projection of the world. Nevertheless it does not mean that since our projections imaginative they are necessarily fictive and do not correspond to the way things are.

Key words: Stanley J. Grenz, theological methodology, reality, communitarian theology, community.

Now as we have concluded that there is indeed Reality beyond our formulations what can we say about our knowledge of it? Many contemporary Evangelical scholars who study the same questions think that «critical realism» is the best model that describes the process of knowledge in the postmodern context. According to N. T. Wright, who applies this model to his project, the realism is critical because the access to reality lies along the «spiraling path of appropriate dialogue or conversation between the knower and the thing known». Knowledge in this model is never independent of the knower and entails critical reflection on the products of our enquiry [15, p. 35]. Naugle believes that critical realism might be called «a golden mean epistemology» which tries to avoid extremes of naïve realism on the one hand and antirealism on the other. This is the position that recognizes the proper cognitive powers of humans and while avoiding arrogance of modernity and the despair of postmodernity, it enjoys a modest, chastened view of knowledge with epistemic humility [10, p. 324–25]. There are a number of other scholars who try to do postfoundational theology with a «critical realism» epistemological model [See for example 2 or 3].

Hermeneutical Nature of Human Knowledge

Before proceeding to my understanding of the problem I would like to start with the quotation of Walsh and Middleton: «Believing that the world has a givenness that is ontologically prior to our knowing it and that this givenness comes to us as a gift of the extravagant love of the Creator makes us want to acknowledge the moment of truth in the realist claim. ... [However] the only way that we can know the world is, as the constructivist insists, via our representation of the world, our worldview, our perspective. Therefore, we must not lose the moment of truth in constructivism. Knowing is always perspectival. The question will be, how can we responsibly form a worldview that will represent the world in a way that appropriately responds to its givenness?» [9, p. 167].

This quotation demonstrates that Christian understanding of reality appeals to a kind of realism though the notion of perspectival knowledge doubts the model of «critical realism.» Grenz understands the problem and therefore he supports the constructivist model of knowledge. Moreover it was Grenz who stated that «the true world» is the «true interpretation of our situation,» hence our knowledge is always an interpretation [See 4]. But since his view can hard-

ly be distinguished from perspectivalism, I prefer not to side with Grenz. Nevertheless, together with him, I think that critical realism claims too much and asserts to know things partially «in themselves». How much critical rational work does one needs to do in order to get thing right? And how one will know he/she actually got the things right? I agree with Walsh and Middleton that the optimistic aspiration of being critical enough to finally «get the thing itself» is epistemologically impossible to realize. Critical realism seems to presuppose that the final and universally true perspective can be achieved albeit by hard work [9, p. 168].

In my opinion, James K. A. Smith has shown quite convincingly that our finitude and intesubjectivity are necessary conditions that are part and parcel of being human and living in the world. This means that we always interpret and not simply receive things as they are. Interpretation happens at every level of relationship between situated beings: «every reading of the newspaper, every conversation at the dinner table, every rude gesture on the highway must be interpreted before it is understood. Every communication is filtered through a series of questionings, largely implicit, asked with the goal of understanding» [11, p. 150–51]. In other words interpretation is a fundamental process of our knowledge formation. Building on the research of Gadamer, Naugle states that our prejudices as pretheoretical notions constitute the historical reality of humans and make them what they are. Since our prejudices are constituted by the tacit influence of history our knowing or interpretative process of the world is always conditioned [13, p. 345–46]. Then, perhaps, the term «interpretation» is the best metaphor that describes the process of knowing.

Vanhoozer believes that hermeneutical epistemology is the best rubric for discussing theological truth claims about reality because it is a viable alternative to the either-or of objectivism and relativism. In our age, where the theory-ladenness of data and the impurity of reason have been acknowledged, we must choose between absolute knowledge and hermeneutics. Hermeneutics also allows us to recover a theme of «understanding» in the epistemology, which has to do with seeing the holistic picture (wisdom) and not that much with certain propositions (rationality). To view knowledge as interpretation, according to Vanhoozer, is to «*expand and enrich* the traditional notion of epistemology» [13, p. 345–46]. The very word «interpretation», however, presupposes the possibility of *misinterpreting* and thus scares some evangelicals. But as we can see it already in Eden there was the possibility of misunderstanding in the process of interpretation. Reflecting on the diversity of Creation and even

the triune identity of God A. K. M. Adam demonstrates that divergence of interpretations is part of the created order [1, p. 99]. Interpretative diversity is not sin in itself but after the Fall it becomes the space that evil and violence inhabit. Therefore, the space of interpretation which is a part of being human is the space of hermeneutical judgment performed by finite creatures, and thus, it may be wrong. Every interpretative judgment, then, should be accomplished by humility and uncertainty [11, p. 157]. To sum up this argument, we can say that human beings always interpret reality and there is nothing wrong with that. This only means that our knowledge of reality is always aspectival or «hermeneutical» (perspectival in the «soft» sense).

The very fact that Scriptures communicate different canonical modes, as Vanhoozer has demonstrated, indicates that biblical texts render rather than mirror reality in different ways. According to him, Scripture talks «about truth» in various genres, which means that: 1) reality is differentiated and has many levels of complexity and that 2) reality cannot be limited to propositions since a canonical scheme invites us to process it (e.g., imagine, feel). Naïve realism, which wants to know the truth wholly and completely, is nothing more than idolatry [14, p. 286–90]. To support my thesis I want to bring an example. Water, indeed, can be described chemically as a molecule of two atoms of hydrogen and one atom of Oxygen. However, is this description «truer» than the biological one, which describes water as a liquid with no taste and flavor? A poet perhaps would choose neither of these descriptions and would stick with a lyrical one. From this example, we can see that reality is one, but it can be described or rather interpreted in different ways. So, because we are finite, our knowing is always limited, fallible and particular. All knowing is perspectival and, thus, provisional, open to correction and deepening. Using a «linguistic theory» and coherentist epistemology as a test case, Kenneson concludes that «it is impossible to think of reality as it is in itself, apart from human judgment» [7, p. 164]. Reality appears to us only as interpretation of the state of affairs. In a similar manner Vanhoozer thinks that hermeneutics is the best description for epistemology, because knowledge is always a form of interpretation [13, p. 346].

The Subjective Nature of Human Knowledge

The statements made in the paragraphs above might disturb some readers, for it appears that hermeneutical realism presupposes the absence of robust

objectivism, which inevitably leads us to relativism. Because of the same logic, people think that Grenz really preaches relativism. For example, Kurka believes Grenz leads evangelicalism into the post-foundational trap of subjectivity, where no one can truly demand that any construction of reality is ontologically preferable to another. If reality cannot be truly known «outside of the filters of own social construction, it would seem that science and theology both are confined to accepting each and every competing understanding as a legitimate portrayal of reality» [8, p. 159].

While the notion of objectivity in Grenz indeed presents some problems, in my opinion, this criticism does not understand his perspective. First of all the subjective nature of our knowing does not necessarily presuppose absolute relativity. Second, if we perceive «objectivity» as «some permanent framework to which we can appeal in determining the nature of rationality, knowledge, truth and rightness» then, as Vanhoozer points out, there is simply no «objectivity» [13, p. 345]. Postmodernism has rightly shown that there is no such thing as a view from nowhere. Therefore in renewed epistemology the church becomes an indispensable hallmark, because leaving the concept of «view from nowhere» entails that such concepts as «goodness» or «truth» are embodied in the convictions and practices of communities that one meets. Philip Kenneson is one of the few evangelical scholars who celebrates that postmodernity has freed us from such concepts as «objective truth.» He then states that «the church has a word to speak to the world not because it has a message that is objectively true... [but] because it embodies an alternative politics, an alternative way of ordering human life made possible by Jesus Christ» [7, p. 162]. Though I think there are other reasons for the authority of the church's message (and yes, they will have to do with the notions of modest objectivity and trust), Kenneson is right in that the truth of the gospel does not require an objectivity concept to be true. Also James Smith has convincingly demonstrated that we inevitably «see» the world through the lenses of interpretative traditions that present it «as» something. Our readings and hearings of texts are always conditioned by our situationality and traditionality. «No discourse or interpretation,» he says, «is able to 'overcome' these conditions so as to be able to deliver the world as it 'really' is, to provide a normative interpretation that is 'purified' from such conditions» [11, p. 164]. This means that there are no «objective» and exhausting readings of the world (in the strict sense). Primitive Christianity most likely did not have a concept of objectivity at all but this did not prevent it from

spreading rapidly throughout extremely pluralistic and religious societies. Objectivity, in its *strict* sense, belongs to eschaton, as Grenz argues.

Encountering Objectivity in our Knowledge

But if there are no transcendent criteria for legitimizing interpretations, how we will judge one interpretation better than another? Perspectivalism would probably answer: «in no way». Contrary to Grenz I do not think that there is no epistemological objectivity at all. It is true that «our knowledge never rises above the Christian perspective to a perspectiveless apprehension of absolute truth» [2, p. 215]. But, nevertheless, theology deals with Scripture that mirrors reality objectively (not in a sense of communicating reality as it is, but in a sense of mirroring the truth, the way, and the life). And of course theologians strive for objectively correct (even if imperfect and incomplete) biblical description of the object. Otherwise there is no heresy but different perspectives. Therefore, a concept of modest objectivity is needed. While the doctrine of Creation presents to us an objectively given reality, the doctrine of the Fall introduces the theme of epistemic corruption into our world. Up till now I gave an account of our epistemic limitedness in the context of the Fall. The doctrine of the Fall, however, is not the most recent event in theo-drama. Our theological account needs not only the doctrine of the Creation and Fall, but also the doctrine of Redemption (Rom 12:2). Hence Christians especially should become persons of intellectual virtue that renews not only the mind but the whole of being. This «virtue epistemology» suggests that knowledge is less a matter of following correct methodology than of becoming the right sort of person [14, p. 303]. The notion of modest objectivity that I will present is built upon the doctrine of Creation together with the doctrine of Redemption.

Grenz speaks about «givenness» to this world which is eschatological, as we have seen, and thus he talks only about eschatological objectivity. However other scholars try to elaborate the concept of «givenness» as a test case for reality departing from the concept of Creation and Creator. Hence Naugle believes that «the givenness of creation and its own inherent excellence is its ‘cosmologic,’ ‘cosmosophic,’ and ‘cosmonomic’ character. At the heart of Christian tradition, therefore, is a *creational objectivity* which is the product of God’s word, wisdom, and law» [10, p. 266]. In a similar way Walsh and Middleton present the concept of «incarnation» as the test case, which basically elaborates the notion of created order for our epistemology. According to them creation order

«is not, ultimately, a product of our social construction of reality» but is «a gift from the hand of a gracious God who brings about the liberation of people laboring under the weight of imperially oppressive order» [9, p. 162]. In my opinion, we should admit that our knowing does not create reality but rather we respond to a created and integrated reality in a way that either honors and promotes that integration or dishonors the creation in its wholeness. Without recognizing that order is a gift, that it is given, we will most likely end up with competing tribes with nothing to appeal to beyond the «realities» of their own construct. Paradoxically tribal particularism is just as prone to totalizing violence as is absolutistic realism. Therefore «either constructing order apart from the gift or a supposed submission to the order of things apart from taking seriously our call to order-construction will end up in the same violent place» [Ibid., 163].

Now I will try to make a logical conclusion out of the statements made in the previous sections: if the world is objectively given then it can impose itself on our interpretative process and lead to honoring its givenness. While acknowledging the fact of our epistemological limitedness James Smith, nevertheless, argues that there is a certain interpretative norm that stands before interpretation; there are universals that are binding upon interpretation. Drawing on the phenomenological tradition and Heidegger respectively, he calls these norms «empirical transcendentals» – worldly states of affairs or the world as given and experienced. Certain transcendent to us objects, trees for example, impose themselves upon us and thus create limits for their interpretations. In this context transgressing these «given» limits will result in bad interpretation. Therefore, not all interpretations are equally valid. The reality imposes itself upon the interpreter's experience and thus represents a limit to its interpretation. Therefore, we say that «[t]here is a given/gift – creation – that every interpreter encounters. ... Truth, then, is not something uncovered; it is instead the process of *uncovering*. Truth *happens*; it is itself the uncovering that discloses something to us, something of a world that is given» [11, p. 169–70]. The binding character of that which stands before interpretation helps to avoid ubiquitous arbitrariness, allowing for plurality but not an infinite number of interpretative possibilities. The world is, so to speak, a phenomenological criterion that limits interpretation. Therefore interpretation is «subjective» only to the extent that it is a subjective construal of an objective reality [11, 174]. Every interpreter is accountable to the givenness of the world and thus responsible for honoring it.

Recognizing the givenness of our world (modest objectivity) requires one to develop intellectual virtues like openness and humility. Together with Clark I argue that there is «an internal constraint or limit that holds scholars accountable to the data of the real world,» which is recognized by a person of intellectual virtue. For example, people often change their beliefs as a result of criticism. This conversion is more than a psychological phenomenon and involves rationality and convincing facts, reasons, and criticisms. And this is not a change of perspective because people usually perceive their former convictions as false. So, Clark explains these types of conversions by epistemic virtues (such as curiosity, love for truth, honesty, etc.) that an interpreter develops in the process of uncovering the truth [2, p. 216]. To the notion of modest objectivity might be added the fact that most people indeed agree on objective evil that cannot be deduced by the view of relative social constructions is also best explained by the notion of «givenness». Even pragmatic criteria (this is bad because it hurt others) should have something beyond itself (why shouldn't we hurt others?) to make an advocate judgment [6, p. 72]. Naugle, thus, believes that from a biblical perspective the universe comes with an intrinsic meaning rooted in God, who is the reason of every being and ethics. Certain forms of behavior are right or wrong because there is an intrinsic divinely grounded moral architect [10, p. 262].

Therefore, the modest model of objectivity recognizes our historical locatedness, yet views our knowledge (not merely cognitive) as putting us in touch with God, not simply with our mental projection of God. It recognizes that there is truth and it can be uncovered in the gift of the creation by a person of epistemic virtue. Moreover, holding to the doctrine of Redemption entails allowing the subject of investigation to exert a dominant influence on our knowing process (by means of the Holy Spirit) [2, p. 217]. This is where I part with Grenz. I think that denial of the ability to know the truth at least sufficiently together with rejection of the givenness is more of an intellectual disease (or, perhaps, even spiritual) of postmodernity than achievement.

What does Constructivist View Have to Do with Reality?

Presenting all the arguments above what shall we say about the constructivist view that Grenz advances? Many evangelical scholars are very critical of any social construction theory. For example, in his critique of Grenz, Scott Smith goes on to say that, if indeed as postconservatives say, historical events

take on their character by the way people in our communities talk about them, then there is a world in which Jesus did not rise and is not the Savior (such as the Muslim world, or Buddhist one). The reality of this historical event should surpass language limitations in his opinion. Otherwise Christ is not the only way to the Father. Also if the languages construct reality then worlds, in which God knows the future and does not know it, should exist simultaneously (as the conservative and open theist communities speak about God) [12, p. 128–29].

This criticism might do justice to a radical constructivist view but, it cannot be applied to postconservative theologians and especially to Grenz. I could not find any place where Grenz would say that language creates reality *ontologically*. It is very important to note that while Peter Berger and Thomas Luckmann, on whom Grenz's draws his constructivist's views, make their thesis about social construction of reality and knowledge through the language (the constructivist view), they do not make any philosophical claim about the nature of reality or truth [6, p. 62]. So, while his statements can be interpreted differently, I think Grenz says that language creates our *understanding* of reality. That is how he can talk about the «world-constructing» languages of various communities and about «certain undeniable givenness» to this world at the same time [5, p. 53–54]. The short study of knowledge formation above has demonstrated that our knowing of reality is always an interpretation that unifies and gives meaning to the multiple experiences we have. Language, in this case, serves as a vehicle for constructing and uniting interpretations into a single whole. Thus, it can be said that the «world-constructing» function of language cannot be deemed as negative for Christian theology.

Hence, if the «social construction» model is understood as «the explication of the interpretation of God and the world around which the Christian community finds its identity» because «the true world means its 'true interpretation'», [4] then Grenz rightly understood the problem.

By providing an interpretation of reality, we in some way construct it, not in a sense that we give ontological status to that which did not exist before we started talking about it, but rather in a sense of hermeneutically organizing our experience of reality into a worldview and narratives. We should conclude that the world is fundamentally given, and it is objective in a sense that it is shared by all and its truth is eloquent, though it is construed differently by those who share it. Our interpretations of reality are connected then into an imaginative projection of the world. Nevertheless it does not mean that since our projections imaginative they are necessarily fictive and do not correspond to the

way things are. Moreover the binding character of the reality beyond our formulations presents necessary limitations to the process of interpretation.

REFERENCES

1. Adam, A. K. M. (2006). *Faithful Interpretation: Reading the Bible in a Post-modern World*. Minneapolis, Minnesota : Fortress Press.
2. Clark, David K. (2003). *To Know and Love God: Method for Theology*. Wheaton, Illinois : Crossway Books.
3. Erickson, Millard J. (2001). *Truth or Consequences*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press.
4. Grenz, Stanley J. (2000). *Conversing in Christian Style: Toward a Baptist Theological Method for the Postmodern Context in Baptist History and Heritage* 35/1 (Winter, 82-10). Retrieved from: <http://www.encyclopedia.com/doc/1G1-94160872.html>
5. Grenz, Stanley J., Franke, John R. *Beyond Foundationalism: Shaping Theology in a Postmodern Context*. Louisville, Kentucky : Westminster John Knox Press, 2001.
6. Groothuis, Douglas. (2004). Truth Defended and Defined. In *Reclaiming the Center: Confronting Evangelical Accommodation in Postmodern Times*. Millard, J. Erickson, Paul Kjos Helseth & Justin Taylor (Eds). Wheaton, Illinois : Crossway Books, 59-80.
7. Kenneson, Philip D. (1995). There's No Such Thing as Objective Truth, and It's a Good Thing, Too. In *Christian Apologetics in the Postmodern World*. Timothy, R. Phillips & Dennis, L. Okholm (Eds.). Downers Grove, Illinois : InterVarsity Press, 155-170.
8. Kurka, Robert C. (2007). Before 'Foundationalism': A More Biblical Alternative to the Grenz/Franke Proposal for Doing Theology. *Journal of Evangelical Theological Society* 50:1 (March), 145-65.
9. Middleton, J. Richard & Brian, J. Walsh. (1995). *Truth is Stranger than It Used to Be: Biblical Faith in a Postmodern Age*. Downers Grove, Illinois : InterVarsity Press.
10. Naugle, David K. (2002). *Worldview: The History of a Concept*. Grand Rapids, Michigan : Eerdmans.
11. Smith, James K. A. (2000). The Fall of Interpretation: Philosophical Foundations for a Creational Hermeneutics. Downers Grove, Illinois : InterVarsity Press.
12. Smith, Scott. (2004). Language, theological knowledge, and the postmodern Paradigm. In *Reclaiming the Center: Confronting Evangelical Accommoda-*

- tion in *Postmodern Times*. Millard, J. Erickson, Paul, Kjos Helseth & Justin, Taylor (Eds.). Wheaton, Illinois : Crossway Books, 109-136.
13. Vanhoozer, Kevin J. (2002). *First Theology: God, Scripture & Hermeneutics*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
 14. Vanhoozer, Kevin J. (2005). *The Drama of Doctrine: A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology*. Louisville, Kentucky : Westminster John Knox Press.
 15. Wright, Nicholas T. (1996). *Jesus and the Victory of God. Volume 2 of Christian Origins and the Question of God*. Minneapolis, MN : Fortress Press.
-

Євген Шаталов

пошукувач кафедри культурології Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова, м. Київ, Україна

Уявлення про реальність: критика методології Стенлі Дж. Гренца

Анотація

Статтю присвячено дослідженню уявлення «реальність» у контексті критики методології Стенлі Дж. Гренца. Чимало сучасних євангельських богословів, які вивчають проблеми вчення про реальність, вважають, що «критичний реалізм» є найкращою моделлю, яка описує феномен знання в пост-модерністському контексті. Гренц підтримує конструктивістську модель знання. Ванхузер вважає, що герменевтична епістемологія є оптимальною парадигмою для обговорення теологічного вчення про реальність. Гренц веде мову про «даність» цього світу, який є есхатологічним, і він говорить лише про есхатологічну об'єктивність. Пітер Бергер і Томас Лукман, на концепції яких Гренц вибудовує свої конструктивістські погляди, постулюють тези про соціальне побудову реальності та знань через мову (конструктивістський погляд). На нашу думку, Гренц переконує, що мова конститує наше розуміння реальності.

Ключові слова: Стенлі Дж. Гренц, богословська методологія, реальність, богослов'я спільноти, спільнота

Евгений Шаталов

соискатель кафедры культурологии Национального педагогического университета имени М. П. Драгоманова., г. Киев, Украина

Представления о реальности: критика методологии Стэнли Дж. Гренца

Аннотация

Статья посвящена исследованию представление «реальность» в контексте критики методологии Стэнли Дж.Гренца. Многие современные евангельских богословов, изучающих проблемы учения о реальности, считают, что «критический реализм» является лучшей моделью, описывающей феномен знания в постмодернистском контексте. Гренц поддерживает конструктивистскую модель знания. Ванхузера считает, что герменевтический эпистемология является оптимальной парадигмой для обсуждения теологического учения о реальности. Гренц говорит о «данность» этого мира, который является эсхатологическим, и он говорит только о эсхатологическую объективность. Бергер и Томас Лукман, на концепции которых Гренц выстраивает свои конструктивистские взгляды, постулируют тезисы о социальном устройстве реальности и знаний через язык (конструктивистский взгляд). По нашему мнению, Гренц утверждает, что речь конституирует наше понимание реальности.

Ключевые слова: Стэнли Дж. Гренц, богословская методология, реальность, богословие сообщества, сообщество

З М І С Т

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

Любимий Я.В.

ІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК ПРЕДМЕТ ПРАКТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ	3
---	---

Усов Д.В.

МОДЕРНІ ВЕРСІЇ ТЕОРІЇ СУСПІЛЬНОЇ УГОДИ: НЕЗАВЕРШЕНИЙ ПРОЕКТ?	24
---	----

Арсентьєв М.Е.

РОЗВИТОК МЕРИТОКРАТИЧНИХ КОНЦЕПЦІЙ У ПЕРШІЙ ПОЛОВИНІ ХХ СТОЛІТТЯ	35
---	----

Анацька Н.В.

АКТУАЛЬНІСТЬ ЕКОЛОГІЧНОГО ФАКТОРУ В СОЦІАЛЬНІЙ РОБОТІ	46
--	----

Петренко М.О.

КОНЦЕПТ ЛЮДСЬКОЇ ГІДНОСТІ В СУЧАСНІЙ КОМУНІКАТИВНІЙ ФІЛОСОФІЇ	57
--	----

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

Ситніченко Л.А.

ЗАСАДИ ТА ПРИНЦИПИ ПОЛІТИЧНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ ШТЕФАНА ГОСЕПАТА	69
--	----

Клочков І.В.

ХУДОЖНЬО-ОБРАЗНА ЕСТЕТИЗАЦІЯ ЖИТТЯ У ТВОРЧОСТІ ФР. ПЕТРАРКИ ТА ЇЇ ВПЛИВ НА ФІЛОСОФІЮ ВІДРОДЖЕННЯ	85
--	----

Беркаль М.Д.

ПРО ДЕЯКІ АСПЕКТИ ТЛУМАЧЕННЯ ІДЕЙ НІЦШЕ ЖИЛЕМ ДЕЛЬОЗОМ З МЕТОЮ КРИТИКИ ГЕГЕЛІАНСТВА ТА ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОГО ВЧЕННЯ	96
---	----

ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ ТА РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Кисельов О.С.

НАУКОВО-ДОСЛІДНА ДІЯЛЬНІСТЬ КИЇВСЬКОГО
ВІДДІЛУ НАУКОВОГО АТЕЇЗМУ У 1980-х рр 110

Хромець В.Л.

ЗАКОНОДАВЧЕ РОЗВ'ЯЗАННЯ ВИЗНАННЯ
РЕЗУЛЬТАТІВ ОСВІТНЬОЇ ДІЯЛЬНОСТІ УКРАЇНСЬКИХ
ЗАКЛАДІВ ВИЩОЇ ДУХОВНОЇ ОСВІТИ 122

Tkachenko R.

PETER LOMBARD'S ON GOD'S WILL:
SENTENTIAE, BOOK I, DISTINCTIONS 45–46 136

Мокієнко М.М.

П'ЯТИДЕСЯТНИЦЬКА ГЕРМЕНЕВТИКА
ПРО РОЗДІЛЬНІСТЬ ДУХОВНОГО ВІДРОДЖЕННЯ 153

Несправа Н.В.

БУДУЩЕЕ ИСЛАМА В ЕВРОПЕ:
РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЙ АНАЛИЗ 167

Гура В.О.

БОГОСЛОВСЬКО-ФІЛОСОФСЬКІ КОНЦЕПЦІЇ «ЧАСУ»
ТА «СПРАВЕДЛИВОСТІ» ЯК АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ
СУЧАСНОЇ ЕСХАТОЛОГІЇ 177

Фоменко А.В.

ПОЛІТИЧНЕ ПРАВОСЛАВ'Я В КОНТЕКСТІ
КУЛЬТУРИ ПОСТМОДЕРНА 189

Shatalov Y.

THE KNOWLEDGE OF REALITY: CRITICAL ASSESSMENT
OF STANLEY J.GRENZ'S METHODOLOGY 200

ПРАВИЛА ОФОРМЛЕННЯ СТАТЕЙ (нагадування для авторів)

Редакція філософського альманаху «Мультиверсум» приймає до друку статті з різних аспектів філософії.

1. Статті подаються українською або англійською мовами.
2. Текст статті має бути набраний у редакторі MS Word у форматі *.doc, *.docx або *.rtf; шрифт Times New Roman; кегль 14; міжрядковий інтервал – полуторний; поля – 2 см; вирівнювання по ширині; абзацний відступ – 1,25 см; без нумерації сторінок; без колонтитулів; без переносів. Обсяг статті не має перевищувати 12 стор. формату А4 друкованого тексту (20 тис. знаків із урахуванням пробілів).
3. На першій сторінці статті українською необхідно вказати: УДК статті; прізвище, ім'я та по-батькові автора (повністю); науковий ступінь, звання (якщо є); посаду; організацію (місце навчання).
4. У списку літератури вказати лише ті джерела, на які є посилання в тексті. Всі посилання в тексті статті мають бути пронумеровані за наскрізною нумерацією зі вказівкою номера сторінки й узяті в квадратні дужки. Джерела у списку літератури не повторювати.
5. 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 чи *.jpg (бажано надавати їх ще й окремим файлом на електронному носії). Рисунки, зроблені із застосуванням засобів MS Word, не допускаються. Формули виконують у редакторі формул Microsoft Equation чи подаються у форматі рисунка. Таблиці подаються у книжній орієнтації.
6. До статті на окремих носіях додаються:
 - а) відомості про автора із зазначенням контактного телефону та адреси електронної пошти;
 - б) анотації до статті двома мовами – *українською* та *англійською* – із зазначенням (відповідно двома мовами): ППБ автора, назви статті, ключових слів;
 - в) рецензія, в якій міститься рекомендація статті до друку, підписана кандидатом (доктором) філософських наук.

7. Статтю з додатками подають у редакцію на електронному та паперовому (A4) носіях в одному примірнику (з вказаними прізвищем автора, назвою статті та датою написання). Роздрукований примірник статті та її електронний варіант мають бути ідентичними.

8. Редакційна колегія залишає за собою право на редакційні виправлення без узгодження з автором. Відповідальність за достовірність поданої інформації та точність цитованого тексту несе автор статті.

ЗРАЗКИ ПОСИЛАНЬ НА ЛІТЕРАТУРНІ ДЖЕРЕЛА

На книги:

Тейлор Ч. Етика автентичності. – К.: Дух і літера, 2002. – 128 с.

На статті з журналів і газет:

Жулай В. Аналіз створення контексту у С.Кіркегора // Філософська думка. – № 3. – 2006. – С. 46–64.

На статті з книг:

Ясперс К. Комунікація // *Ситніченко Л.А.* Першоджерела комунікативної філософії. – К.: Либідь, 1996. – С. 132–148.

Шопенгауер А. Афоризмы житейской мудрости // *Шопенгауер А.* Свобода воли и нравственность. – М.: Республика, 1992. – С. 260–420.

Редакція попереджає, що статті, оформлені з порушенням цих вимог, до друку не прийматимуться.

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України
Включено до Переліку наукових фахових видань України

**Мультиверсум.
Філософський альманах
ВИПУСК 1–2 (163–164)**

Літературні редактори: *Л.Я. Ловкая, Я.Б. Попова,*

Комп'ютерна верстка: *І.Б. Ничай*

Обкладинка: *В.С. Соловійова*

Підписано до друку 20.05.2018.

Формат 60х90 1/16. Папір офс.

Друк офс. Гарнітура Times.

Ум.-друк. арк. 13,12. Обл.-вид. арк. 11,2.

Наклад 300 прим. Ціна договірна.

КИЇВ – 2018